

Martha C. Nussbaum

# La fragilidad del bien

Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega

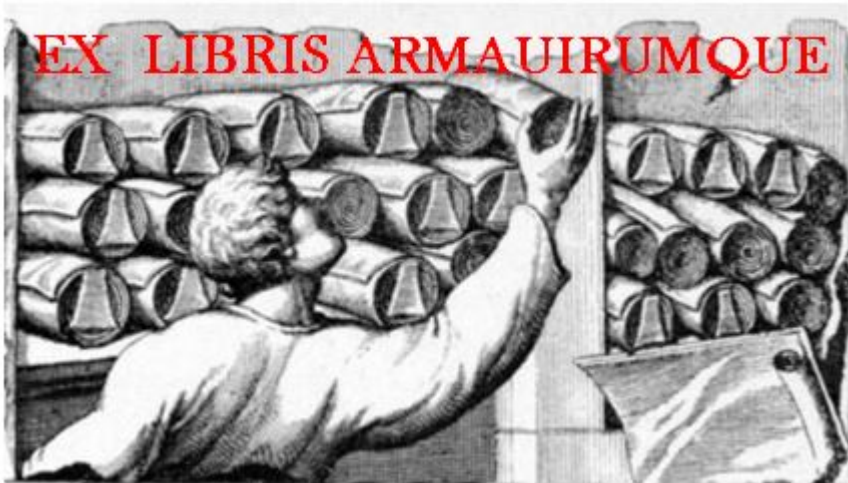


*La cabeza de la Medusa*

Martha Craven Nussbaum (1947) se ha ocupado en sus estudios de los problemas de la ética relacionando manifestaciones diferentes de la cultura: la literatura y la poesía con la historia de la filosofía. Pero también haciendo patente la presencia del pasado en el presente y la continuidad de cuestiones que a primera vista parecían corresponder a épocas ya históricas.

Entre sus publicaciones hay que señalar *Aristotle's De Motu Animalium* (1978), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (1990), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (1993) y *The Quality of Life* (coeditada con Amartya Sen, 1992).

*La fragilidad del bien* es su obra más celebrada y marca ya un hito en los estudios clásicos y en el análisis de la relación entre la ética, la tragedia y la filosofía griegas. En este ámbito, Martha C. Nussbaum afronta interpretaciones nuevas en un panorama investigado con rigor y minuciosidad y advierte la actualidad de muchos de los problemas planteados por la poesía y la tragedia griegas.



En portada: «Pintor de Amasis», ánfora (detalle), Dionisos y dos ménades, París, Biblioteca Nacional.

Pero la excelencia humana crece como una vid, nutrida del fresco rocío y alzada al humano cielo entre los hombres sabios y justos», escribe Píndaro. Los problemas suscitados por la oda de Píndaro podrán ser cualquier cosa menos insólitos, y difícilmente puede entenderse que alguna vez hayan dejado de ser considerados auténticos problemas; soy un agente, pero también un ser pasivo como la planta; gran parte de lo que no he hecho me hace acreedor al elogio o la censura; debo elegir continuamente entre bienes opuestos y aparentemente inconmensurables, y las circunstancias pueden forzarme a adoptar un curso de acción en el que no podré evitar traicionar algo o actuar mal; un hecho que simplemente me sucede, sin mi consentimiento, puede transformar mi vida; tan problemático es confiar el propio bien a los amigos, al amante o a la patria, como intentar vivir bien prescindiendo de ellos. No creo que dichos problemas sean sólo el alimento que nutre la tragedia; pienso que forman parte de los hechos cotidianos de la razón práctica.

Martha C. Nussbaum

---

# La fragilidad del bien

Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega



*La cabeza de la Medusa*



# La fragilidad del bien

Traducción de  
Antonio Ballesteros

## La balsa de la Medusa, 77

Colección dirigida por  
Valeriano Bozal

*Primera edición, 1995*  
*Segunda edición, 2004*

Título original: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*

Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge

© Cambridge University Press, 1986

© de la presente edición, A. Machado Libros, S.A., 2003

C/ Labradores, s/n. P. I. Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

editorial@machadolibros.com

ISBN: 84-7774-577-3

Depósito legal: M-33.276-2004

Visor Fotocomposición

Impreso en España - *Printed in Spain*

Top Printer Plus

Móstoles (Madrid)

Hay quienes piden oro, y otros, tierras ilimitadas,  
yo pido deleitar a mis conciudadanos  
hasta que la tierra cubra mis huesos – un hombre  
que alabó lo digno de elogio  
y sembró la acusación contra los malvados.  
Pero la excelencia humana  
crece como una vid  
nutrida del fresco rocío  
y alzada al húmedo cielo  
entre los hombres sabios y justos.  
Necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quienes amamos  
sobre todo en el infortunio, aunque también el gozo  
busca unos ojos en los que confiar.

Píndaro, *Nemea*, VIII. 37-44

La verá siendo en sí misma, por sí misma y consigo misma, eterna y única, y verá que todas las otras bellezas participan de ella en modo tal que, aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni sufre ninguna alteración... En este lugar, querido Sócrates, más que en ningún otro, es visible la vida del ser humano, allí donde contempla la belleza en sí... ¿Crees acaso que la vida sería vil para quien pusiera la mirada en ella de la manera apropiada y estuviera en unión con ella? ¿O no te das cuenta de que sólo allí, donde ve lo bello con la facultad con la que es visible, podrá engendrar, no simulacros de excelencia, ya que no está captando un simulacro, sino la verdadera excelencia, pues está aprehendiendo la verdad; y de que el que ha procreado y alimenta una excelencia verdadera será amado por los dioses, e inmortal, si es que esto le fue posible alguna vez a un hombre?

Platón, *Banquete*, 211b-212a

Sócrates: entonces, ¿qué es el ser humano?

Alcibíades: no sé qué contestar.

Platón, *Alcibíades*, I, 129e

# Índice

<i>Prefacio</i> .....	19
<i>Agradecimientos</i> .....	21
<i>Abreviaturas</i> .....	25

## 1. Fortuna y ética

Una preocupación del pensamiento ético griego: la vida buena depende de factores que los seres humanos no dominan. La búsqueda de la autosuficiencia mediante la razón; sus límites. Por qué estos problemas, tan importantes para nosotros, se tratan raramente en la ética moderna. Tres subproblemas: elementos vulnerables del buen vivir; conflicto contingente entre valores; elementos ingobernados de la personalidad. Esquema de estudio. Las obras literarias, indispensables para una investigación filosófica sobre estas cuestiones .....	27
--	----

## PARTE I

### La tragedia: fragilidad y ambición

## 2. Esquilo y el conflicto práctico

El tratamiento de los dilemas prácticos en la tragedia griega: seriedad con que se toman, irresolución del conflicto trágico: crítica de dicho tratamiento, considerado un signo de pensamiento ilógico y primitivo ...	53
I. Bosquejo del problema. Factores que habitualmente juzgamos importantes en la valoración de los casos de conflicto práctico. Razones para no considerar que la distinción moral-no moral sea central para la investigación .....	56

II. Algunas «soluciones filosóficas al problema» .....	60
III. Dos casos de conflicto trágico en Esquilo: Agamenón en Aulide, Eteocles ante las puertas .....	64
IV. Concepción implícita en la obra de la respuesta apropiada en tales casos. Qué significa decir que estas experiencias pueden enseñar ..	75
V. La concepción trágica frente a las teorías de los filósofos del epígrafe II. Logros de la concepción de Esquilo .....	83

### 3. La *Antígona* de Sófocles: conflicto, visión y simplificación

¿Podría una persona racional planear su vida para evitar en la medida de lo posible situaciones como las descritas en el capítulo 2? Una forma sería simplificar y reducir el ámbito de los propios compromisos .....

89

I. El guardián: un ejemplo de razón práctica ordinaria, dividida y en conflicto .....	93
II. Creonte: la tensión entre valores se elimina admitiendo un solo valor. Sus inteligentes redefiniciones; sorprendentes consecuencias para el amor y la religión. Los motivos de su plan; el fracaso de éste .....	94
III. <i>Antígona</i> : su concepción del valor se hace también más estrecha, pero de modo diferente. Su reinterpretación de determinados términos y concepciones. Por qué su plan, a pesar de sus defectos, es superior al de Creonte .....	105
IV. Para Hegel, la obra apunta a una síntesis en la que se hace justicia a las dos esferas de valor en conflicto. La lírica coral ayuda a examinar esta tesis. El parodos: los ojos y la visión, lo simple y lo complejo. La oda al ser humano: las profundas raíces del conflicto en la vida civil. La oda a Dánae: pesimismo sobre la relación con el acaecer. Un conflicto de orden superior acerca del conflicto mismo. La respuesta pesimista de Schopenhauer .....	111
V. Tiresias y Hemón: racionalidad humana flexible. Su relación con la armonía, con la fortuna. La invocación a Dionisos .....	124

#### Conclusiones de la parte I

La tragedia y la vulnerabilidad de los valores considerados individualmente .....

129

## PARTE II

### Platón, ¿bien sin fragilidad?

#### Introducción

Continuidad del pensamiento de Platón con la tragedia. Dos problemas metodológicos: la evolución del pensamiento filosófico en el tiempo, la forma dialogada .....

133

#### 4. El *Protágoras*: una ciencia del razonamiento práctico

La antítesis entre <i>tyche</i> y <i>téchne</i> (arte o ciencia) y los mitos sobre el potencial salvador de esta última: una esperanza de progreso humano .	135
I. El escenario dramático: los problemas de la <i>tyche</i> .....	138
II. El concepto general de la <i>téchne</i> en la ciencia griega preplatónica .	141
III. El relato de Protágoras acerca del progreso humano para dominar la <i>tyche</i> . Qué <i>téchne</i> enseña y de qué modo ésta supone un avance en la solución de nuestros problemas .....	149
IV. La ciencia de la medida: qué la motiva y qué progresos permite. En torno a la <i>akrasía</i> : la función del placer como criterio de la elección... Modo en que la conmensurabilidad de los valores sirve para eliminar la <i>akrasía</i> .....	158
V. Una conclusión socrática para el mito de Protágoras .....	172

#### Interludio I: El teatro antitrágico de Platón

El diálogo filosófico, nuevo tipo de escritura. Indistinción anterior entre filosófico y lo literario. El poeta como maestro ético. La deuda positiva del diálogo con la tragedia y su repudio de ésta. La ruptura estilística de Platón es la manifestación de una profunda crítica moral .....	177
--	-----

#### 5. La *República*: el verdadero valor y la perspectiva de la perfección

Inicio del diálogo: a qué merece la pena verdaderamente aspirar .....	193
I. Supuesta insuficiencia de los argumentos de Platón para situar la vida contemplativa en la cima de la jerarquía. Un razonamiento profundo, aunque difícil, acerca de la necesidad y el valor intrínseco. <i>República IX</i> : paralelismos con el <i>Gorgias</i> y el <i>Filebo</i> .....	196
II. El discurso de Aristófanes: el amor entre individuos únicos: perspectivas y problemas .....	213
III. Diotima y el ascenso del amor. Motivaciones prácticas. Lo que ofrecen los juicios de homogeneidad cualitativa. Cómo el amante consigue la autosuficiencia .....	214
IV. La entrada de Alcibíades. Su declaración de que dirá la verdad mediante imágenes. El relato de un amor particular; el deseo de conocimiento del amante .....	220
V. Alcibíades, procesado. Eros y esclavitud. Confrontación entre dos concepciones del valor .....	223

#### 6. El discurso de Alcibíades: una interpretación del *Banquete*

La crítica de que Platón no tiene en cuenta el amor personal: esta acusación debe valorarse considerando el diálogo en su integridad .....	229
--	-----



I. Composición del diálogo. Fechas dramáticas .....	232
II. El discurso de Aristófanes: el amor entre individuos únicos; perspectivas y problemas .....	238
III. Diotima y el ascenso del amor. Motivaciones prácticas. Lo que ofrecen los juicios de homogeneidad cualitativa. Cómo el amante consigue la autosuficiencia .....	243
IV. La entrada de Alcibíades. Su declaración de que dirá la verdad mediante imágenes. El relato de un amor particular; el deseo de conocimiento del amante .....	252
V. Alcibíades, procesado. Eros y esclavitud. Confrontación entre dos concepciones del valor .....	263

7. «No es cierto ese decir»: locura, razón y retractación en el *Fedro*

Aparente distancia entre el <i>Fedro</i> y los diálogos intermedios: el puesto del amor y la locura en la vida buena .....	269
--	-----

I. Locura: qué es, cómo se critica en otros diálogos. Los dos primeros discursos contienen elementos de la postura defendida por Platón en los diálogos intermedios .....	273
II. El elogio socrático de (ciertos tipos de) locura. Los elementos no intelectuales, importante fuente de energía motivacional. Su función de orientación, incluso cognoscitiva, en nuestra aspiración al bien. Relación entre amor y saber. La pasión personal, parte intrínsecamente valiosa de la vida óptima. Consecuencias para la concepción platónica del alma y la identidad personal. Relaciones entre la acción del diálogo y sus tesis éticas .....	284
III. La psicología moral en la condena de los poetas. Hasta qué punto el discurso poético recupera un lugar de honor. Filosofía y estilo ..	297
IV. Motivos de la retractación. Naturaleza de sus verdades .....	302

PARTE III

Aristóteles: la fragilidad de la vida buena del ser humano

Introducción

Motivos de un estudio general sobre el método y la acción .....	311
---	-----

8. La salvación de las apariencias de Aristóteles

Aristóteles anuncia su intención de filosofar sin salirse de los confines de los <i>phainόμενα</i> (apariencias). Dificultad para interpretar y valorar esta concepción .....	315
---	-----

I. Qué son los <i>phainómena</i> . Relación con el lenguaje y las opiniones ordinarias .....	319
II. Funcionamiento del método. Cómo se recogen las apariencias y cuáles conviene seleccionar. Dificultades. El retorno a las apariencias: la función de un juez competente .....	321
III. Las apariencias más básicas. El principio de no contradicción necesario para el pensamiento y el discurso. Cómo puede refutarse un principio en el seno de las apariencias .....	328
IV. Defensa del método contra las críticas de pereza intelectual y conservadurismo. Labores positivas y negativas de la filosofía aristotélica: contraste con Wittgenstein .....	337

## 9. Los animales racionales y la explicación de la acción

Relaciones entre las cuestiones éticas planteadas en esta obra y una teoría de la acción. Los (aparentemente) insólitos modos de proceder de Aristóteles: una «explicación común del movimiento de los animales» .	343
I. Las opiniones (griegas) ordinarias sobre la explicación causal del movimiento animal. Intencionalidad de la creencia y el deseo .....	346
II. Un modelo fisiológico de explicación causal en la ciencia primitiva; tendencias reduccionistas y sus consecuencias. Las críticas de Platón; su defensa de un modelo de explicación psicológica que aísla el intelecto de las restantes facultades del animal .....	349
III. El interés de Aristóteles por una concepción genérica del desear. El término <i>órexis</i> ; su función en el rescate de las nociones ordinarias de intencionalidad. Una relación entre el movimiento dirigido por fines y la falta de autosuficiencia .....	354
IV. La explicación por los procesos cognoscitivos y el deseo. La combinación de una conexión lógica y causal entre <i>explanantia</i> y <i>explanandum</i> puede considerarse una ventaja, y no un defecto, de la concepción aristotélica. Por qué una descripción fisiológica no es una descripción causal .....	357
V. La explicación aplicada al «movimiento voluntario». Relación con la evaluación ética y jurídica .....	364

## 10. La deliberación no científica

La prudencia no es un saber científico; el criterio de la elección correcta es la persona prudente. Aparente relación de estas tesis con la crítica de Aristóteles a la autosuficiencia platónica .....	373
I. El antropocentrismo de la búsqueda de la vida buena .....	375
II. Crítica de la commensurabilidad de los valores .....	377

III. El requisito platónico de generalidad. Defensa aristotélica de la primacía de lo particular concreto .....	382
IV. Función de los elementos no intelectuales en la deliberación. Comparación con el <i>Fedro</i> .....	391
V. La persona prudente y un aparente problema de razonamiento en círculo .....	393
VI. Un ejemplo de deliberación aristotélica. Esta concepción convierte al agente en vulnerable al acontecer .....	396
11. La vulnerabilidad de la vida buena del ser humano: actividad y desastre	
La <i>eudaimonia</i> «necesita bienes exteriores»: cuáles, cuándo y en qué medida .....	403
I. Dos posturas extremas en torno a la fortuna: el método dialéctico de Aristóteles .....	404
II. Primera postura extrema: la fortuna es el único factor decisivo para la vida buena. Rechazo de esta tesis; hechos y valores en la investigación aristotélica .....	406
III. La postura opuesta: la vida humana buena es enteramente invulnerable a la fortuna. Dos versiones. La crítica de Aristóteles a la teoría de la «buena condición»: dificultades e impedimentos para la actividad .....	407
IV. Impedimentos a la actividad buena: el caso de Príamo. Otros casos trágicos similares .....	413
V. El deterioro del propio carácter bueno .....	422
VI. Función del riesgo y las limitaciones materiales en la constitución del valor de determinadas virtudes importantes .....	426
12. La vulnerabilidad de la vida buena del ser humano: los bienes relacionales	
Los constituyentes relacionales de la vida buena: su especial vulnerabilidad .....	431
I. La actividad y la afiliación políticas. Su precariedad. Su valor instrumental para el desarrollo y conservación del carácter bueno. Consecuencias para la teoría política. Su valor intrínseco. Gestión política del conflicto .....	433
II. Los <i>philoí</i> son «los mayores bienes externos». Naturaleza de la <i>philtta</i> . Tipos y fuentes de su vulnerabilidad. Su valor instrumental para el desarrollo y conservación del carácter bueno, la permanencia de la actividad y el conocimiento de uno mismo. Su valor intrínseco .....	443

## Apéndice a la parte III: Lo humano y lo divino

Textos aristotélicos que evidencian una postura platónica, más próxima a la perspectiva divina. Los textos sobre una jerarquía general de las vidas en función de su bien. El caso especial de *Ética Nicomaquea*, X. 6-8; su incompatibilidad con el resto del pensamiento ético de Aristóteles .....

463

### Interludio II: La fortuna y las pasiones trágicas

Un controvertido pasaje de la *Poética*: relación entre la primacía de la acción trágica y determinadas ideas sobre las funciones del carácter y la acción en la *eudaimonía*. Relación con las críticas de Aristóteles al teórico de la buena condición y al platónico. La tragedia examina la diferencia entre ser bueno y vivir bien. Por qué la compasión y el temor son irracionales e inútiles para quienes niegan el papel de la fortuna, pero valiosas fuentes de aprendizaje para el aristotélico. La fortuna y la *kátharsis* trágica. La escritura de Aristóteles .....

469

Epílogo: La tragedia .....

489

### 13. La convención traicionada: una interpretación de la *Hécuba* de Eurípides

El fantasma de un niño asesinado. Rechazo de la obra por quienes piensan que el carácter bueno no puede corromperse .....

491

I. El discurso de Hécuba sobre la firmeza del carácter bueno en la adversidad. Su postura en el debate naturaleza-convención. Relaciones con la narración de Tucídides sobre Corcira. Políxena, ejemplo de noble ingenuidad .....

495

II. La unidad de la obra. El crimen de Poliméstor. Descomposición del carácter de Hécuba .....

504

III. La venganza, nueva «convención» de Hécuba. Estructura y explicación .....

508

IV. Relación de la obra con las tesis aristotélicas .....

517

V. Nada humano es digno de confianza. Significación positiva y negativa de esta idea. La roca de Hécuba, señal por la que se guiarán los navegantes .....

518

*Bibliografía* .....

523

*Nota del traductor* .....

537

*Índice de nombres y materias* .....

539

*Índice de textos* .....

551

## Prefacio

Este libro puede leerse de dos maneras. Salvo en la parte dedicada a Aristóteles, en cada capítulo presento un estudio de una sola obra, para respetar su compleja estructura filosófico-literaria. Ello significa que el libro contiene interpretaciones de tragedias completas (en el capítulo 2, de partes significativas de dos tragedias relacionadas), en lugar de una investigación sistemática sobre el pensamiento moral del siglo V. Significa también que, en los capítulos consagrados a Platón, he tomado muchas precauciones antes de formular afirmaciones generales sobre el pensamiento de este autor (como en el capítulo 5, intentando establecer una conexión entre ellos sólo en la medida en que dicha conexión concuerda con la interpretación filosófico-literaria de diálogos concretos. Pienso que este proceder se adapta mejor a la complejidad de los textos que un enfoque sistemático por temas. En consecuencia, los distintos capítulos son relativamente autosuficientes y cada uno arroja una luz particular sobre los problemas que se señalan en el capítulo 1. En otras palabras, el lector puede dirigirse libremente al capítulo o capítulos que más le interesen. Sin embargo, el libro contiene también una interpretación histórica general de la evolución del pensamiento griego acerca de las cuestiones planteadas, muy relacionada con el debate filosófico general sobre los méritos de las distintas propuestas de vida autosuficiente. Dado que la estructura que he elegido confiere a las conexiones temáticas una forma más parecida a una tela de araña heraclítica (véanse las págs. 113-114) que a una línea recta, ofrezco las siguientes ayudas al lector interesado en seguir mi estudio de un determinado tema a través de los sucesivos capítulos: 1) un esquema general en el capítulo 1; 2) un índice general bastante detallado; 3) frecuentes referencias de unos capítulos a otros; 4) un pormenorizado índice analítico.

La mayor parte de los debates eruditos sobre las interpretaciones de otros autores, toda la bibliografía y una serie de cuestiones filosóficas periféricas aparecen en las notas numeradas. Las notas con asterisco contienen información esencial para la comprensión del texto.

## Agradecimientos

Para la planificación inicial de la presente obra, en 1977-78 disfruté de un período sabático concedido por la Universidad de Harvard y de una beca de humanidades de la Universidad de Princeton. En 1979 se me concedió una «National Endowment for the Humanities Summer Grant», con la que llevé a cabo mis primeros trabajos sobre la parte de Aristóteles. En 1981, una beca Guggenheim me permitió ultimar la primera versión del libro; el Instituto Bunting del Radcliffe College fue un estimulante ambiente de trabajo.

He leído partes de este libro en lugares muy diversos; he publicado algunas y distribuido copias de otras. Gracias a ello, el número de personas a las que debo manifestar mi gratitud por sus sugerencias y críticas es superior a lo habitual. La mayor parte de los agradecimientos por aspectos concretos se recogen en las notas de los capítulos. Aquí deseo expresar mi gratitud por su inestimable ayuda a Julia Annas, Myles Burnyeat, Sissela Bok, Geoffrey Lloyd, Hugh Lloyd-Jones, Nancy Sherman, Gregory Vlastos y Bernard Williams, que leyeron el manuscrito en su totalidad en sus etapas finales y aportaron generosamente sus observaciones. Tengo una deuda de gratitud menos tangible y más general con varias personas cuyo estímulo y conversación han sido alimento de mi obra durante años, especialmente, Stanley Cavell, Arnold Davidson, Robert Nozick, Hilary Putnam, David Wiggins, Susan Wolf y Richard Wollheim. Hace mucho que este proyecto me daba vueltas en la cabeza, pero por primera vez tomó forma concreta como posibilidad real en el seminario *Moral Luck* dirigido por Bernard Williams en Harvard en 1972-73. Las críticas de Williams y su obra filosófica han sido de gran valor para mí durante años de trabajo sobre estos temas, y no en poca medida en aquellos aspectos en los que discrepamos; deseo expresarle mi reconocimiento.

Finalicé este libro durante el año que pasé como profesora visitante en el Wellesley College. Siento especial gratitud hacia quienes hicieron posible mi nombramiento, y hacia esa institución en general, por el clima de serenidad y ayuda del que disfruté durante aquel período de intenso trabajo; asimismo agradezco a Mellon Grant, también del Wellesley College, su colaboración en la compilación de la bibliografía.

Como no redacté este libro en Brown, no puedo expresar el acostumbrado agradecimiento a mis compañeros. Sin embargo, puesto que envié el manuscrito a la imprenta durante mi segundo semestre en esta institución, no quiero omitir el respeto y afecto que siento por mis colegas de Filosofía y de Clásicas. El compañerismo que he encontrado aquí, el entusiasmo de los dos departamentos por la filosofía antigua y la atmósfera de armonía y respeto mutuo en la que se han



debatido y puesto en práctica los planes de la asignatura, me han convencido de que este es un espléndido lugar para el estudio y la investigación. Deseo expresar mi especial gratitud a los dos jefes de departamento, Dan Brock y Kurt Raaflaub, por el calor con que me han acogido, su amabilidad y el estímulo de su conversación.

Los capítulos 11, 12 y 13 y el interludio II fueron presentados en las conferencias en memoria de Eunice Belgum, pronunciadas en el St. Olaf College de Northfield, Minnesota, en febrero de 1983. Eunice Belgum fue estudiante de licenciatura en St. Olaf, y becaria de posgrado conmigo en Harvard a principios de los años 70. Entre los temas que le interesaron figuran varios de los que se tratan en este libro: las concepciones griegas de la pasión y la acción, la relación entre confianza y autonomía y la conexión entre las teorías filosóficas y los ejemplos literarios. Eunice se suicidó en 1977, cuando daba clases en el William and Maru College. Al recordarla y dialogar con sus padres sobre la relación entre el contenido de las conferencias y sus esfuerzos por comprender la muerte de su hija, empecé a pensar que el vínculo que me une con los temas en que trabajo era mucho más complejo de lo que había supuesto. Como investigadora y docente, sentí que, lejos de ser pasivamente vulnerable a la fortuna, poseía recursos para desarrollar una actividad autosuficiente. Se me ocurrió preguntarme si el hecho de escribir sobre la belleza de la vulnerabilidad humana no sería, paradójicamente, una manera de volverse menos vulnerable y dominar mejor los elementos incontrolados de la vida. Quiero dedicar esos capítulos a los padres de Eunice, Joe y Esther Belgum. Al lector (a mí misma), dejó planteada la cuestión de qué tipo de acto ético es la redacción de este libro.

Después de un período tan prolongado, el número de mecanógrafos a los que debo agradecer su habilidad y dedicación es muy superior al acostumbrado. Quiero dar las gracias a Cathy Charest, Peg Griffin, Lisa Lang, Susan Linder, Leslie Milne, Jan Scherer, Jane Trahan y Martha Yager. Paula Morgan confeccionó la bibliografía, ordenando una enorme cantidad de referencias. Russ Landau merece todo mi agradecimiento y mis elogios por la preparación de los dos índices. A mis editores, Jeremy Mynott y Pauline Hire, les agradezco su inteligencia y comprensión poco comunes.

Providence, Rhode Island

Martha C. Nussbaum  
Febrero de 1985

Diversas partes de este libro han sido publicadas anteriormente:

El capítulo 2 apareció en *Ethics*, 95 (1985), págs. 233-67; una versión abreviada se publicó en un volumen en memoria de Victor Goldschmidt compilado por J. Brunshwig y C. Imbert (París, 1984). Algunas partes del capítulo 4 se recogen en mi trabajo «Plato on commensurability and desire», *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumen*, 58 (1984), págs. 55-80. Una versión anterior del capítulo 6, con el título «The speech of Alcibiades: a reading of Plato's Symposium», fue publicada en *Philosophy and Literature*, 3 (1975), págs. 131-72. Del capítulo 7 existe

también una versión anterior titulada «“This story isnt true”: poetry, goodness, and understanding in Plato’s Phaedrus», en J. Moravcsik y P. Temko, comps. *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (Totowa, Nueva Jersey, 1982), págs. 79-124. Una versión resumida del capítulo 8 puede encontrarse en M. Schofield y M. Nussbaum, comps. *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy in Honor of G. E. L. Owen* (Cambridge, 1982), págs. 267-93. Una versión más antigua del capítulo 9 se publicó bajo el título «The “common explanation” of animal motion», en P. Moraux y J. Wiesner, comps. *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum* (Berlín, 1983), págs. 116-56.

## Abreviaturas con que se designan revistas y obras de referencia

<i>AGP</i>	Archiv für Geschichte der Philosophie
<i>AJP</i>	American Journal of Philology
<i>CJ</i>	Classical Journal
<i>CP</i>	Classical Philology
<i>CQ</i>	Classical Quarterly
<i>CR</i>	Classical Review
<i>GR</i>	Greece and Rome
<i>GRBS</i>	Greek, Roman and Byzantine Studies
<i>HSCP</i>	Harvard Studies in Classical Philology
<i>JHP</i>	Journal of the History of Philosophy
<i>JHS</i>	Journal of Hellenic Studies
<i>JP</i>	Journal of Philosophy
<i>LSJ</i>	A Greek-English Lexicon, compilado por H. C. Liddell y R. Scott, revisado por H. S. Jones, con suplemento, Oxford, 1968
Mus Helv	<i>Museum Helveticum</i>
<i>NLH</i>	<i>New Literary History</i>
<i>NYRB</i>	<i>New York Review of Books</i>
<i>OSAP</i>	<i>Oxford Studies in Ancient Philosophy</i>
<i>PAPA</i>	<i>Proceedings of the American Philosophical Association</i>
<i>PAS</i>	<i>Proceedings of the Aristotelian Society</i>
<i>PASS</i>	<i>Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume</i>
<i>PBA</i>	<i>Proceedings of the British Academy</i>
<i>PCPS</i>	<i>Proceedings of the Cambridge Philological Society</i>
<i>Phil Lit</i>	<i>Philosophy and Literature</i>
<i>PPA</i>	<i>Philosophy and Public Affairs</i>
<i>PR</i>	<i>Philosophical Review</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des études anciennes</i>
<i>RM</i>	<i>Review of Metaphysics</i>
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
<i>YCS</i>	<i>Yale Classical Studies</i>

## Fortuna y ética

«Pero la excelencia humana crece como una vid, nutrida del fresco rocío y alzada al húmedo cielo entre los hombres sabios y justos»<sup>1</sup>. Píndaro presenta de esta forma un problema que se encuentra en el núcleo del pensamiento griego sobre la vida buena. Es un poeta que ha dedicado su existencia a escribir odas líricas en alabanza de la excelencia humana. Esta trayectoria presupone, tanto por parte del autor como de sus lectores y oyentes, la idea de que la excelencia de una persona buena le es propia, pudiéndoselo pedir cuentas de su posesión y de su ejercicio<sup>2</sup>. Inmediatamente antes de los versos que acabamos de citar, el poeta ruega que se le conceda morir como ha vivido, es decir, como alguien que «alabó lo digno de elogio y sembró la acusación contra los malvados». Su «pero», que podría haberse traducido igualmente por «y», continúa y matiza esta plegaria. La excelencia de la persona buena es como la planta joven: crece en el mundo débil y quebradiza, en necesidad constante de alimento exterior<sup>3</sup>. Para desarrollarse bien, la vid debe proceder de una

<sup>1</sup> Píndaro, *Nemea*, VIII, 40-2; las citas siguientes son de las líneas 39 y 42-4. «Vid aparece en virtud de una corrección de Bury, hoy día aceptada ampliamente, aunque no por todos los estudiosos; el texto sin corregir decía «cree como un árbol. La cuestión no afecta a mi argumento. Sobre la *areté*, o excelencia, véase más adelante, pág. 33.

<sup>2</sup> Las convenciones del epinicio han sido objeto de estudio en la obra ya clásica de Elroy Bundy *Studia Pindarica* (Berkeley, 1962), que transformó la crítica de Píndaro mostrando la medida en que la convención compartida, y no el hecho autobiográfico idiosincrásico, es la que modela la autopresentación del poeta y otros rasgos de su práctica. Sobre estos desarrollos de la crítica, véase H. Lloyd-Jones, «Modern interpretation of Pindar», *JHS* 95 (1973), págs. 109-37; para una interesante introducción al poeta y a la crítica sobre él, véase H. Lloyd-Jones, «Pindar, Lecture on a Master Mind», *PBA* (1982), págs. 139-163. Dos estudios recientes sobre la tradición del epinicio y el lugar que ocupa Píndaro en ella son los de M. R. Lefkowitz, *The Victory Ode* (Park Ridge, Nueva Jersey, 1976) y K. Crotty, *Song and Action* (Baltimore, 1982).

<sup>3</sup> El símil de la planta es tradicional; véanse, por ejemplo, *Himno Homérico a Démeter*, 237-41, e *Iliada*, XVIII, 54-60, 437-41, sobre el desarrollo del héroe. Veremos otras apariciones posteriores del símil en los capítulos 3, 4, 6, 7 y 13. Para un interesante estudio sobre su relación con la lamentación, que apoya nuestra idea de que la planta connota una excelencia específicamente moral y vulnerable, véase G. Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimore, 1979), págs. 181 y ss. Nagy ofrece una explicación muy perspicaz del desarrollo, en la tradición poética antigua, de una concepción de la excelencia humana inalcanzable para un ser autosuficiente y carente de necesidades. (En mi artículo «*Psyche* in Heraclitus», II, *Phronesis*, 17 [1972], págs. 153-70, estudio los trabajos anteriores de Nagy y atribuyo a Heráclito la afirmación de un contraste entre la excelencia autosuficiente de los dioses y la excelencia necesitada de los

buena cepa. Pero además necesita, para mantenerse sana y perfecta, una meteorología favorable (rocío y lluvias suaves, ausencia de heladas repentinas y de vientos fuertes), y la dedicación de cuidadores solícitos e inteligentes. Lo mismo sucede con los seres humanos. Hemos de nacer con las aptitudes adecuadas, vivir en circunstancias naturales y sociales favorables, relacionarnos con otros seres humanos que nos brinden ayuda y no sufrir desastres inesperados. El poema prosigue con los siguientes versos: «Necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quienes amamos: sobre todo el infortunio, aunque también el gozo busca unos ojos en los que confiar.» También aquí nuestra exposición a la fortuna y nuestro sentido del valor nos hacen depender de algo que existe fuera de nosotros: la primera, porque sufrimos penalidades y podemos necesitar algo que sólo otros están en condiciones de ofrecernos; el segundo, porque aun cuando no tengamos necesidad de la *ayuda* de amigos y seres queridos, el amor y la amistad nos importan en sí mismos. Incluso el gozo del poeta es incompleto sin la vaga dicha de verlo confirmado en otra mirada en cuya comprensión, buena voluntad y sinceridad se puede confiar. Ese gozo es como el cazador al acecho de una presa siempre esquiva<sup>4</sup>. Gran parte del poema versa sobre la envidia y el modo

seres humanos vulnerables.) Para otros datos relacionados con las concepciones tradicionales sobre la «situación humana» en la poesía griega antigua, véase J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago, 1975), especialmente las páginas 60-6 y 85-8. Una utilización más peyorativa de la imagen de la planta por parte de Aristóteles se comenta más adelante (capítulos 8 y 11). También Platón (*Timeo* 90a) insiste en que no somos plantas terrenales, sino celestiales. Algunos textos al respecto de Platón y Aristóteles los comenta E. N. Lee en «Hoist with his own petard», en Lee, *Exegesis*. Para otro uso del símil de la planta en el poema, véanse la línea 12 (*éblasten*, el niño brota) y la línea 28 (*phytythéis*, la salud puede ser «plantada y cuidada» con la ayuda de un dios).

<sup>4</sup> Esto parece ser lo que implica aquí el verbo *masteyéi*: compárese con el *Agamenón* de Esquilo (1093-4) y el comentario que sobre el pasaje hace E. Fraenkel, *Aeschylus: Agamemnon* (Oxford, 1950). El término parece significar en general, «buscar», «acechar», «seguir la pista de». En el pasaje de Esquilo, Clitemnestra es comparada explícitamente a un perro de caza que sigue el rastro de la sangre; la frase siguiente, *masteyéi d'ón aneyrésí phónom*, la traduce Fraenkel por «sigue el rastro del homicidio...»; otros autores ofrecen versiones similares. Dada la relativa rareza del término es difícil saber si su sola presencia implica la idea de cazar o seguir un rastro. Al menos podemos inferir del pasaje de Esquilo que esta acepción se consideraba particularmente adecuada para el tipo de búsqueda intensa y ansiosa que efectúa un perro. La frase *en ómmasi théstai pistón*, que sigue al verbo, es difícil y presenta múltiples ambigüedades. Literalmente puede traducirse «situar para uno mismo lo digno de confianza en los ojos». A su vez, esto puede interpretarse al menos de cuatro modos: 1) depositar la confianza (situar lo digno de confianza para uno mismo) en los ojos de alguien (el amigo); 2) situar algo o alguien digno de confianza (el amigo) ante los propios ojos; 3) hacer visible (poner ante los ojos) algo seguro o digno de confianza (¿tal vez el poema?); 4) establecer un vínculo o hacer una promesa dignos de confianza ante los ojos de la gente. En resumen, no podemos determinar si los ojos en cuestión son los de la persona, los del amigo o los del grupo; tampoco sabemos si *to pistón* es el amigo, el poema, una promesa concreta o la cualidad de merecer la confianza en abstracto. He elegido para la traducción la primera interpretación, preferida también y justificada adecuadamente por Farnell (*The Works of Pindar* [Londres, 1932]); cada una de las versiones restantes tiene sus propios e influyentes defensores. No pretendo eliminar de un modo arbitrario la ambigüedad de una frase sugerente, pues parte de dicha ambigüedad es sin duda deliberada. Sin embargo, pienso que la primera y segunda versiones se ajustan mejor en algunos aspectos al contexto del poema que la tercera y la cuarta. Todo el pasaje se relaciona con la amistad personal y el vínculo de la confianza que une a dos amigos. El sentido general ha de ser: «Necesitamos a los amigos amados especialmente en las dificultades (o en el trabajo); pero debemos también confiar en ellos en los tiempos felices (o compartir con ellos nuestra alegría por la victoria, como con alguien en quien confiamos). No puedo hacer esto en el caso presente, pues Megas ha muerto y no puedo devolverle la vida. Mi deseo de compartir esta alegría es vano y vacío. Pero al menos puedo escribir este poema...» Las interpretaciones primera y segun-

en que la mentira puede corromper el mundo. El amigo en quien confía y a quien invoca el poeta ha muerto, se encuentra más allá del alcance de sus versos. Todas estas necesidades de cosas que, como humanos, escapan a nuestro control, no sólo se relacionan con sentimientos de felicidad o de satisfacción. Aquello que lo externo nutre e incluso contribuye a constituir es la excelencia o el valor mismo del hombre.

Próxima al final del poema, entre la expresión del deseo de morir elogiando el bien y la invocación al amigo muerto, la imagen de la vid ilustra un hondo problema que afecta a la situación del poeta, que, por otro lado, es también la nuestra. Se trata de la mezcla entre lo que nos es propio y lo que corresponde al mundo, entre la ambición y la vulnerabilidad, entre el hacer y el ser hecho, mezcla que se da en esta vida y en toda vida humana. Con ello se plantea la cuestión de las creencias que sustentan la práctica ética. ¿Cómo puede Píndaro ser un poeta que elogia el valor humano si éste no es más que una planta necesitada de lluvia y riego? Se invita, pues, al lector a examinar la idea que tiene formada de sí mismo. ¿En qué medida *podemos* distinguir entre lo que cabe atribuir al mundo y lo que corresponde al ser humano en la valoración de una vida? Por otra parte, ¿hasta qué punto *debemos* insistir en semejantes distinciones, si de hecho vamos a seguir elogiando el valor humano como hasta ahora? Y, por último, ¿podríamos mejorar esta situación sometiendo a nuestro dominio las cosas más importantes, como los éxitos personales, la política y el amor?

El problema se torna más complejo si se considera otra sugerencia de la imagen poética, a saber, que la peculiar belleza de la excelencia *humana* reside justamente en su vulnerabilidad. La delicadeza de una planta no es la dureza deslumbrante de una gema. Aquí parecen coexistir dos tipos de valor, tal vez incompatibles. Quizá la belleza del verdadero amor humano tampoco sea del mismo tipo que la belleza del amor que puede suscitarse entre los dioses inmortales; es decir, el primero no sólo se distinguiría del segundo por su brevedad. El húmedo cielo que cubre a los mortales y restringe sus posibilidades confiere al mismo tiempo a su medio un esplendor fugaz que, sospechamos, se halla ausente del universo divino. (Un poeta posterior hablará de la frescura húmeda, «rociada» del joven Ganimedes secándose tras el baño como de una belleza y una sexualidad *perdidas* desde el momento en que el dios enamora-

da se ajustan a este significado general; la primera parece algo más adecuada porque *en ómasi* significa más habitualmente «dentro» que «ante» los ojos; pero puesto que existen algunos precedentes de la segunda interpretación, no podemos tomar una decisión definitiva. El comentarista establece una comparación con el *Ion* de Eurípides (732) donde se dice *es ommat' eynou phótos emblépein glýky*, «contemplar la dulzura en los ojos de una persona bien dispuesta», mostrando que entiende el pasaje en el primer sentido. La tercera versión (al menos tal como el profesor Lloyd-Jones me la ha transmitido de manera informal) que hace del poema una muestra de amistad, no me parece demasiado convincente, pues no esperamos que el poeta diga que sus esperanzas se han visto frustradas por la muerte de Megas. Si la esperanza *en ómmasi théstai pistón* se frustra, no puede ser la esperanza de escribir el poema. El poema se presenta, no como el cumplimiento de esta esperanza (pienso que ello es importante para la concepción de Píndaro de la magnitud y la importancia ética de la pérdida de la amistad), sino como un sustituto o consuelo tras el término de la amistad y el cambio de la confianza por la muerte. Con relación a la cuarta versión, no veo claro en absoluto qué promesa tienen en mente sus defensores, tampoco he descubierto paralelos convincentes de *théstai pistón* en este sentido. Una última razón para preferir la primera versión radica en la idea que transmite de que es en los ojos donde se asienta la confianza entre los amigos. Esta idea, omnipresente y hondamente enraizada en el pensamiento griego, que comentaremos con más detalle aportando otros ejemplos en los capítulos 3 y 13, es muy adecuada para la alusión de Píndaro en este contexto, ya que enriquece el sentido del poema.



do le concedió la inmortalidad, condenando así su propia pasión)<sup>5</sup>. En el poema de Píndaro, y de modo omnipresente en la tradición poética griega, la excelencia humana es considerada algo necesitado por naturaleza, de modo que jamás podrá ser invulnerable y conservar al mismo tiempo su belleza distintiva. (El héroe Odiseo prefiere el amor mortal de una mujer destinada a envejecer al inmutable esplendor de Calipso)<sup>6</sup>. Las contingencias que hacen problemático el elogio son también, de algún modo todavía poco claro, constitutivas de aquello merecedor de nuestras alabanzas.

Si esta imagen pasiva de la vid se nos antoja incompatible con determinadas aspiraciones que albergamos respecto de nosotros mismos en cuanto agentes humanos (y es probable que los destinatarios griegos del poema pensarán lo mismo), nos queda el consuelo de que, hasta ahora, Píndaro parece haber olvidado algo. Con independencia de cuánto se asemejen los seres humanos a formas de vida inferiores, somos sin duda diferentes en un aspecto crucial: la razón. Podemos deliberar y elegir, elaborar un plan y jerarquizar nuestras metas, decidir activamente qué cosas tienen valor y en qué grado. Todo esto debe de servir para algo. Aunque no puede negarse que, en gran parte, somos seres necesitados, confusos, incontrolados, enraizados en la tierra e indefensos bajo la lluvia, hay en nosotros algo puro y puramente activo, que podemos llamar «divino, inmortal, inteligible, unitario, indisoluble e invariable»<sup>7</sup>. Parece que este elemento racional podría gobernar y guiar el resto de nuestra persona, salvándonos así de vivir a merced de la fortuna.

Esta esperanza espléndida y equívoca fue una de las preocupaciones centrales del pensamiento griego en torno al bien humano. Por una parte, un sentido fundamental de la pasividad de los seres humanos y de su humanidad en el mundo de la naturaleza y, por otra, una respuesta de horror y cólera ante dicha pasividad, coexistían uno al lado de la otra, alentando la creencia de que la actividad racional podía salvar la vida humana y, así, hacerla digna de ser vivida. De la necesidad de una vida digna de ser vivida se ocuparon la mayoría de los pensadores griegos, concepto este último en el que englobamos tanto a los que tradicionalmente han sido llamados filósofos como a otros que, por lo general, reciben un título distinto (por ejemplo, poetas, dramaturgos o historiadores). Parece que fue sobre todo dicha necesidad la que impulsó a los fundadores de la filosofía humana y ética hacia la búsqueda de un arte nuevo superador de las opiniones y prácticas ordinarias; la tradición filosófica griega nunca olvidó el problema de la realización del buen vivir, ni siquiera en sus investigaciones metafísicas y científicas.

Pero en el reverso de esta búsqueda de la autosuficiencia, complicando y limitando el intento de desterrar la contingencia de la vida humana, hubo siempre un vívido sentido de la especial belleza que atesora lo contingente y mudable, un amor al riesgo y a la vulnerabilidad de la humanidad empírica que se expresa en numerosos relatos sobre dioses enamorados de mortales. Para cualquier pensador profundo, el problema de la salvación de la vida se transforma así en la delicada y compleja cuestión sobre el bien humano: ¿cómo puede éste ser sólidamente bueno y, al mismo

<sup>5</sup> Eurípides, *Mujeres troyanas*, 820 y ss. Gamínedes reaparecerá como ejemplo de excelencia vulnerable y específicamente humana en el *Fedro* de Platón (cfr. cap. 7).

<sup>6</sup> *Odisea*, 214-20.

<sup>7</sup> Platón, *Fedón*, 80b.

tiempo, bellamente humano? Para todos los pensadores que estudiaremos aquí, era manifiesto que la vida buena de los mortales debe, en cierto grado y sentido, ser autosuficiente e inmune a los ataques de la fortuna. ¿Hasta dónde una vida humana puede y debe hacerse autosuficiente, qué papel desempeña la razón en la búsqueda de dicha autosuficiencia y qué tipo de autosuficiencia es el adecuado para una vida humana racional? Estos interrogantes no sólo suscitaron la cuestión general de quiénes pensamos que somos y dónde (bajo qué cielo) deseamos vivir, sino que entraron a formar parte de ella.

El presente libro es un análisis de la aspiración a la autosuficiencia racional en el pensamiento ético griego; dicha aspiración puede caracterizarse como el deseo de poner a salvo de la fortuna el bien de la vida humana mediante el poder de la razón. Utilizaré el término «fortuna» de un modo no definido de modo estricto pero, según espero, perfectamente inteligible, próximo al sentido en que los griegos hablaban de la *tyché*<sup>8</sup>. No me refiero, cuando hablo de la fortuna, a que los acontecimientos en cuestión sean azarosos o incausados. Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente *le sucede*, en oposición a lo que hace\*. En general, eliminar la fortuna de la vida humana equivaldría a poner esa vida, o al menos sus aspectos más importantes, bajo el dominio del agente (o de los elementos que componen su ser que él identifica consigo mismo), suprimiendo la dependencia de lo exterior que aparece reflejada en el símil de la planta. De este modo, plantearé una doble pregunta: ¿con qué grado de intervención de la fortuna en nuestra vida creen estos pensadores griegos que podemos vivir humanamente? ¿Con qué grado *debemos* vivir para que nuestra vida sea la mejor y más valiosa desde el punto de vista humano?

La cuestión, como he señalado, ya fue crucial para los griegos, y reviste también gran importancia para nosotros. Sin embargo, no en todas las épocas históricas ha sido considerada un verdadero problema. La enorme influencia ejercida por la ética kantiana\*\* sobre nuestra cultura intelectual ha sumido en un largo olvido el signifi-

<sup>8</sup> Para un examen más detenido de la noción de *tyché* en el pensamiento preplatónico y de la antítesis entre la *tyche* y la *téchne* racional, véase el cap. 4 y la bibliografía citada allí.

\* N. del T.: Nussbaum, preocupada por los aspectos sexistas del lenguaje, introduce aquí una nota en la que expone las reglas que se propone seguir para contrarrestar el predominio que la lengua inglesa otorga al uso del género masculino. He optado por omitir dicha nota, que sólo es significativa en el contexto morfosintáctico del inglés, y, por mi parte, ceñirme en lo posible a las recomendaciones dadas en el mismo sentido por instituciones como el Instituto de la Mujer. Este es el motivo de que en la traducción aparezcan, por ejemplo, «persona(s)» o «ser humano» con una frecuencia tal vez inhabitual en castellano. (El problema de que las fuentes griegas suelen hablar también de «hombres» lo solventa Nussbaum señalando que el término es perfectamente intercambiable con «ser humano» o «persona» sin desvirtuar el significado a efectos de los temas tratados.)

\*\* Existen, por supuesto, otras concepciones posclásicas que han influido significativamente en la valoración de estas cuestiones: nos referimos, por ejemplo, a las ideas estoicas y cristianas sobre la provi-dencia divina y a la perspectiva cristiana sobre la relación entre la bondad humana y la gracia. Si me centro en la influencia de Kant es porque, como mostraré más adelante (especialmente en los capítulos 2, 11, 12 y 13 y en el interludio II), las perspectivas kantianas han afectado profundamente a la crítica de estos textos griegos; esa influencia omnipresente en nuestra época, constituye el mayor obstáculo para una adecuada valoración de la importancia de dichos textos. Excepto en el capítulo 2, donde comento las concepciones de Kant sobre el conflicto de obligaciones, hablaré de los «kantianos» y de la «influencia de Kant» en lugar de referirme a las posturas expresadas directamente por este autor, normalmente más complejas y sutiles que las de sus seguidores.

cado real de estas cuestiones dentro de la ética griega. A menudo se afirma que el modo en que los griegos planteaban los problemas del agente y la contingencia es primitivo o erróneo. En efecto, el kantiano piensa que existe un ámbito que es totalmente inmune a los asaltos de la fortuna: el del valor moral. Con independencia de lo que pueda ocurrir en el mundo exterior, el valor moral de la voluntad buena no queda afectado. Es más, existe una nítida distinción entre el valor moral y cualquier otro tipo de valor, y aquél es infinitamente más importante que todos los demás. De admitirse esta tesis, una investigación como la nuestra sólo serviría para descubrir falsas creencias sobre los problemas importantes y creencias verdaderas sobre cuestiones triviales. Mostraría que los pensadores griegos sostenían la concepción errónea y primitiva de que el valor moral es vulnerable a la fortuna y, por otra parte, que estaban en lo cierto al creer en la vulnerabilidad de los restantes valores (pero esto último tiene relativamente poca importancia). Finalmente, en el proceso se pondría de manifiesto el carácter primitivo de un pensamiento ético que ni siquiera intentó distinguir con claridad el valor moral de los demás valores. Cuando las tesis kantianas y la importancia de la distinción moral-no moral\* se toman como punto de partida para un estudio sobre las concepciones de los griegos<sup>9</sup>, éstos no salen muy bien parados. Hay algo insólito en el mundo en que se angustian ante la contingencia lamentándose ante un conflicto práctico insoluble y arrepintiéndose después, ponderando los riesgos del amor y la amistad, calibrando el valor de la pasión frente a sus excesos destructivos. Es como si la causa de sus dificultades radicase en no haber adivinado lo que Kant descubrió, en no haber reparado en lo que sabe cualquier kantiano.

Ahora bien, si evitamos aproximarnos a estos textos utilizando un enfoque que ni siquiera permite ver los problemas que plantean, difícilmente podremos dejar de sentir la fuerza de sus interrogantes<sup>10</sup>. Comenzaré mis reflexiones desde una postura bastante común, la de quien piensa que los problemas suscitados por la oda de

\* Aquí intentaré evitar, no sólo la diferenciación moral-no moral, sino todas sus versiones y su aplicación al razonamiento y al conflicto prácticos. En los textos griegos no existe semejante distinción. Se comienza con la pregunta general «¿cómo debemos vivir?» y se considera que todos los valores humanos son elementos constitutivos de la vida buena; no se supone la existencia de ningún grupo de valores al que pueda atribuirse *prima facie* un carácter supremo. Pienso que este planteamiento responde adecuadamente al modo en que procede de hecho nuestro razonamiento práctico intuitivo y recupera ciertos aspectos de nuestra vida práctica que suelen perderse en las obras en que se parte de la distinción moral-no moral, con independencia de cómo se entienda ésta. En el capítulo 2 presentaré algunas versiones de la distinción y mostraré por qué son inadecuadas como base para nuestro estudio. El que en los próximos capítulos se hable sobre la justicia, la obligación civil y los deberes religiosos tiene por objeto convencer a los partidarios de la distinción de que nuestros argumentos sobre la fragilidad son aplicables también a valores que, en la mayoría de las versiones de dicha distinción, serían considerados valores morales esenciales.

<sup>9</sup> Como, por ejemplo, en los influyentes trabajos de A. W. H. Adkins, especialmente en *Merit*; el autor comienza afirmando (pág. 2) que «hoy todos somos kantianos» y utiliza los supuestos del filósofo alemán tanto en la exégesis como en la valoración. He criticado la metodología de Adkins en Nussbaum, «Consequences», págs. 25-53. Para otras críticas interesantes, véanse Lloyd-Jones, *JZ*; A. A. Long, «Morals and values in Homer», *JHS*, 90 (1970), págs. 121-39; K. J. Dover, «The portrayal of moral evaluation in Greek poetry», *JHS*, 103 (1983), págs. 35-48.

<sup>10</sup> Dos artículos recientes que ponen en cuestión cada uno a su manera las concepciones kantianas con respecto a la fortuna son B. A. O. Williams, «Moral luck», *PASS*, 50 (1956), reimpreso en Williams, *ML*, págs. 20-39, y Thomas Nagel, «Moral luck», *PASS*, 50 (1976), reimpreso en *Moral Questions* [Cambridge, 1979], págs. 24-38. Las concepciones de Williams sobre el pensamiento ético griego en estas materias se examinan en el presente capítulo (págs. 47-49) y en el capítulo 2 (pág. 59).

Píndaro podrán ser cualquier cosa menos insólitos, y difícilmente puede entender que alguna vez hayan dejado de ser considerados auténticos problemas; soy un agente, pero también un ser pasivo como la planta; gran parte de lo que no he hecho me hace acreedor al elogio o la censura; debo elegir continuamente entre bienes opuestos y aparentemente inconmensurables, y las circunstancias pueden forzarme a adoptar un curso de acción en el que no podré evitar traicionar algo o actuar mal; un hecho que simplemente me sucede, sin mi consentimiento, puede transformar mi vida; tan problemático es confiar el propio bien a los amigos, al amante o a la patria, como intentar vivir bien prescindiendo de ellos. No creo que dichos problemas sean sólo el alimento que nutre la tragedia; pienso que forman parte de los hechos cotidianos de la razón práctica.

Por otro lado, también parece imposible e inhumano no sentir la fuerza de la concepción platónica de un ser autosuficiente y puramente racional, limpio de las «algas» y «conchas» de la pasión, de «las muchas cosas térreas y silvestres que se le han adherido por todas partes»<sup>11</sup>, libre de las limitaciones contingentes que ahogan su poder. Platón nos muestra a Glaucón, un representante de la aristocracia, descubriendo en sí mismo, mediante la conversación con Sócrates, un intenso amor por la actividad pura y estable del razonamiento matemático, amor que la exige denigrar gran parte de lo que antes había apreciado. Al leer los diálogos de Platón y sentirnos fascinados por ellos, probablemente se nos evidencia una aspiración a la pureza y a la libertad frente a la fortuna que también forma parte de nuestra humanidad más profunda, aspiración que se mantiene en tensión constante con nuestras percepciones empíricas. Ahora bien, si dicha tensión no es una experiencia meramente particular, sino un dato de la historia natural de los seres humanos, entonces el buen razonamiento práctico sobre la autosuficiencia precisará un investigación que examine ambas concepciones y determine el valor de cada una.

Nos proponemos investigar el papel de la fortuna en el ámbito de la excelencia humana\* y de las actividades relacionadas con ella, dejando de lado las innumerables formas en que afecta al mero contentamiento o bienestar psicológico\*\*. Nuestra tarea se desarrollará en torno a tres cuestiones básicas. La primera se relaciona con la

<sup>11</sup> *República*, 612a.

\* La excelencia (*areté*) debe entenderse aquí en sentido amplio, sin que se presuponga ninguna selección de un grupo especial de virtudes morales; hasta ahora hemos considerado todos los atributos de las personas por los cuales éstas viven y actúan bien, es decir, se hacen merecedoras de alabanza. Así pues, como mínimo, la excelencia comprende, por una parte, lo que Aristóteles llama las 'excelencias del carácter' (conjunto no equivalente a las 'virtudes morales', pese a que ésta sea la traducción más común (cfr. el capítulo 11) y, por otra, lo que el filósofo de Estagira denominaría las «excelencias del intelecto».

\*\* La interpretación de algunos de los textos que examinaremos en los capítulos siguientes podría quedar oscurecida en este punto como resultado de la traducción del término *eudaimonia* por 'felicidad'. Debido especialmente al legado kantiano y utilitarista de nuestra filosofía moral, tradiciones ambas en las que 'felicidad' se entiende como un sentimiento de satisfacción o placer, y, como consecuencia, por otra parte, de la idea de que la felicidad es el supremo bien (lo que, por definición, hace que se valoren los estados psicológicos por encima de las actividades), dicha traducción provoca confusiones graves. Para los griegos, *eudaimonia* significa algo parecido a 'el vivir una vida buena para un ser humano'; o, como ha señalado un autor reciente (John Cooper), 'florecimiento humano'. Aristóteles nos dice que, en el discurso ordinario, el término equivale a 'vivir y actuar bien'. Para la mayoría de los griegos, *eudaimonia* es algo esencialmente activo, con relación a lo cual los comportamientos dignos de elogio no son sólo medios, sino partes constitutivas. Cabría en lo posible que un griego afirmara que *eudaimonia* equivale a

función que desempeñan en la vida humana las actividades y relaciones que, por su propia naturaleza, son especialmente vulnerables al cambio y la mudanza. ¿En qué medida debe un plan racional de vida contener elementos como la amistad, el amor, la actividad política o el apego a las posesiones, todos los cuales, siendo en sí vulnerables, exponen a los avatares de la fortuna a quien fía su bien en ellos? Sin embargo, cabe pensar que estos «bienes externos» pueden formar parte de la vida excelente, no sólo como medios instrumentales necesarios, sino, suponiendo que los valoremos lo bastante, como fines en sí mismos; en tal caso, su falta contingente privaría a la persona, no sólo de ciertos recursos, sino de un valor intrínseco y, en parte, de la posibilidad de vivir bien. ¿Es su vulnerabilidad razón suficiente para no valorarlos ni admitirlos en un plan racional de vida?

En estrecha conexión con este problema sobre los constitutivos de la vida buena se plantea una segunda cuestión que concierne a sus relaciones mutuas. ¿Coexisten de forma armónica o bien es posible, en circunstancias ajenas al actuar del agente, que generen exigencias encontradas que puedan ir en perjuicio de la bondad de la vida de éste? Si un agente asigna valor intrínseco a más de una actividad, existe siempre el riesgo de que surjan situaciones que le exijan cursos de acción incompatibles; la carencia se convierte entonces en una necesidad natural. Cuanto más rico sea mi sistema de valores\*, más expuesto estaré a tal posibilidad; no obstante, una vida planeada para excluir dicho riesgo puede empobrecerse gravemente. Este problema se relaciona de varias formas con el anterior. En efecto, una vida estructurada sobre actividades que el agente pueda siempre llevar a cabo al margen de las circunstancias contiene menores probabilidades de conflicto; a su vez, la estrategias de la razón para hacer mínimo el conflicto reducen significativamente (como veremos más adelante) la fragilidad de algunos valores importantes considerados en sí mismos.

un estado de placer; en la medida en que esto fuese así, la actividad no formaría parte del concepto. Pero incluso en este caso debemos tener en cuenta que muchos pensadores griegos concebían el placer más como algo activo que como algo estático (cfr. cap. 5); así pues, la mencionada equiparación entre *eudaimonia* y placer no significaría lo mismo que, por ejemplo, en el utilitarismo. La idea de que la *eudaimonia* consiste en un *estado* placentero no es convencional ni aparentemente intuitiva dentro de la tradición griega (cfr. cap. 4). Una concepción muy extendida en la antigua Grecia fue la adoptada por Aristóteles: la *eudaimonia* consiste en la actividad acorde con la(s) excelencia(s). Desde este punto de vista, el objeto de nuestra indagación estaría constituido por los modos en que la fortuna afecta, por una parte, a la *eudaimonia* y, por otra, a las excelencias que le sirven de base. Cuando sea importante para la claridad de la exposición, dejaremos el término griego sin traducir.

También pasaré por alto en el análisis otro aspecto de la cuestión sobre la excelencia: el papel de los factores que confieren al agente, sin control por su parte, las facultades iniciales necesarias para vivir bien humanamente. Me limitaré a suponer, como se hace en los textos, que la respuesta a dicho problema no excluye el plantamiento de las cuestiones objeto de nuestro estudio.

\* Cualquiera que tenga dudas sobre la pertinencia de usar el término «valor» cuando se trata de textos griegos de temática moral, se tranquilizará, o al menos así lo espero, a medida que avancemos en nuestro análisis y se evidencie por qué esta noción es apropiada para traducir determinados términos éticos de la lengua griega. No existe en ese idioma ninguna palabra cuya única traducción adecuada sea siempre «valor»; sin embargo, esta última es con frecuencia la mejor solución para ciertos usos de *'agathón'*, 'bien', y especialmente de *'kalón'*, 'bello' o 'intrínsecamente bueno'<sup>12</sup>. Otras frases conexas son 'lo que es digno de elogio' (*áxion*), 'lo que merece ser elegido' (*hairétón*), y diversas locuciones verbales que incluyen los sustantivos «elección» y «estimación» en sus dos sentidos.

<sup>12</sup> Sobre el concepto de *kalón*, véase el cap. 6, pág. 250.

Hasta ahora hemos hablado de lo que cabría denominar «contingencia externa»<sup>13</sup> (o las mudanzas de la fortuna que afectan al agente tanto desde el mundo como desde su propio sistema de valores, en la medida en que este último le vincula con el exterior). Aquí se situará nuestro principal foco de atención. Pero hemos de considerar también un tercer problema, que concierna a la relación entre la autosuficiencia y las partes menos gobernables de la estructura interna del ser humano. En particular, la presencia de los dos primeros problemas nos lleva a interrogarnos por el valor ético de las llamadas «partes irracionales del alma»: los apetitos, los sentimientos y las pasiones. En efecto, nuestra naturaleza corporal y sensible, nuestras pasiones y nuestra sexualidad actúan como poderosos vínculos que nos atan al mundo del riesgo y la mudanza. Las actividades relacionadas con los deseos del cuerpo no sólo ilustran la variabilidad e inestabilidad de la articulación interna de este último; también nos empujan hacia el mundo de los objetos perecederos y nos ligan a él, colocándonos ante el riesgo de la pérdida y el conflicto. El agente que valore positivamente las actividades relacionadas con los apetitos y pasiones dependerá por ello mismo del universo exterior, de ciertos recursos y de otras personas, para poder actuar bien. Por otra parte, estos apegos «irracionales» suponen un acentuado peligro de conflicto práctico y, en consecuencia, de fracaso contingente en la aspiración a la vida buena. Ahora bien, aun cuando las actividades pasionales no se consideren valiosas en sí mismas, las pasiones pueden seguir constituyendo fuentes de perturbación, trastornando la planificación racional del agente desde el exterior, deformando su juicio y tiñendo sus acciones de debilidad e inconstancia. Alimentarlas de cualquier modo equivale a exponerse uno mismo al riesgo del desorden o la «locura»<sup>14</sup>. Por tanto, debemos plantearnos dos cuestiones: en primer lugar, si una reestructuración del ser humano, una transformación o supresión de determinadas partes de nosotros mismos, podría conducir a un control racional y una autosuficiencia mayores; en segundo lugar, si cabría considerar esta la forma adecuada de autosuficiencia para una vida humana racional.

Como es manifiesto, plantear cualquiera de las tres cuestiones que hemos señalado exige también una reflexión en torno a la razón humana. Si se presume que la razón, y la filosofía como arte de la razón, van a salvar o transformar nuestras vidas, hemos de preguntarnos en qué consiste esa parte de nosotros, cómo actúa para ordenar una vida y cómo se relaciona con el sentimiento, la pasión y la percepción. De forma característica y con bastante acierto, los griegos relacionaban estrechamente las cuestiones éticas que acabamos de formular con los problemas de los métodos, posibilidades y límites de la razón. En efecto, sabían intuitivamente que algunos proyectos de vida autosuficiente eran cuestionables, ya que exigían ir más allá de los límites del conocimiento humano; por otra parte, eran conscientes de que muchos de los intentos de aventurarse en el razonamiento metafísico o científico más allá de dichos límites se debían a motivos éticos de dudosa honorabilidad, motivos relacionados con la intolerancia, la seguridad y el poder. Los límites del conocer humano circunscriben el conocimiento y el discurso éticos; y un tema importante dentro del

<sup>13</sup> Esta terminología es utilizada por Williams en *ML*. Aunque hace tiempo que empleo las expresiones «contingencia interna» y «contingencia externa», y he llegado a considerarlas naturales, es probable que las escuchase por vez primera en un seminario dirigido por este investigador en la Universidad de Harvard en 1973.

<sup>14</sup> Sobre la locura (*mania*) y la concepción platónica de su función en la vida buena, véase el cap. 7.



discurso moral debe ser la determinación de una actitud humana correcta frente a ellos. Por ambas razones, consideramos que en nuestra investigación ética debemos referirnos a determinados problemas relativos a los primeros principios, la verdad y las exigencias del discurso.

En este libro se presentará, por regla general en orden histórico, una secuencia de reflexiones interrelacionadas sobre estos problemas tal como aparecen en las obras de los tres grandes poetas trágicos, de Platón y de Aristóteles. En lugar de realizar una descripción sistemática de lo que cada uno de los grandes pensadores griegos ha dicho al respecto, he optado por estudiar en detalle una serie de textos que juzgo representativos e importantes<sup>15</sup>. A tal fin, comenzaré describiendo el modo en que se explora esta problemática en diferentes tragedias del siglo V, en las cuales resalta el papel irreductible de la forma en la conformación de la vida humana y su valor; después me referiré al heroico intento emprendido por Platón en los diálogos intermedios para salvar la vida humana haciéndola inmune a la fortuna; finalmente, comentaré el retorno aristotélico a muchas de las instituciones y valores de la tragedia mediante la articulación de una concepción de la racionalidad práctica tendente a un tipo de autosuficiencia propiamente humano. Sin embargo, esta estructura simple se vuelve más compleja cuando, como es el caso de nuestra investigación, las obras objeto de estudio contienen más de una postura sobre el problema considerado. Es característico de la tragedia mostrar la lucha entre la ambición de trascender lo meramente humano y el reconocimiento de la ruina que ello acarrea. Tampoco los diálogos de Platón se limitan a defender una concepción ética revisionista; antes al contrario, este filósofo utiliza la forma dialogada para mostrarnos una confrontación de posturas y poner de manifiesto la pérdida que puede entrañar cualquier «solución». Por otra parte, pienso que en un momento dado, concretamente en el *Fedro*, Platón elabora una crítica explícita del modo en que es concebida la oposición de las distintas posturas en los diálogos precedentes. En fin, el método enunciado por Aristóteles consiste en trabajar sobre posturas encontradas, ponderándolas y respondiendo en consonancia; sin embargo, tampoco esta «solución» se encuentra libre de tensiones internas. Todo ello significa que, aunque nuestra explicación adoptará una cierta dirección general, el movimiento entre la ambición y el retorno, entre las trascendencia y la aceptación, se pone también de relieve en casi todos los apartados en que se divide el libro.

En los capítulos 2 y 3 abandonaré la concepción que se desarrolla en tres tragedias sobre la vulnerabilidad del ser humano a la fortuna, prestando especial atención al problema del conflicto contingente de valores. (Sin embargo, la reflexión sobre

<sup>15</sup> Mi investigación no llega hasta el helenismo, en el que las cuestiones de la autosuficiencia y la inmunidad a la fortuna revistieron enorme importancia, y los problemas del libre albedrío relacionados con ellas se aproximan más a los planteamientos modernos. En primer lugar, contrariamente a la mayor parte de los escritos que conocemos de la época helenística, los textos antiguos se han conservado en su integridad; esto permite plantear cuestiones sobre la relación entre contenidos y estilos que difícilmente podrían abordarse con simples fragmentos. En segundo lugar, uno de los rasgos más llamativos de buena parte de la ética helenística es que se da por sentado que la inmunidad del individuo a la fortuna es un fin ético valioso, incluso *el fin ético por excelencia*. Ello significa que la discusión que más me interesa en estos momentos, la relativa al valor de la autosuficiencia —ya sea individual o comunitaria— aparece con menos frecuencia. No obstante, en mi intención comentar los textos helenísticos en las *Martin Classical Lectures* que tendrán lugar en el *Oberlin College* en 1986.

dicho problema conduce al examen de la fragilidad de algunos valores en sí mismos, ya que los valores que más a menudo generan conflictos se cuentan también entre los más vulnerables). Especialmente en el capítulo 2 intentaré mostrar el modo en que la aplicación de un planteamiento kantiano a los problemas relacionados con la fortuna ha dificultado la comprensión contemporánea de los textos griegos; a este respecto veremos que la caracterización esquiliana de dichos problemas constituye una alternativa más que convincente a las concepciones de la órbita kantiana. En el capítulo 3, donde amplío estas reflexiones sobre casos concretos de conflicto práctico, estudio la aspiración a una planificación del curso completo de la vida que reduzca al mínimo el riesgo de que dicho conflicto se produzca. En mi interpretación de la *Antígona* de Sófocles distingo varias formas de esta aspiración. Examinó también la caracterización que se hace en la obra de los valores como plurales e inconmensurables y su crítica a la ambición humana de dominar la fortuna simplificando los propios compromisos valorativos. Al mismo tiempo, intento mostrar la continuidad subyacente entre Esquilo y Sófocles en lo relativo a estos problemas.

En el capítulo 4, dedicado a Platón, sostengo que la idea propuesta en el *Protágoras* de una ciencia del razonamiento práctico es, por una parte, una respuesta a los mismos problemas que preocuparon a los trágicos y, por otra, un desarrollo de las estratagemas para derrotar a la fortuna prefiguradas en las obras dramáticas. Este capítulo reviste gran importancia, no sólo porque muestra una continuidad entre las motivaciones de Platón y las de la tradición literaria, sino también porque revela las interrelaciones existentes entre nuestros tres problemas, ilustrando el modo en que la aplicación de un plan para poner remedio a la inconmensurabilidad entre valores y suprimir el conflicto confiere a éstos mayor estabilidad. Por otro lado, al modificar la naturaleza de nuestros apegos, dicho plan transforma las pasiones, es decir, las fuentes de desorden interior. En los capítulos 5 y 6 se comenta el desarrollo platónico de estas ideas en los diálogos del período medio: *Fedón*, *República* y *Banquete*. (En el primer interludio se plantean algunas cuestiones sobre la forma dialogada como alternativa al drama trágico, indicándose de qué modo la elección de esta forma literaria se vincula estrechamente con ciertos contenidos éticos analizados por Platón.) El capítulo 5 considera la defensa, desplegada en el *Fedón* y la *República*, de una vida de contemplación autosuficiente, en la cual las actividades inestables y sus objetos carecen de valor intrínseco. En el capítulo 6 se estudia la exposición que se hace en el *Banquete* de estos temas con referencia al amor personal. A pesar de que el punto focal de estos capítulos lo constituye el problema de la vulnerabilidad de los valores tomados aisladamente, la cuestión del conflicto entre valores sigue de alguna manera presente; su pertinencia para las argumentaciones expuestas en la *República* se comenta al final del capítulo 5.

El capítulo 6 muestra el grado en que la interpretación platónica del amor se relaciona con la belleza de la fragilidad humana, aun cuando el autor proponga abandonar esa belleza por otra más permanente. De este modo, sirve de preparación para el capítulo 7, donde se intenta demostrar que el *Fedro* pone en cuestión y modifica la concepción del valor que Platón defendía con anterioridad. Pienso que el *Fedro* otorga un lugar destacado en la vida buena a las relaciones apasionadas entre individuos (frágiles por su propia naturaleza), a la vez como medios instrumentales y como componentes intrínsecamente valiosos. En este marco, intento valorar la autocrítica elaborada por Platón y su nuevo planteamiento sobre el bien humano.

La parte dedicada a Aristóteles comienza con un examen de su método filosófico; ello es necesario porque la relación que establece Aristóteles entre la teoría filosófica y las opiniones humanas ordinarias desempeña un papel importante en su tratamiento de los problemas éticos. En el capítulo 9 se analiza la explicación aristotélica del movimiento y la acción «voluntarios» y se plantea la cuestión de qué relación debe existir entre nuestros movimientos y los sucesos del mundo para poder guiar adecuadamente hacia éstos nuestras actitudes y prácticas éticas. En el capítulo 10 se expone la racionalidad práctica en que se basa Aristóteles para proponer su concepción antiplatónica de la autosuficiencia humana, y se consideran el punto de partida y los métodos característicos de los juicios éticos buenos según dicho autor. El citado capítulo es, pues, un contrapunto a la epistemología platónica del valor examinada en el capítulo 5; veremos que la epistemología de Aristóteles se relaciona con una explicación diferente del contenido del valor humano. Consideraremos de nuevo el ideal platónico de una ciencia ética descrito en el capítulo 4, intentando comprender el sentido de las palabras de Aristóteles cuando afirma que el razonamiento práctico no es ni debe ser científico. Los capítulos 11 y 12 abordan la fragilidad de los componentes de la vida humana buena. En ellos se consideran, por una parte, las formas en que la vida buena propuesta por Aristóteles es vulnerable a los acontecimientos exteriores y, por otra, el modo en que este filósofo afirma que una vida así vulnerable es, no obstante, la mejor. En el capítulo 11 se analiza la vulnerabilidad de la actividad humana buena en general; en el capítulo siguiente se consideran dos casos concretos de dicha actividad, como son la política y el amor interpersonal. En ambos capítulos se estudia también la concepción aristotélica del conflicto de valores. A continuación, en el interludio II, se examinan las consecuencias de todo lo dicho para la concepción aristotélica de la función de la tragedia y las pasiones trágicas en el aprendizaje humano. Con el capítulo 13 retornamos a la tragedia del siglo V con una lectura de la *Hécuba* de Eurípides, obra en la que se muestra que incluso el carácter bueno es vulnerable a la corrupción provocada por las mudanzas de la fortuna. Aunque las tesis expuestas en este capítulo están basadas exclusivamente en textos del siglo V, su situación al final del libro contribuye a poner de relieve la continuidad existente entre la propuesta de Aristóteles y la tradición trágica, a la cual la Estaginta otorga gran importancia.

La teoría ética en que me baso para llevar a cabo la presente investigación filosófica articulada sobre la exégesis de textos históricos puede considerarse más o menos aristotélica, es decir, se aproxima a la concepción examinada y defendida en el capítulo 8<sup>16</sup>. En ella se sostiene que la teorización ética se realiza mediante un diálogo reflexivo entre las intuiciones y creencias del interlocutor o lector y una serie de concepciones éticas complejas, que se proponen para su estudio. (En opinión de Aristóteles, lo ideal sería considerar las opiniones tanto de «los sabios» como de «la mayoría».) Semejante investigación no puede iniciarse hasta que los interlocutores o lectores se hayan convertido en cierto tipo de personas, pues su objetivo es explicar los valores y juicios de individuos que han determinado previamente sus apegos e

<sup>16</sup> Dicha teoría ha sido utilizada y defendida, con referencia a Aristóteles, tanto por Sidgwick (*Methods of Ethics* [7.<sup>a</sup> edición, Londres, 1907], véase especialmente el prefacio a la 6.<sup>a</sup> edición) como por J. Rawls (*A Theory of Justice* [Cambridge, Massachusetts, 1971], págs. 46-53). En el capítulo 4 se consideran las tesis de Sidgwick sobre la relación entre la teoría ética y las opiniones ordinarias, diferentes en aspectos importantes de las de Aristóteles.

intuiciones<sup>17</sup>; estos últimos constituyen, en definitiva, el material de la investigación. Sin embargo, el resultado no debe ser una mera repetición de las concepciones del lector tal como éste las formularía en un principio. En efecto, Aristóteles subraya (tal como hizo Sócrates antes que él) que la mayoría de las personas, cuando se les pide una generalización, realizan afirmaciones que no hacen justicia a la complejidad y el contenido de sus verdaderas opiniones. Necesitan, pues, descubrir lo que realmente piensan\*. Cuando, mediante la reflexión y el diálogo con los demás, hayan llegado a un ajuste armonioso de sus opiniones individual y colectivamente, se habrá alcanzado la verdad ética según entiende Aristóteles la verdad en general: verdad antropocéntrica, pero no relativista. (En la práctica, la búsqueda raras veces llega a su término o es lo bastante completa; así pues, el resultado será sólo el mejor candidato actual a la verdad.) Para pasar de la opinión a la teoría, a menudo se considera útil trabajar con los textos, orientando al interlocutor en la elucidación y valoración de la postura compleja de otra persona (o, mejor, de varias posturas distintas) sobre un problema determinado. Ello permite un cierto distanciamiento con respecto a los propios prejuicios teóricos. Además, si la selección de textos es lo bastante cuidadosa podremos confiar en haber examinado las principales posibilidades.

Dado que los textos griegos, pese a su variedad, contienen sólo algunas de las posturas éticas posibles, y puesto que, por otra parte, algunos planteamientos importantes, sobre todo los elaborados por Kant, no se estudian aquí con el detenimiento que merecen, la tarea que nos proponemos no es sino una pequeña parte del proyecto aristotélico, de dimensiones mucho más vastas. En las páginas siguientes se pone de manifiesto que las conclusiones de esta investigación ejercen sobre mí un considerable atractivo. Pienso que se aproximan a la verdad ética tal como la entiende Aristóteles. Sin embargo, no afirmo que dichas conclusiones representen la culminación de un proyecto aristotélico en el pleno sentido de la palabra.

Si mi método es aristotélico, ¿no sesgará toda mi investigación, guiándola hacia un término más o menos inevitable? Si existe, como parece probable, una conexión no accidental entre los métodos de Aristóteles y sus resultados, ¿no estoy confesando por anticipado que me dirijo a idénticas conclusiones? El problema es profundo. El método aristotélico declara hacer justicia a todas las concepciones y opiniones que se le oponen, incluido el platonismo. Sin embargo, Platón no valora especialmente este tipo de ecuanimidad. Afirma, en primer lugar, que sólo unas pocas personas están en condiciones de dedicarse seriamente a la reflexión y la decisión éticas; a los demás, simplemente debe decirse lo que deben hacer. El punto de partida desde el que se elaboran los juicios correctos se encuentra muy alejado de la situación del ser humano corriente. En segundo lugar, este filósofo sostiene

<sup>17</sup> EN, 1905a3 y ss., 1095b3 y ss.

\* Tanto Aristóteles como Sócrates piensan que la articulación óptima del sistema de creencias interno de cada persona sería compartida por todo individuo capaz de buscar seriamente la verdad. En efecto, ambos piensan que los mayores obstáculos para el acuerdo colectivo radican en deficiencias de juicio y de reflexión; si se nos conduce a cada uno a través de los mejores procedimientos de la elección práctica, terminaremos coincidiendo en lo más importante, tanto en la ética como en la ciencia. Pienso que esta postura es correcta en lo sustancial. Aunque no la defenderé directamente en estas páginas, confío en que los ejemplos que aportaré y la consideración de otros aspectos del método aristotélico pondrán de manifiesto su validez. Las dificultades derivadas del desacuerdo en torno a «los mejores procedimientos de la elección práctica» y el peligro del círculo vicioso que generan se examinan en los capítulos 5 y 10.

que determinadas posturas éticas, por ejemplo, algunas concepciones de la tragedia, resultan tan nocivas para el alma que nadie debe tomarlas en consideración en una ciudad bien organizada. Así, un método tan respetuoso y ecuánime con tantas cosas y personas, que recurre «la mayoría» para refrendar sus ideas, las cuales sitúa al lado de las de los poetas trágicos, tal vez no pueda hacer justicia, después de todo, a las tesis de Platón.

Sin embargo, mi compromiso con el modo de proceder aristotélico es muy profundo, tanto como el que más pueda caracterizar mi actividad; posiblemente, no sería capaz de escribir o enseñar de ninguna otra manera. Por otra parte, en el capítulo 8 presento una defensa del método que no es circular, o al menos no totalmente; en otro lugar (capítulo 10) sostengo que la circularidad que resta es fructífera y posee aspectos interesantes; en fin, en el capítulo 5 intento demostrar que Platón comparte más las preocupaciones metodológicas de Aristóteles de lo que parece desprenderse de esta sinopsis introductoria. Por el momento, sólo puedo invitar al lector a que vigile el modo en que mi método influye en mis resultados en las sucesivas fases de mi estudio. Así, el desafío del platonismo al método aristotélico podrá valorarse en mayor medida desde sus propias coordenadas, y se entenderá mejor su conexión con las propias conclusiones platónicas.

Existe una diferencia muy clara entre la manera en que algunos filósofos modernos, por ejemplo Sidgwick y Rawls, han llevado a cabo sus investigaciones éticas de inspiración aristotélica y el método que me propongo seguir aquí. Esa diferencia radica en mi decisión de consultar determinados textos, en concreto cuatro tragedias que tradicionalmente no se consideran obras de «filosofía», sino «literarias». Por lo general, se piensa que ambos tipos de textos tienen poco en común y tratan las cuestiones éticas de maneras muy diferentes<sup>18</sup>. Sin embargo, los griegos estaban muy lejos de compartir esta opinión<sup>19</sup>. Para ellos existían las vidas humanas y sus problemas, y por otra parte, diversos géneros en prosa y verso en cuyo marco se podía reflexionar sobre tales asuntos. De hecho, los poetas épicos y trágicos eran tenidos por pensadores éticos de importancia fundamental y maestros de Grecia; nadie juzgaba sus obras menos serias, menos consagradas a la verdad que los tratados especulativos en prosa de historiadores y filósofos. Para Platón, los poetas no eran colegas de otro departamento que perseguían fines distintos, sino peligrosos contrincantes. Su propia creación de una forma de escribir que consideramos «filosófica» se relaciona con determinadas ideas sobre la vida buena y el alma buena; cometeríamos una grave injusticia con sus argumentos contra la tragedia si diéramos por sentada la distinción entre filosofía y literatura y supusiéramos sin más que es posible prescindir de las obras literarias en una investigación que busca la verdad ética. En el interludio I comentaremos el ataque lanzado por Platón contra la tragedia, y volveremos a insistir sobre estas cuestiones en otros lugares, en especial los

<sup>18</sup> Para un interesante ejemplo, véase «Philosophy and literature: dialogue with Iris Murdoch», en B. Magee, comp. *Men of Ideas* (Nueva York, 1978): «Estas dos ramas del conocimiento tiene metas y estilos tan diferentes que pienso que deberían mantenerse separadas una de la otra.»

<sup>19</sup> Véase el interludio I; también los caps. 6 y 7 y el interludio II; para otros textos de la autora relacionadas con este tema, véase Nussbaum, «Crystals», en un número de *NLH* dedicado a la relación entre la literatura y la filosofía moral; y Nussbaum, «Fictions» (basado en una conferencia sobre el estilo pronunciada en Harvard en marzo de 1982).

capítulos 2, 3 y 7 y el interludio II. Sin embargo, conviene puntualizar desde ahora algunos extremos sobre la importancia de las obras literarias en nuestra investigación. (No se debe pensar que con ello aceptamos la distinción misma; nos limitamos a utilizar la forma convencional de agrupar los textos, sin suscribirla.) Probablemente no haga falta convencer al filólogo o al lector de obras literarias griegas de que éstas aspiraban con toda seriedad a la verdad y al conocimiento. Pero quien se acerca a dichos textos desde la perspectiva de la tradición filosófica occidental (en especial la anglonorteamericana) no puede evitar hacerse una serie de preguntas: ¿Por qué una indagación sobre las concepciones en torno a un problema ético ha de considerar los poemas dramáticos en lugar de limitarse a las obras de filósofos reconocidos? ¿Por qué en un libro cuyo discurso se vincula expresamente al aristotelismo de Sidgwick y Rawls se toman en consideración unos escritos que ninguno de los autores aludidos ha tenido en cuenta en sus análisis de la tradición ética? ¿No se podría prescindir de dichos textos?

En primer lugar, incluso si nuestro objetivo fuese sólo describir el pensamiento de Platón y Aristóteles acerca de los problemas que nos ocupan, no podríamos eludir el examen de la reflexión ética propia de la poesía, en la que hunde sus raíces la obra de ambos autores y que les sirve para definirse ellos mismos. En particular, nada se me ha hecho más evidente en la elaboración de este libro que la importancia de considerar el pensamiento platónico una respuesta a esa compleja tradición cultural, a sus problemas y sus preocupaciones. Por otra parte, la escritura de Platón es una alusión continua al contexto poético, tanto en su elección de imágenes como en los relatos que contiene y en su estilo literario, hasta el punto de que el significado de muchos de sus aspectos importantes se nos escaparía si no tuviésemos en cuenta dicho contexto.

Ahora bien, mi propósito al estudiar las tragedias no es sólo instrumental, es decir, un medio para comprender mejor la obra platónica. Tampoco pretendo limitarme a registrar un fondo de pensamiento popular contra el que se perfilaría la búsqueda de la verdad emprendida por los filósofos<sup>20</sup>. En cualquier caso, mi método aristotélico haría del estudio de ese pensamiento popular un factor más pertinente para la búsqueda de la verdad de lo que piensan muchos historiadores de la moral popular griega. Pero un estudio histórico sistemático y exhaustivo de una cultura cuya moral subsiste en su mayor parte sólo en textos de elevada calidad literaria presenta enormes problemas y supera con mucho las pretensiones de este libro. Así pues, intentaré estudiar las obras de los poetas trágicos como lo hizo Platón, esto es,

<sup>20</sup> Algunos estudios sobre la «moral popular» parten del supuesto de que los contenidos textuales pueden utilizarse directamente como prueba de las opiniones de las personas corrientes. Desde un punto de vista metodológico, el más ingenuo de los autores de esta corriente es sin duda Adkins, quien utiliza versos aislados, al margen de su contexto dramático, como testimonio de las opiniones ordinarias. En *Popular Ethics in Ancient Greece* (Stanford, 1962), L. Pearson al menos juzga digna de examen toda la acción del drama, preguntándose cómo se oponen las posturas expresadas por los personajes. Dover, en *GPM*, utiliza con más cautela los textos. En *JZ*, Lloyd-Jones critica certeramente a los autores que obvian el estudio de la compleja estructura literaria de una obra cuando se preguntan por el enfoque o enfoques morales que expresa; ofrece, asimismo, numerosos ejemplos de interpretaciones textuales que no violentan de ese modo la integridad interna de las obras. Uno de los resultados del método que aplica (el cual se verá corroborado en nuestro estudio sobre la tragedia y sobre Aristóteles) es la existencia de una continuidad y una constancia del pensamiento ético griego mucho más acentuadas de lo que puede poner de manifiesto el planteamiento de Adkins.

considerándolas una reflexión ética por derecho propio que incorpora, tanto en sus contenidos como en su forma, una visión de excelencia humana. En otras palabras, a pesar de que me referiré a la relación de dichas obras con el pensamiento de «la mayoría» —cuando tal cosa pueda de algún modo determinarse— en general las consideraré creaciones de los «sabios», hacia las que una cultura volvía su mirada en busca de inspiración. Intentaré justificar este método con dos tipos de argumentos. El primero concierne al valor de estos textos para el estudio de las cuestiones éticas que me interesan aquí; el segundo pone de manifiesto la utilidad del estudio de dichos textos para la investigación de todo problema ético.

Los poemas gráficos, en virtud tanto de sus temas como de su función social, suelen abordar problemas sobre el ser humano y la fortuna que un texto filosófico puede omitir o evitar. Al contener relatos que han servido para que toda una cultura reflexione sobre la situación del ser humano y mostrar las experiencias de personajes complejos, no es fácil que oculten la vulnerabilidad de la vida frente a la fortuna, el carácter mudable de nuestras circunstancias y pasiones o la existencia de conflictos entre nuestros compromisos<sup>21</sup>. Sin embargo, la obra filosófica habitual en nuestra tradición, tan distante de la biografía de personajes concretos, puede perder de vista todas esas facetas en su búsqueda de consideraciones sistemáticas y de mayor pureza. El fenómeno es corriente, tanto en la tradición griega como en la nuestra. Para ilustrarlo, en el próximo capítulo yuxtapondré las reflexiones de dos tragedias griegas sobre el conflicto práctico con las soluciones que se proponen al respecto en varios textos filosóficos modernos, cuya influencia ha venido a sumarse a la platónica para distanciar a muchos pensadores de los planteamientos trágicos. Ello nos ayudará a comprender más claramente los dramas en cuestión y nos proporcionará un motivo para volver nuestra mirada a la tragedia. Si pretendemos examinar diversas concepciones sobre el conflicto práctico y si la tragedia, por su propia naturaleza, ofrece un planteamiento característico, tendremos ya una razón, no sólo para sospechar de las fronteras interdisciplinarias convencionales, sino también para juzgar que la poesía trágica debe formar parte de la investigación ética.

Dicha razón, sin embargo, sigue sin ser suficiente. Para reflexionar sobre la fortuna partiendo de contenidos complejos y concretos podría bastar el empleo, en el seno de un discurso filosófico tradicional, de *ejemplos* tomados de la poesía trágica o del mito<sup>22</sup>. Debemos, pues, añadir algo para justificar nuestra decisión de leer las obras trágicas en su integridad y estudiarlas en toda su complejidad poética. La cuestión es si en su carácter mismo de poemas complejos radica alguna posible contribución a nuestro estudio. La respuesta debe buscarse en los capítulos siguientes. Sin embargo, provisionalmente podemos afirmar que un drama trágico en su integridad, a diferencia de un ejemplo filosófico en que se utilice un relato similar, puede con-

<sup>21</sup> Un brillante y esclarecedor estudio del modo en que la tragedia griega, con su trasfondo ritual, trata los problemas asociados con la vulnerabilidad y el carácter moral del ser humano es el de W. Burkert «Greek tragedy and sacrificial ritual», *GRBS*, 7 (1966), págs. 87-121; comentaremos algunos aspectos de este artículo en el capítulo 2. La frase final resume el pensamiento de Burkert con respecto a la importancia de la citada relación de fondo con el sacrificio ritual: «La existencia humana frente a la muerte: este es el núcleo medular de la tragedia» (pág. 121).

<sup>22</sup> Aunque esto no podría afirmarse si la consideración adecuada de estos elementos de nuestra naturaleza exigiera, como afirma Burkert, la materialización ante nosotros de una estructura dramático-ritual elaborada.

tener el desarrollo completo de una reflexión ética, mostrando sus raíces en una forma de vivir y anticipando sus consecuencias para una vida. Con ello, ilumina la complejidad, la indeterminación, la enorme dificultad de la deliberación humana real. Si un filósofo utilizase un resumen de la historia de Antígona como ejemplo, atraería la atención del lector sobre aquello en lo que éste debe fijarse, señalando sólo los aspectos estrictamente pertinentes para sus tesis. Por el contrario, la tragedia no estructura de antemano los problemas de sus personajes; nos los muestra en busca de los aspectos morales importantes, obligándonos a nosotros, como intérpretes, a un papel asimismo activo. Interpretar una tragedia es un asunto más complejo, menos determinado, más misterioso que valorar un ejemplo filosófico; e incluso cuando se ha concluido la interpretación, la obra no se agota, sino que permanece abierta a nuevas interpretaciones de un modo diferente al del ejemplo. Introducir textos trágicos en el núcleo de una investigación ética permite, en consecuencia, añadir al contenido de ésta un modo de ver los procedimientos y problemas de la razón difícil de transmitir por cualquier otro medio.

Sin embargo, tampoco es evidente que esto sea un argumento decisivo para justificar el uso que pretendemos dar a los poemas trágicos. Alguien podría señalar que, aun admitiendo que para una valoración de las concepciones platónica y aristotélica no baste el uso de ejemplos esquemáticos, el panorama varía por completo cuando se acude también a los datos de la experiencia de cada lector. En efecto, dicha experiencia seguramente posee la indeterminación y la complejidad exigibles a una investigación sobre nuestra relación ética con la fortuna. (Podríamos situar esta cuestión en una perspectiva histórica y preguntarnos por qué Aristóteles, además de insistir en el papel fundamental de la experiencia en la sabiduría práctica o prudencia, resaltaba la importancia de los poemas trágicos en la educación moral del ciudadano; trataremos este problema en el interludio II.) Ciertamente, una parte importante de la búsqueda de la verdad que emprendemos aquí exigirá del lector confrontar los textos con sus propias intuiciones y experiencias éticas. No obstante, el poema trágico, a diferencia de estas últimas, se encuentra a disposición de cualquier lector o espectador. Además, es un producto elaborado cuidadosamente para someter determinados temas y cuestiones a la consideración de cada uno de sus destinatarios. En consecuencia, puede fomentar el diálogo, el cual es imprescindible para la culminación del proyecto aristotélico, proyecto cuyas metas se definen en última instancia con relación a un «nosotros», es decir, a personas que desean vivir en comunidad y compartir una concepción del valor. El poema trágico dista lo bastante de la experiencia del lector o espectador individual para evitar que se coloquen en primer plano concepciones parciales e intereses particulares favorecedores de la división egoísta; al mismo tiempo (si llevamos a cabo la ardua labor histórica de determinar la medida en que participamos o no de las perplejidades de los griegos\*) puede servir como una

\* La respuesta a esta cuestión no puede darse globalmente; sólo es posible considerando casos particulares. Aquí me limitaré a expresar mi convicción de que Nietzsche estaba en lo cierto cuando afirmó que una cultura que se enfrenta a la desaparición de la fe judeocristiana comprende mejor sus propias intuiciones sobre el valor volviendo la mirada hacia los griegos. Cuando no nos empecinamos en contemplar el mundo helénico a través de la lente de las creencias cristianas, no sólo su imagen se torna más verídica; también podemos apreciar la verdad que sigue aportando a una tradición histórica de la experiencia ética como la nuestra, no desplazada ni alterada irreversiblemente por la supremacía de las enseñanzas cristianas (y kantianas). Los problemas de la vida humana que se tratan en este libro no se han



prolongación compartida de la experiencia de todos los lectores. Así pues, estimula la reflexión sobre uno mismo y facilita el debate constructivo. En suma, posee todas las ventajas que nos inducen a estudiar los textos de los «sabios», además de aquellas que nos reporta específicamente su carácter poético.

De este modo, la poesía trágica aporta a una investigación sobre la fortuna y el bien humano unos contenidos peculiares que quizá se perderían si nos limitásemos a los textos filosóficos admitidos convencionalmente; cuanto más minucioso sea nuestro estudio de la tragedia y más consideremos sus textos en toda su complejidad, mayor será dicha aportación. Ahora bien, los contenidos trágicos no son separables del estilo poético. Los griegos no consideraban, ni nosotros debemos hacerlo, que ser poeta fuese un asunto neutral desde el punto de vista ético. Las decisiones estilísticas —la elección de ciertos metros, imágenes y vocabularios— se relacionan estrechamente con una determinada concepción del bien. También nosotros hemos de ser conscientes de esta conexión. Al preguntarnos qué concepción ética nos parece más convincente hemos de interrogarnos por la forma o formas de escribir que expresan de manera más adecuada nuestra aspiración a convertirnos en seres humanamente racionales.

De aquí parte la segunda línea de nuestra argumentación. Empiezan ya a evidenciarse las razones de la imposibilidad de prescindir de la poesía en un proyecto ético de naturaleza aristotélica, incluso con independencia de las cuestiones concretas que vayan a plantearse. En el marco de la tradición filosófica anglonorteamericana, se tiende a suponer que el texto ético debe dialogar sólo con el intelecto, sin influir sobre las pasiones, los sentimientos ni las respuestas sensibles. Platón afirma expresamente que el aprendizaje ético debe separar el intelecto de las otras partes de nuestra personalidad meramente humanas; muchos otros autores han asumido esa premisa, aun sin profesar una concepción intelectualista<sup>23</sup>. Sin embargo, el diálogo que entablamos con la poesía trágica se distancia de tal planteamiento. Cuando examinamos la concepción ética incorporada en el texto trágico, nuestra actividad cognoscitiva va acompañada, en un sentido fundamental, de una respuesta emotiva. En parte descubrimos lo que pensamos sobre los acontecimientos que se nos muestran apercibiéndonos de lo que sentimos; la investigación de nuestra geografía pasional constituye un elemento importante de la actividad de conocernos a nosotros mismos. (E incluso esta sería una versión demasiado intelectualista: sostendremos que la respuesta de las pasiones puede ser a veces no sólo un *medio* para el conocimiento ético, sino una parte constitutiva del tipo óptimo de reconocimiento de la propia situación práctica)<sup>24</sup>.

A menudo se supone simplemente que esta característica de la poesía trágica en particular y de la literatura en general convierte a ambas en objetos inadecuados para una investigación ética seria. Incluso Iris Murdoch, quien se distingue entre los filó-

modificado sustancialmente a lo largo de los siglos; y si no tildamos de primitivas las soluciones griegas, descubriremos lo bien que articularon los griegos las soluciones que el ser humano ha dado siempre a estos problemas. Sin embargo, el mejor modo de apreciar este elemento de continuidad consiste en señalar cuidadosamente los aspectos en que la historia ha alterado la apariencia de los problemas.

<sup>23</sup> Sobre Platón, véanse los caps. 5-7 y el interludio I; también Nussbaum, «Fictions».

<sup>24</sup> Véanse los caps. 2, 3 y 10 y el interludio II. Sobre la relación entre esta afirmación y la *kátharsis* aristotélica, véase asimismo el interludio II.

sofos anglonorteamericanos contemporáneos por ser también una eminente escritora, afirma que el estilo filosófico, que busca la verdad y el saber y no el puro entretenimiento, debe permanecer limpio de toda seducción no intelectual:

Es evidente que hay diferencias entre los filósofos y que algunos son más «literarios» que otros; sin embargo, me siento tentada a afirmar que existe un estilo filosófico ideal caracterizado por una especial sencillez y parquedad, un estilo austero, desprendido, preocupado sólo por la verdad. El filósofo debe intentar explicarse con toda precisión, evitando la retórica y la ornamentación ociosa. Como es obvio, lo dicho no excluye necesariamente toda agudeza de ingenio o veleidad ocasional; pero cuando el filósofo se encuentra, por así decirlo, cara a cara con su problema, pienso que habla con una cierta voz clara, fría y reconocible<sup>25</sup>.

Murdoch parece postular la existencia de un estilo filosófico neutral con respecto a sus contenidos, adecuado para la investigación imparcial de cualquier idea o concepto. Supone también que dicho estilo es el de la razón simple y sin concesiones, no contaminada por los ingredientes seductores de la pasión y el sentimiento. Esta idea, dominante en nuestra tradición filosófica, se remonta por lo menos a Locke, para quien los elementos retóricos y emotivos del estilo son como una mujer: divertidos e incluso deliciosos cuando se los mantiene en su sitio, peligrosos y corruptores si se adueñan de la situación. Sin embargo, con ello olvida una cuestión sobre la naturaleza de la búsqueda de la sabiduría: ¿qué partes de la persona participan (o deben participar) en ella y cómo se relacionan entre sí? Platón, principal creador del estilo al que se refiere Murdoch, no ignoró dicha cuestión. Pensaba que la «sencillez» y la «parquedad» expresaban una concepción ética determinada, y que para hacer justicia a otra diferente debía utilizarse un estilo asimismo distinto. Si esto es así, una investigación aristotélica no puede autoproclamarse imparcial frente a todas las demás concepciones si su estilo propio, o su elección estilística de los textos, expresan en todo momento un criterio sobre la indagación racional según el que la pasión y la imaginación deben ejercer, como máximo, un papel decorativo y subsidiario. Si permitimos que estos elementos no intelectuales de nuestra personalidad intervengan en la conversación —y el modo más fácil de hacerlo es examinando textos para cuya lectura sean imprescindibles— tendremos más probabilidades de efectuar una valoración completa y equilibrada de las diferentes posturas éticas.

Al igual que cuando hablábamos del método, topamos aquí con una grave dificultad. La investigación misma es también una escritura, el autor debe decidir el modo de atraer al lector y entablar diálogo con él. Cuando escribimos sobre textos con estilos diferentes hemos de seleccionar también nosotros una manera de escribir; la escritura, al igual que la elección de los textos, influirá profundamente en la naturaleza del diálogo con el lector. El deslizamiento hacia el conocido argumento escéptico empieza a parecer tentador. Si vamos a dictaminar sobre concepciones opuestas del aprendizaje y la escritura en los textos poéticos y filosóficos, necesitaremos también un criterio para nuestro propio modo de escribir que nos permita emitir un juicio imparcial. Pero para saber qué tipo de investigación y de escritura podrían pro-

<sup>25</sup> Murdoch, «Philosophy and literature», pág. 265; Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Niditch (Oxford, 1975), libro 3, cap. 10. Sobre ambos pasajes, véase Nussbaum, «Fictions».

porcionarnos dicho criterio, antes debemos habernos decidido en favor de una de esas concepciones. Podemos desarrollar nuestra indagación en el «sobrio» estilo filosófico, o en otro más cercano a la poesía y que deje sentir su atractivo sobre más de una «parte» de la persona; o bien podemos emplear estilos diversos en distintas fases de la investigación. En todo caso, el estilo no es neutral en modo alguno, y parece que cualquier decisión esté destinada a sesgar el estudio en favor de la perspectiva de su autor.

Aceptar la exigencia de un equilibrio exacto y un arte de escribir puro, transparente y no interpretativo es una decisión fatal. Ese equilibrio y ese arte no se encuentran a nuestro alcance, ni en este libro ni tampoco en ningún tratamiento del tipo de cuestiones que nos planteamos aquí. Y, sin embargo, como señalábamos a propósito del problema del método, las pretensiones del crítico son legítimas, en la medida en que éste nos pide mayor conciencia de nuestro modo de proceder. Si queremos alcanzar un cierto grado de objetividad, no hay más remedio que intentar hacer explícitas todas las posibles fuentes de parcialidad en nuestro trabajo. Demasiadas investigaciones sobre el valor filosófico de lo literario se salen del camino correcto desde el principio cuando adoptan exclusivamente y sin ningún examen previo un estilo filosófico convencional que indica a las claras que el autor conoce por anticipado qué es la racionalidad y cómo se expresa en la escritura. Dentro de mis posibilidades como escritora, pienso que la mejor forma de afrontar el problema es intentar modificar mi estilo en función de la concepción ética tratada en cada caso, procurando poner de manifiesto toda la variedad de mis reacciones ante los textos y suscitar otras similares en el lector. Sin embargo, existen ciertos límites. Confío en que mi forma de escribir sea ilustrativa en general de algunas virtudes con las que me siento más comprometida; al reflexionar sobre la forma en que escribiría, no me hice el propósito de conceder el mismo espacio a la manifestación de los contrarios de dichas virtudes, por ejemplo, la parquedad o la austeridad cautelosa del estilo. Igual que sucedía con el método, algunos compromisos son demasiado profundos para asumir una postura de neutralidad. La flexibilidad estilística del libro está limitada también por el hecho de que no escribo poesía, sino crítica reflexiva sobre obras poéticas (cfr. el interludio II). En consecuencia, mi escritura intenta permanecer fiel a aspectos como la claridad y la minuciosidad. Pese a todo lo anterior, procuraré aproximarme a las imágenes y situaciones trágicas (y a las platónicas) de modo que el lector no sólo piense, sino que sienta su fuerza. Por tanto, si a veces escribo de forma «poética» es porque he pensado que de ninguna otra manera podría hacer justicia en ese momento a los contenidos del texto y de la concepción examinada.

El lector que desee seguir el tratamiento que doy a estas cuestiones estilísticas a lo largo del libro puede consultar varios capítulos. Los capítulos 2 y 3 abordan por extenso las aportaciones de la forma y el estilo trágicos a la investigación de los problemas que nos ocupan. En el interludio I se analiza tanto la deuda positiva que contrae Platón con la tragedia como sus razones para romper con el estilo poético. El capítulo 6 prosigue esta reflexión mostrando cómo se relacionan en el *Banquete* las concepciones sobre el *eros* de los convidados con sus decisiones y criterios estilísticos. En el capítulo 7 se afirma que el cambio de postura ética que protagoniza Platón va acompañado de modificaciones de su teoría y práctica de la escritura. En ese capítulo se prosigue el estudio de la crítica explícita a los poetas por parte de

Platón iniciado en el interludio I, y se consideran las respuestas que ofrece el *Fedro* a dicha crítica. Por último, el interludio II, ya dentro de la parte dedicada a Aristóteles, vuelve sobre estas cuestiones, poniendo de manifiesto que la crítica que dirige el Estagirita a las concepciones éticas de Platón se relaciona estrechamente con su elevada consideración del estilo y la acción trágicos como fuentes de aprendizaje ético.

A continuación, anticiparemos de forma resumida algunos de los resultados concretos que hemos obtenido mediante esta yuxtaposición de los textos filosóficos con algunos de sus precedentes literarios. Para dar mayor vivacidad a nuestra exposición, compararemos dichos resultados con las conclusiones de dos estudios recientes sobre el tema. En su investigación sobre la historia de la filosofía griega<sup>26</sup>, Bernard Williams concluye el apartado sobre el pensamiento ético de Platón y Aristóteles con algunas observaciones sobre la fortuna y la autosuficiencia racional:

En otros ámbitos de la literatura griega, y sobre todo en la tragedia, el sentido de la vulnerabilidad a la fortuna se expresa de manera más profunda. En la obra trágica, las reiteradas alusiones a lo inseguro de la felicidad obtienen su fuerza del hecho de que los personajes aparecen con un grado de responsabilidad, de orgullo, de obsesión o de necesidad que los expone a un desastre de proporciones similares, desastre que, además, dichos personajes afrontan con plena conciencia. Un sentido de estas significaciones —que lo grande es frágil y lo necesario puede resultar destructivo— presente en la literatura anterior al siglo V, desaparece de la ética de los filósofos y tal vez incluso de sus mentes... La filosofía griega, en su búsqueda permanente de la autosuficiencia racional, vuelve la espalda al tipo de experiencia y de necesidad humanas de las que la literatura ofrece la más pura y rica expresión.

Si existen aspectos de la experiencia ética del mundo griego que no sólo poseen sentido para nosotros, sino un significado mayor que muchas de las cosas que tenemos más próximas, no todos se encuentran en la filosofía. Admitidas la variedad, la potencia, la imaginación y la inventiva de la creación griega del pensamiento filosófico occidental, es aún más sorprendente que nos tomemos en serio, como sin duda debemos hacer, la siguiente afirmación de Nietzsche: «Entre las más grandes características de los griegos está su incapacidad de transformar lo mejor de sí en reflexión»<sup>27</sup>.

En parte, las afirmaciones de Williams coinciden con algunos de los argumentos con los que hemos justificado la inclusión de la tragedia en nuestro estudio. No obstante, si dicho autor estuviese en lo cierto, podríamos dar por terminada nuestra investigación con los tres capítulos dedicados al drama trágico: la búsqueda de la autosuficiencia que los filósofos intentaron de un modo que Williams califica en otro lugar de «extravagante» significaría que estos pensadores no comprendieron la fuerza de los problemas trágicos ni sus valores, los cuales simplemente «desaparecieron» del ámbito de la reflexión filosófica.

<sup>26</sup> Bernard Williams, «Philosophy», en M. I. Finley, comp. *The Legacy of Greece: a New Appraisal* (Oxford, 1981), págs. 202-55. Sin embargo, el lector debe comparar este artículo con la importante obra del mismo autor *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Massachusetts, 1985), donde Williams ofrece una descripción perspicaz y fascinante de la ética filosófica griega y corrige algunos de los planteamientos que discuto aquí.

<sup>27</sup> Williams, «Philosophy», pág. 253.

Sin embargo, la continuidad entre la tragedia y la filosofía griegas en estas cuestiones es notablemente mayor de lo que supone Williams. Por una parte, encontramos en las tragedias retratos cautivadores del vehemente deseo humano de autosuficiencia racional; en su momento veremos cómo los problemas de la vulnerabilidad dieron origen a esta ambición. En segundo lugar, la búsqueda filosófica de una vida buena autosuficiente emprendida por Platón viene motivada por un agudo sentido de los problemas aludidos. Lejos de haber olvidado la concepción trágica, Platón ve tan claramente los problemas de la vulnerabilidad que sólo encuentra aceptable una solución radical. Tampoco se muestra ingenuo ante los costes que acarrea esa solución. Pienso que, en diálogos como el *Protágoras* y el *Banquete*, Platón reconoce que el logro de la autosuficiencia exige el abandono de gran parte de la vida humana y de su belleza, como por otro lado sabemos ya empíricamente. Sostendré asimismo que algunas de las obras posteriores de Platón elaboran una profunda crítica de la ambición humana de autosuficiencia; con ello prosigue la crítica de la ambición humana que encontramos en la tragedia (cfr. cap. 7, en especial n. 36). En la parte III mostraré los intentos de Aristóteles por satisfacer algunas facetas de la aspiración a la autosuficiencia evitando una pérdida trágica del valor específicamente humano. Aristóteles elabora una concepción de la autosuficiencia para una vida limitada y, con ella, una interpretación del valor humano que se relaciona estrechamente con los elementos que hallaremos en la tragedia. Retomando las palabras de Nietzsche para negarlas, nuestra conclusión deberá ser que los griegos lograron efectivamente convertir lo mejor de sí en reflexión, en todo su alcance y complejidad.

En un estudio reciente acerca de las concepciones griegas sobre la razón práctica, la perspectiva parece invertirse. En *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*<sup>28</sup>, Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne coinciden con Williams en que la filosofía griega no explica correctamente la vulnerabilidad del valor y la razón humanos ante la fortuna; señalan también que determinados ámbitos muy importantes de la vida humana están ausentes por completo de las mentes de los filósofos y se encuentran mejor caracterizados en los textos no filosóficos. Pero las semejanzas concluyen aquí. Mientras Williams piensa que la filosofía se obsesionó con la búsqueda de la autosuficiencia práctica, para Detienne y Vernant tal afirmación es aplicable justamente a la tradición extrafilosófica. En el pensamiento griego coexisten dos concepciones opuestas de la razón humana. Por una parte está la razón especulativa de los filósofos, interesada en los objetos estables y la contemplación abstracta; no necesita preocuparse por el riesgo y el dominio, ya que sus objetos poseen desde el principio una estabilidad invulnerable. De hecho, esta razón carece de todo interés práctico. (Detienne y Vernant no dicen nunca que las preocupaciones prácticas suscitaban originariamente la postura de los filósofos.) Por otra parte, está la razón práctica de las generaciones sucesivas de textos extrafilosóficos, un tipo de inteligencia versátil y llena de recursos, ocupada de los objetos mudables en un mundo de particulares concretos. La finalidad de esta clase de razón, que Detienne y Vernant vinculan a la palabra *métis* (así como a otros términos relacionados con ella, como «*dólos*» y «*téchne*»), es dominar los objetos del mundo exterior mediante astutas estratagemas. Las imágenes utilizadas para expresar dicha finalidad hacen referencia a actividades como

<sup>28</sup> París, 1974. Las concepciones de Detienne y Vernant las comento también en el capítulo 7 (n. 36) y en el capítulo 10.

cazar, tender trampas y lazos, amarrar o uncir al yugo. Tal caracterización de los objetivos de la razón extrafilosófica se parece a la meta del filósofo, según la entiende Williams: la autosuficiencia, acabar con el poder de la fortuna desencadenada. Detienne y Vernant insisten en la dificultad de alcanzar ese dominio; las imágenes de la caza, las trampas, etc., sugieren que, incluso si se obtiene, a menudo será inestable y de corta duración. Sin embargo, subrayan que, para la tradición, es el objetivo más valorado y algo inequívocamente bueno.

Las tesis que desarrollaré aquí difieren del enfoque de Detienne y Vernant en dos aspectos. En primer lugar, sostendré que la concepción platónica de la vida de la razón, incluido el hincapié en los objetos estables y altamente abstractos, es una prolongación directa de la aspiración a la autosuficiencia racional que intenta «atrapar» y «amarrar» los objetos y aspectos poco fiables del mundo y que fue tratada a menudo en los textos dramáticos antiguos. Las imágenes a las que acude Platón para ilustrar su empresa filosófica revelan que él mismo percibe dicha continuidad. Sin embargo, negaré que esta concepción de la razón sea el único modelo importante de las relaciones entre razón y fortuna en la tradición griega. Lo que omiten tanto la *métis* como la autosuficiencia platónica es una representación de la excelencia como la que se nos propone en la imagen tradicional de la *areté* como planta: un valor humano inseparable de la vulnerabilidad, una excelencia relacionada con el otro y social por naturaleza, una racionalidad cuya índole no se identifica con el intento de atrapar, sujetar y dominar, y en cuyos valores desempeñan una función de gran importancia la apertura, la receptividad y el asombro. Veremos, o así lo espero, que en cada etapa histórica la imagen de la razón como cazadora es objeto de oposición y de críticas, hallándose constreñida por las variantes de esta otra representación que nos insta a valorar justamente la vulnerabilidad que la *métis* se afana en suprimir. (Esto es lo que, en mi opinión, descubre Williams en la tragedia: el reconocimiento, no sólo del hecho de la vulnerabilidad, sino también de su valor.) En el marco de esta idea de la excelencia, el dominio de la fortuna no sólo es difícil; se considera un fin inapropiado para la vida humana (cfr. cap. 7, n. 36).

Una lista nunca sustituye a un razonamiento, y por ello analizaremos las asociaciones que se muestran a continuación en los capítulos posteriores. No obstante, puede ayudarnos a no perder de vista las imágenes en continua evolución de estas dos concepciones normativas de la racionalidad práctica humana<sup>29</sup>:

A	B
agente como cazador, trampero varón	agente como planta, niño, mujer (o con elementos del varón y la mujer)
agente puramente activo	agente tanto activo como pasivo-receptivo
fin: actividad ininterrumpida, control, eliminación del poder de lo exterior	fin: actividad y receptividad; control ponderado con un riesgo limitado; vivir bien en un mundo donde lo exterior tiene poder.

<sup>29</sup> Para una conexión entre estas imágenes, que no vamos a considerar aquí, véase *Las Leyes*, 789e, sobre la naturaleza «líquida» del niño.

A  
alma dura, impenetrable

B  
alma blanda, porosa, aunque con una estructura definida

confianza depositada sólo en lo inmutable y completamente estable

confianza depositada en lo mudable e inestable

intelecto como pura luz del sol

intelecto como agua que fluye, que se da y se recibe

vida buena en soledad

vida buena con los amigos, los seres queridos y la comunidad

Si el lector conserva en su memoria algunas de estas oposiciones\*, le resultará más fácil adquirir una visión de conjunto de los textos presentados en las sucesivas partes del libro (que muestran, entre otras cosas, lo profundamente enraizadas que están las imágenes platónicas en nuestra tradición cultural). De forma muy aproximada, mi razonamiento girará en torno a las ideas siguientes: la tragedia estructura ambas normas, A y B, criticando A con referencia al valor específicamente humano que sólo B contiene; Platón, juzgando intolerables los riesgos que entraña B, elabora una notable versión de A, que él mismo critica en un momento posterior por no tener en cuenta algunos valores humanos importantes; Aristóteles estructura y defiende una versión de B, afirmando que responde a nuestras intuiciones prácticas más profundas sobre la relación apropiada con la fortuna de un ser que se sitúa a medio camino entre los dioses y las bestias y es capaz de contemplar valores que se hallan fuera del campo de visión de unos y otras<sup>30</sup>.

\* Es importante señalar que B no es el opuesto de A; es la combinación equilibrada de los elementos destacados y cultivados en A y los que A evita y rehúye.

<sup>30</sup> Agradezco a Sissel Bok, E. D. Hirsch Jr., Barry Mazur, Hilary Putnam, Charles Segal, Nancy Sherman y Harvey Yunis sus indicaciones y sugerencias para la revisión de este capítulo.

## Parte I

### La tragedia: fragilidad y ambición

No comprenden que lo que difiere de sí mismo coincide consigo mismo: armonía de una tensión en direcciones opuestas, como la del arco o la lira... Es necesario darse cuenta de que el conflicto es común a todo y la justicia es contienda, y de que todas las cosas suceden según discordia y necesidad.

(Heráclito, DK, b51, 80)

Nos encontramos aquí con un notable fenómeno característico de la investigación filosófica: yo diría que la dificultad no reside en hallar la solución, sino en reconocer como solución algo que parece sólo un preliminar. «Ya lo hemos dicho todo. No es nada que se derive de esto, no, ¡esto mismo es la solución!»

Pienso que lo anterior se relaciona con el hecho de que esperemos una explicación, mientras que la solución de la dificultad es una descripción, si la consideramos correctamente. Si nos paramos a reflexionar sobre ella y no intentamos ir más allá. Aquí la dificultad es: detenerse.

(Wittgenstein, *Zettel*, 314)



## Esquilo y el conflicto práctico

La tragedia griega muestra a personas buenas arrastradas a la ruina como resultado de acontecimientos que no está en su mano dominar. Es una circunstancia que mueve a compasión, pero no podemos negar que se trata de un hecho corriente en la vida humana. Tampoco representa una amenaza para nuestras opiniones más arraigadas sobre el bien, ya que éste puede permanecer incólume entre las mudanzas exteriores de la fortuna. Ahora bien, hay algo más que la tragedia pone de manifiesto y que nos perturba más profundamente: vemos en ella a personas buenas realizando acciones malvadas, que, en otras circunstancias, repudiarían por su carácter y sus compromisos morales, como consecuencia de factores de cuyo origen no son responsables. En ocasiones, tales casos están mitigados por la presencia de coerción física directa o ignorancia excusable. Entonces podemos sentirnos tranquilos: el agente no ha *actuado* mal, ya sea porque no ha actuado en absoluto o porque (como Edipo) lo que *hizo* de forma intencionada no se identifica con lo que provocó inadvertidamente<sup>1</sup>. Sin embargo, las tragedias ponen también ante nuestra mirada un tercer tipo de casos mucho más difíciles de asimilar, tratándolo por extenso; nos referimos a lo que ha dado en llamarse la situación del «conflicto trágico». En ella asistimos a la realización de un acto reprobable cometido sin coerción física directa y con plena conciencia de su naturaleza por una persona cuyos compromisos y carácter morales la impulsarían normalmente a rechazarlo. La coerción se deriva de ciertas circunstancias que imposibilitan la satisfacción simultánea de dos exigencias éticas válidas. Por lo general, en la tragedia se toman muy en serio tales situaciones. Se consideran casos reales de conducta censurable que son pertinentes para valorar la vida ética del agente. En el contexto trágico, las situaciones aludidas son objeto de una consideración pormenorizada y de numerosos análisis; una y otra vez se plantea la cuestión sobre el bien personal en circunstancias tan alarmantes.

Como consecuencia de esta actitud, la tragedia griega, en especial las obras de Esquilo, ha sido tachada a menudo de primitiva desde el punto de vista ético. La crítica surge con el nacimiento mismo de la filosofía moral. Sócrates dice a Eutifrón (quien, cabría pensar, está inmerso en un problema de idéntico tipo)<sup>2</sup> que los relatos

<sup>1</sup> Sobre este caso y los problemas que plantea para una explicación de la acción, véase el cap. 9.

<sup>2</sup> El caso de Eutifrón se trata con más detalle posteriormente (págs. 60-61).

que refieren la colisión de obligaciones morales opuestas repugnan a la razón, ya que afirman una contradicción: «Con tal argumento, querido Eutifrón, lo piadoso y lo impío serían una y la misma cosa» (*Eutifrón*, 8a). Estas narraciones lógicamente incoherentes no pueden ofrecer modelos apropiados para nuestro análisis de la piedad. Puesto que la teología griega tradicional se caracteriza por permitir tales conflictos, destacando incluso la frecuencia con que se presenta —a menudo resulta difícil que un solo ser humano pueda satisfacer las demandas de divinidades tan distintas como, por ejemplo, Artemis y Afrodita y, sin embargo, estamos obligados a honrar a todos los dioses<sup>3</sup>—, lo que en realidad hace Sócrates (cfr. cap. 4) es una crítica de las antiguas deidades en nombre de la razón, aun cuando más tarde negará y se defenderá de esta acusación.

La objeción socrática ha ejercido un influjo tan amplio que muchos eminentes intérpretes de la tragedia griega están convencidos de que la formulación trágica del conflicto práctico es un ejemplo de pensamiento primitivo y prerracional. Un autor norteamericano reciente, refiriéndose a Esquilo, señala con desaprobación:

Una *dike* [obligación de justicia o derecho] puede ser y a menudo es cuestionada por otra *dike* que se le opone, en cuyo caso no es necesario que sólo una de ellas sea verdadera (o «justa»)... Esta coexistencia notablemente incoherente (para nuestro modo de pensar) de dos *dikai* válidas y opuestas dentro de un proceso general de *dike*

<sup>3</sup> Véase también el cap. 3. Las consecuencias morales de esta característica de la religión griega las interpreta Lloyd-Jones (*JZ*, 160) de manera sorprendente. Este autor llega a la siguiente conclusión: «Se infiere que, a menudo, es difícil determinar si un deseo concreto es malo, proposición que a la mayoría de los seres humanos se le ha ocurrido con ocasión de alguna experiencia vivida, pero a la cual el mono-teísmo dogmático no siempre presta atención». (Aquí sostendré que la dificultad no sólo concierne a la decisión sobre qué sea lo mejor, pues en algunos casos la decisión misma no se pone en duda.) No está claro que la visión griega del conflicto moral *se derive* de estas creencias teológicas; más bien parece que las concepciones teológica y moral expresan conjuntamente una respuesta característica al problema de la elección humana. Compárese las tesis de Lloyd-Jones con el certero tratamiento del problema por parte de J.-P. Vernant en «Tensions et ambiguïtés dans la tragédie», en Vernant y Vidal-Naquet, *MT*, 33.

Puesto que, tanto en este capítulo como en el siguiente, me referiré a conflictos generados por obligaciones de origen religioso, es importante señalar que la relación entre la esfera de la religión y la moral-práctica no era la misma en la religión olímpica que en la tradición judeo-cristiana. La distinción entre ambas esferas es mucho más dificultosa en el contexto griego. Aunque no podemos abordar a fondo la cuestión en este momento, conviene señalar que la religión olímpica no contemplaba la idea de que la autoridad divina fuese una realidad inescrutable en sí, frente a la cual debe adoptarse una fe irracional. En Grecia, la religión es, sobre todo, un sistema de prácticas que se integra con otras prácticas sociales convencionales en una totalidad y que está estructurada para resaltar la importancia de ciertas áreas de la vida moral y social consideradas fundamentales. La continuidad con el pensamiento sobre el valor en los dioses en sus modos de valorar. Los dioses son seres antropomórficos que actúan movidos por razones; por tanto, no es impío intentar comprenderlas. La fe judeo-cristiana en lo desconocido y racionalmente incomprensible difícilmente tendría cabida en la religión griega. Por otra parte, existe una divinidad protectora para cada ámbito importante de la vida humana; pocas veces estará claro (al contrario que en la tradición judeo-cristiana) si el respaldo divino añade algo importante al sentido humano profundo de la exigencia ética, o bien sólo subraya la importancia, la permanencia y la naturaleza vinculante de la obligación. (Así, el hecho de que Aristóteles reconozca sólo de pasada a las divinidades olímpicas apenas modifica su planteamiento ético.) En consecuencia, podríamos decir que la forma de las instituciones religiosas se armoniza con las creencias éticas intuitivas de los griegos, configurándose y modelándose ambas mutuamente. Véase, no obstante, cap. 13, págs. 500-506.

no debe ser identificada con nuestro concepto moral de justicia... Si equiparamos *dike* y justicia moral atribuimos a la primera un carácter más sistemático del que posee en realidad<sup>4</sup>.

Un importante crítico alemán, Albin Lesky, va todavía más lejos, y encuentra en la exposición esquiliana de estas situaciones conflictivas dos tipos de incoherencia lógica:

Si se pretende establecer una distinción lógica clara, es obvio que habrá de decirse: «Un hombre que actúa por necesidad no actúa voluntariamente». Pero la coherencia lógica obligaría a rechazar numerosos pasajes de las tragedias de Esquilo... De hecho, el obstáculo frente a cualquier intento de análisis lógico es mucho más difícil de salvar... ¿No es la campaña de Troya un justo castigo infligido en nombre del más alto dios, Zeus, que protege las leyes de la hospitalidad? Por tanto, Agamenón actúa en nombre del dios que quiere este castigo. Y, sin embargo, el precio que pagará es una culpa terrible que habrá de expiar con la muerte. No existe aquí coherencia lógica alguna<sup>5</sup>.

De este modo, se afirma que la tragedia de Esquilo incurre en un error lógico, tanto en su tratamiento de las relaciones entre la coerción y la elección como en su modo de retratar el efecto de enfrentar al agente con diversas exigencias encontradas que clausuran toda posibilidad de acción no culpable. Gagarin y Lesky (al igual que muchos otros autores) coinciden en que el pensamiento de Esquilo adolece de una confusión grave que la reflexión moderna ha dejado atrás; en consecuencia, los planteamientos esquilianos son inútiles para examinar nuestras creencias actuales sobre la bondad de la elección y nuestra concepción (supuestamente sistemática) de la obligación moral.

En las páginas que siguen pretendo analizar y valorar estas afirmaciones, intentado responder a las cuestiones siguientes: a) por qué y cómo algunas concepciones éticas modernas niegan la existencia del conflicto trágico, y b) qué influencias teóricas han llevado a determinados autores a infravalorar la reflexión trágica. Al mismo tiempo, investigaré el significado del «nosotros» del que Gagarin habla con tanta confianza; en otras palabras, intentaré determinar, por un lado, si el tipo de conflictos que venimos considerando es en verdad ajeno a nuestra vida cotidiana y, por otro, si la reflexión trágica no se adapta mejor que algunas explicaciones teóricas modernas a nuestras concepciones profundas sobre estos problemas. Así comenzaremos a esclarecer la forma en que la acción trágica y el pensamiento religioso tradicional que subyace en ella muestran la relación existente entre el bien humano y el universo del

<sup>4</sup> M. Gagarin, *Aeschylean Drama* (Berkeley, 1976). Tanto en «Le moment historique de la tragédie» (*MT*, págs. 13-17) como en «Tensions et ambiguïtés», pág. 31, J.-P. Vernant defiende tesis similares. Aunque Vernant presenta con gran intensidad y sin ninguna condescendencia la visión trágica de la colisión de obligaciones válidas (véase n. 3, *supra*), aquí parece confundir tres afirmaciones distintas: 1) que las exigencias de *dike* pueden entrar en conflicto; 2) que las exigencias de *dike* son ambiguas; 3) que las exigencias de *dike* se encuentran en proceso de cambio y pueden transformarse en sus contrarias. Me parece que sus argumentos sólo afectan a la afirmación 1).

<sup>5</sup> A. Lesky, «Decision and responsibility in the tragedy of Aeschylus», *JHS*, 86 (1966), págs. 78-85, cit. págs. 82-83. Otros autores, por ejemplo, John Jones, Denys Page y John Peradotto, sostienen posturas similares. Para una relación bibliográfica más exhaustiva, véase n. 22 *infra*.

acontecer externo. Dado que mi objetivo es investigar la relación que se establece entre lo que la tragedia pone de manifiesto y lo que nuestra intuición considera aceptable, comenzaré presentando una sinopsis de los factores que se suelen considerar pertinentes para la valoración de estos casos de conflicto. A continuación resumiré algunas de las soluciones filosóficas más importantes que se han dado al problema, soluciones cuya influencia ha determinado en gran medida la postura de los estudiosos sobre el carácter primitivo de la no-solución trágica. Por último, analizaré en detalle dos descripciones esquilianas del conflicto y sostendré que, de hecho, este enfoque poético estructura nuestras intuiciones prácticas mejor que las soluciones teóricas aludidas.

## I

Estamos examinando, pues, situaciones en las que una persona se ve forzada a elegir hacer (tener) una cosa u otra<sup>6</sup>. Dada la manera en que está constituido el mundo, esa persona no puede hacer (tener) ambas. (Por el momento aplazaremos la discusión de si con una mejor planificación se habría podido eludir la alternativa. Abordaremos este tema en el próximo capítulo.) En todo caso, la persona desea hacer (tener) las dos cosas; o, con independencia de lo que quiera de hecho, tiene alguna razón para hacer (tener) ambas. Cada una atrae con fuerza sobre sí la atención práctica del agente. Éste prevé que, con independencia de cuál sea su elección, terminará lamentando no haber adoptado la otra decisión posible. Algunas veces, cuando las preocupaciones enfrentadas del agente parecen pesar lo mismo, tomar una decisión puede resultar muy difícil. En otros casos, la persona puede ver con claridad cuál es la *mejor* elección y, sin embargo, lamentar haber desatendido otras preocupaciones importantes. En efecto, es crucial insistir desde un principio en que el problema no se reduce a la dificultad de la decisión, ya que el conflicto puede surgir también cuando ésta parece perfectamente obvia. Aristóteles habla de un capitán que arroja su carga por la borda durante una tormenta a fin de salvar su propia vida y la de quie-

<sup>6</sup> Para un debate contemporáneo sobre estas cuestiones, véanse I. Berlin, *Concepts and Categories* (Nueva York, 1978) *passim*; P. Foot, «Moral realism and moral dilemma», *JP* 80 (1983), págs. 379-98; B. van Fraassen, «Values and the heart's command», *JP* 70 (1973), págs. 15-19; R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952), en especial las págs. 50 y ss., y *Moral Thinking* (Oxford, 1981), en especial las págs. 25-64; J. Hintikka, «Deontic logic and its philosophical morals», en *Models for Modalities* (Dordrecht, 1969), págs. 184-214; E. J. Lemmon, «Moral dilemmas», *PR* 71 (1962), págs. 139-58; R. B. Marcus, «Moral dilemmas and consistency», *JP* 77 (1980), págs. 121-35; T. Nagel, «War and massacre», *PPA* 1 (1972), reimpresso en *Moral Questions* (Cambridge, 1979), págs. 53-74; W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, 1930); J. Searle, «Prima facie obligations», en *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson* (Oxford, 1980), págs. 238-59; M. Waltzer, «Political action: the problem of dirty hands», *PPA* 2 (1973), págs. 160-80; Bernard Williams, «Ethical consistency», *PASS*, 39 (1965), reimpresso en *Problems of the Self* (Cambridge, 1973), págs. 166-86, y «Conflicts of values», en *ML*, págs. 71-82. Comentaré algunas de las afirmaciones de Williams un poco más adelante. Los artículos de Marcus y Searle, publicados con posterioridad a la primera versión de este capítulo y sus lecturas públicas, no afectan a mi argumentación; discutiré las críticas de Searle relativas a la obligación *prima facie* en la nota 20. En el capítulo 3 critico la conclusión de Marcus de que la posibilidad de conflictos irreconciliables es un signo de irracionalidad en una concepción moral y política y una razón para revisarla.

nes viajan en la nave<sup>7</sup>. Una vez comprende cuál es la alternativa, ve con toda claridad *lo que* debe hacer; estaría loco si dudase mucho tiempo. Sin embargo, se siente apegado a su cargamento. Lamentará haberlo arrojado al océano, que las circunstancias le hayan obligado a elegir lo que nadie en su sano juicio haría de ordinario, desprenderse de lo que una persona normal valoraría<sup>8</sup>.

Nos encontramos, pues, ante una amplia variedad de casos en los que se produce algo parecido a un conflicto de deseos (aunque ya hemos resaltado que también nos interesan las situaciones en que el agente no desea de hecho una de las posibilidades contrapuestas); el agente quiere (tiene razones para pretender) *x* y quiere (tiene razones para pretender) *y*; sin embargo, no puede, dadas las circunstancias, tener ambas cosas. En último término, nos preguntamos si, en tales casos, no sólo se ve afectada la satisfacción psicológica del sujeto, sino el bien moral mismo: si se trata, no ya de la pérdida de algo deseado, sino de una actuación en verdad reprobable y que, como consecuencia, provoca no sólo pesar, sino algo más parecido al remordimiento.

A primera vista parece que pueden establecerse algunas distinciones pertinentes (y en las obras trágicas así se reconoce) para intentar dar respuesta a la cuestión planteada. Unas veces es necesario renunciar a una posesión, recompensa o, en general, algo externo al propio agente; otras, el objeto de la renuncia es una acción que el agente desea (tiene razones para) emprender. Hay situaciones en las cuales lo que se dirime es el abandono de uno de los proyectos deseados; otras van más allá y el curso elegido supone una acción contraria al otro proyecto o compromiso. Unas veces lo que se omite es un mero «añadido», un lujo, algo accesorio con respecto a la concepción del valor propia del agente. En otras ocasiones se trata de algo más importante, un componente esencial (o un medio necesario para su consecución) de la concepción del buen vivir de quien actúa). A veces lo que se omite es periférico, y otras es central para *nuestra* concepción de la vida buena (la visión que domina la obra teatral en su globalidad), que, a su vez, puede coincidir o no con la del agente cuyas acciones están siendo valoradas. Puede suceder que aquello a lo que se renuncia afecte negativamente sólo al propio agente; también puede ocurrir que se produzca una pérdida o daño para otras personas. En ocasiones, el objeto de la renuncia es algo a lo cual el agente no se siente vinculado por ningún compromiso ni obligación, explícitos ni implícitos; otras veces sí existen ese compromiso o esa obligación. A veces, el caso apenas tiene repercusiones más allá de sí mismo; otras, puede acarrear efectos a largo plazo que condicionarán la vida del agente o la de otros. Por último, en algunos casos las consecuencias pueden ser reparadas: en el futuro, el agente podrá deshacer lo hecho o seguir la trayectoria omitida; en otras ocasiones, sin embargo, es evidente que no existirá tal posibilidad.

<sup>7</sup> EN III, I, 1110a4 y ss. Aristóteles intenta distinguir estos casos de aquellos en que la acción es totalmente involuntaria, *akoúsios*, por razón de coacción física o ignorancia excusable. En estas situaciones, afirma el Estagirita, el origen de la acción se encuentra en el agente, quien es plenamente consciente de lo que hace. El otro caso es el del tirano que ordena al agente cometer una acción denigrante, amenazando de muerte a su familia si no obedece. Estos ejemplos se consideran más detenidamente en el capítulo 11.

<sup>8</sup> Según Aristóteles, la acción es voluntaria dadas las circunstancias, pero no en sí misma (*haplós*), ya que la persona nunca la habría realizado de mediar una situación distinta.

No afirmamos que esta relación sea formal ni exhaustiva; queremos sólo llamar la atención sobre algunas distinciones que se realizan frecuentemente. Pienso que nuestra intuición nos dice que los segundos componentes de estas alternativas agravan la situación y que, a igualdad de los restantes factores, su presencia en un conflicto hace más probable que el desarrollo de éste influya en nuestra valoración ética del agente. Todos estos atributos situacionales pueden mezclarse de muy diversa manera. Sería difícil, y probablemente un error, intentar determinar de antemano y al margen de cada caso concreto qué combinación de dichos atributos basta para considerar que el agente merece nuestra censura por su modo de proceder bajo la presión de las circunstancias. Ninguna persona razonable reprobaría al capitán del ejemplo de Aristóteles por haberse desprendido de unas posesiones reemplazables a cambio de su propia vida y la de otros seres humanos, a pesar de su obligación de proteger la carga<sup>9</sup>. No obstante, la situación varía si, para salvar su barco, arrojase al mar a su mujer y a su hijo, ya que esto último, además de ser una conducta dañina para otros, supondría una pérdida irreparable y tendría graves consecuencias para el resto de su existencia; por otra parte, afectaría directamente a lo que es, o debe ser, fundamental en su concepción de la vida buena. Pese a todo lo dicho, parece difícil, por no decir imposible, establecer un conjunto de reglas o condiciones fijas que ayuden a distinguir con precisión y de antemano dos tipos de casos perfectamente delimitados: los casos en que es correcto censurar al agente y aquellos en que no lo es.

Hasta ahora no he hablado de conflicto «moral», sino que he considerado los casos que habitualmente reciben dicha denominación en el marco de una clasificación más amplia y menos sistemática. Este proceder se relaciona con mi desconfianza general (expuesta en el capítulo 1) frente a la distinción moral-no moral. Por otra parte, las razones de dicha desconfianza se vuelven evidentes cuando vemos que el discurso sobre el «conflicto moral» ha sido utilizado en ocasiones para excluir del ámbito de la reflexión ciertas situaciones que pueden interesarnos aquí. En primer lugar, pocas veces se trasluce claramente lo que se entiende por conflicto «moral» (cfr. cap. 1). La distinción moral-no moral ha recibido tantas caracterizaciones que la expresión en sí misma no es ya explicativa. Si lo que se pretende señalar es que el caso afecta a valores relacionados con otros seres humanos o que en él intervienen los compromisos y preocupaciones más profundos del agente (o los nuestros), resultaría más claro decirlo así directamente. Estas distinciones se contemplan en nuestra enumeración intuitiva, aunque ninguna da cuenta por sí sola de todos los factores éticamente pertinentes. Por otra parte, si lo que se quiere decir es que los compromisos morales escapan al ámbito de la contingencia natural y no pueden ser afectados por los «accidentes de la madrastra naturaleza», entonces la distinción moral-no moral no será un buen punto de partida para nuestro estudio, pues justamente pre-

<sup>9</sup> Aristóteles concibe la valoración del siguiente modo: en algunos casos culparemos al agente; en otros nos compadeceremos de él, o lo culparemos en escasa medida; por último, se presentan situaciones en que podemos incluso elogiar al agente por soportar «algo degradante y doloroso para obtener nobles y grandes objetos». Desde luego, Aristóteles afirma que existen acciones que bajo ninguna circunstancia deben realizarse, por ejemplo, el matricidio. Sin embargo, al señalar una salida no culpable (el agente podría decidir morir él mismo, sin dañar a una persona, en lugar de incurrir en la mala acción), elude algunos de los problemas más espinosos que surgen en este tipo de situaciones. Véase, no obstante, el cap. 11, donde se afirma que esta concepción de la ética puede albergar una visión trágica del conflicto.

tendemos averiguar si existen compromisos y preocupaciones importantes que sean inmunes a dichos accidentes. Así entendida, la distinción parece una petición de principio.

Pero incluso resolviendo el problema del significado de la distinción moral-no moral, resta una segunda dificultad. El empleo de la distinción parece suscitar en numerosos investigadores la idea de que los casos que estudian se incluyen en una u otra de dos categorías netamente delimitadas y opuestas. Como resultado, los planteamientos de dichos autores se estructuran sobre la base de tal división. Ahora bien, nuestra lista intuitiva indica que lo que existe en la vida real es una compleja variedad de situaciones que se interrelacionan y superponen de formas que escapan a una clasificación dicotómica. Por ejemplo, si determinásemos ocho factores que pueden ser pertinentes para la descripción y valoración de los conflictos prácticos, descubriríamos que en un caso aparecen (los segundos componentes de) la primera, tercera, quinta y sexta oposiciones; en otro (los segundos componentes de) la segunda, la séptima y la octava; y así sucesivamente. No deseamos excluir esta posibilidad ni dificultar su comprensión. Pretendemos ver, y para eso es necesario poder mirar.

En un excelente artículo, muy próximo en sus temas al interés de su autor por la tragedia griega, Bernard Williams<sup>10</sup> aduce otros argumentos sobre la importancia de la distinción moral-no moral en la clasificación y descripción de los conflictos prácticos. Según afirma, los conflictos «morales» difieren de otros conflictos entre deseos en que sentimos que la exigencia moral no puede eludirse aunque desaparezca el deseo. Determinadas exigencias prácticas obligan con independencia de nuestros deseos y sentimientos. Es importante subrayar esta distinción, continúa el mismo autor, porque condiciona lo que pretendemos decir acerca de los casos de conflicto práctico.

El argumento dista de ser baladí. En realidad, lo he tenido en cuenta en mi lista al incluir en ella tanto los casos en que el agente desea seguir cursos de acción contrapuestos como aquellas otras situaciones en las que, con independencia de sus deseos, el sujeto tiene alguna razón para seguir líneas de conducta incompatibles. Por otra parte, varias de las oposiciones que he formulado (concretamente las relacionadas con la concepción de la vida buena, con el daño a terceros y con un compromiso anterior) se ajustan en parte a los planteamientos de Williams. De este modo, no es evidente que *necesitemos* la dicotomía para un estudio como el que intentamos emprender. De hecho, puede incluso resultar engañosa cuando se consideran ciertos casos de conflicto por los que el propio Williams se muestra interesado. En efecto, en algunos trabajos recientes, este autor utiliza su caracterización de la obligación ética para describir la fuerza de otras preocupaciones prácticas que difícilmente alguien calificaría de «morales»<sup>11</sup>. Por ejemplo, las exigencias de una búsqueda intelectual o de una relación pasional con otra persona pueden ser experimentadas como vinculantes por el sujeto, con independencia de sus deseos reales; sin embargo, la dicotomía nos hace pensar que tales casos no son verdaderamente importantes. Por

<sup>10</sup> «Ethical consistency». Véase n. 6 *supra*.

<sup>11</sup> En *ML*, págs. 20-39, Williams pone seriamente en duda la idea de que las obligaciones morales sean las únicas a las que un agente puede y debe atribuir el más alto valor práctico. Si esto es así, debemos preguntarnos qué caracterización de lo moral está utilizando; a juzgar por los ejemplos que propone, parece que sería una caracterización por la materia: las obligaciones morales son las que acarrear beneficio o daño a otra persona.

lo demás, parece que, en la práctica, no encontramos tanto un contraste nítido entre unas obligaciones absolutas y otras fácilmente eludibles, cuanto un *continuum* de exigencias con diversos grados de fuerza e inevitabilidad. Por las razones antedichas, parece más claro, e incluso más fiel al espíritu del proyecto de Williams (explicitado por él mismo en su obra más reciente), trabajar con una red de distinciones concretas e informales que utilizar la dicotomía moral-no moral<sup>12</sup>. Si hemos omitido algo importante en nuestra argumentación, confiamos en subsanar tal deficiencia en los apartados siguientes. En todo caso, para que nuestras conclusiones resulten convincentes para quienes mantienen la división de las situaciones de conflicto práctico según el modo tradicional, hemos seleccionado para nuestro estudio aquellos conflictos trágicos que suelen considerarse como casos decisivos de conflicto *moral*, es decir, situaciones en las que se ocasiona un daño irreparable a otra persona como resultado del incumplimiento de un compromiso anterior grave relacionado con valores importantes. De este modo, si en dichos casos se pone de manifiesto la validez de la visión trágica, habremos evidenciado la fragilidad, no sólo de una faceta de la excelencia que sería periférica con respecto al verdadero bien *moral* (según la concepción tradicional), sino de una parte del bien moral mismo (de lo que de ordinario se entiende por tal) según se expresa en la acción y la elección.

## II

Examinemos algunas soluciones filosóficas propuestas a lo largo de la historia. Desde que apareció el *Eutifrón*, se ha instaurado en el seno de la filosofía moral una tradición dominante basada en una afirmación fundamental: los casos de conflicto que venimos considerando en estas páginas adolecen de una incoherencia que ofende a la lógica práctica y debe ser eliminada<sup>13</sup>. El paso decisivo lo da Sócrates. Las exi-

<sup>12</sup> Para Williams, una de las ventajas de distinguir entre los conflictos de «deberes» y otros conflictos similares radica en que la distinción le permite concentrarse en el supuesto problema de la estructura lógica. El análisis lógico de estos casos plantea problemas, en especial si con él pretendemos determinar la naturaleza real de los conflictos. (En «*Prima facie* obligations», Searle muestra lo fácil que resulta a los filósofos preservar una cierta apariencia de lógica deóntica negando la naturaleza real de los casos.) En situaciones en las que pensamos que el agente debe hacer *a* y debe hacer *b*, pero no puede hacer ambas cosas, existen, al parecer, dos posibilidades para evitar una contradicción lógica directa: 1) podemos negar que debe implique *puede*; 2) podemos negar que de «debo hacer *a*» y «debo hacer *b*» se siga «Debo hacer *a* y *b*». Williams defiende la segunda opción; por la primera se inclina Lemmon en «Moral dilemmas».

En *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), Williams abandona explícitamente la distinción moral-no moral como base de investigación ética, afirmando que lo moral (entendido sobre la base de las nociones de deber y obligación) ha de considerarse una subclase desviada y errónea de lo ético, que define como categoría amplia y sin límites rígidos. Afirma Williams que la pregunta griega «¿cómo se debe vivir?» es el punto de partida más prometedor para la investigación ética, y que el intento de respuesta no debe conducir a una separación rígida entre las obligaciones morales y otras preocupaciones que también se plantean, ni tampoco a situar dichas obligaciones morales por encima de todo lo demás. Agradezco a Williams haberme permitido leer y citar su importante análisis, que da cumplida respuesta a las críticas que elaboro en estas páginas.

<sup>13</sup> En el artículo de Searle (*op. cit.*) se pone de manifiesto el peso de esta concepción en la lógica deóntica actual. Searle afirma que las estrategias encaminadas a eliminar el conflicto descansan sobre una débil base intuitiva y surgen de graves confusiones conceptuales. Muestra que, una vez aclaradas dichas confusiones, no existen obstáculos para llevar a cabo una formalización perfectamente coherente de la situación de conflicto. Véase n. 20 *infra*.



gencias contrapuestas que constituyen el dilema de Eutifrón (la obligación de respetar a su padre y la de defender la vida humana)<sup>14</sup> son interpretadas como un caso de *desacuerdo* ético, es decir, como un conflicto de *creencias* sobre lo moralmente correcto. Pero si dos creencias entran en conflicto, lo racional es intentar descubrir cuál es la correcta. Sólo una, como máximo, puede ser verdadera; la otra puede y debe rechazarse como falsa, momento a partir del cual deja de ser pertinente. Semejante postura conduce a Sócrates, en un pasaje posterior del diálogo, a cuestionar un aspecto esencial de la teología griega tradicional: la idea de que los dioses imponen a los mortales obligaciones diferentes e incluso contrarias (7e-8e). Esta idea, junto con la creencia en el deber de honrar a *todos* los dioses, genera (o explica) en el típico agente moral griego la presencia de un sentido de la obligatoriedad e inevitabilidad de exigencias posiblemente antagónicas, obligatoriedad e inevitabilidad de exigencias posiblemente antagónicas, obligatoriedad e inevitabilidad que no desaparecen ni siquiera en situación de conflicto. Sócrates piensa que ello conduce a la inaceptable conclusión de que al menos algunos dioses albergan opiniones falsas y plantean exigencias injustificadas. Por tanto, anima a Eutifrón a que revise la tradición considerando obligatorias sólo aquellas exigencias con relación a las cuales exista unanimidad divina, e incluso se permite poner en duda que las deidades discrepen realmente entre sí (8e).

Con relación a todo conflicto de deseos o valores, siguiendo las enseñanzas de Sócrates, algunos filósofos afirman que en cada caso existe como máximo una sola respuesta correcta, y que todas las demás exigencias dejan de serlo una vez realizada la elección. Si persiste el deseo, el agente deberá, como mínimo, considerarlo completamente irracional. Otros autores, concediendo que esta postura no es muy realista en la mayoría de las situaciones, insisten no obstante en la existencia de un grupo especial de casos que denominan «conflictos morales» o «conflictos de deberes», cuya interpretación como desacuerdos mantiene toda su validez. Estos filósofos, muy numerosos y pertenecientes a escuelas muy diversas, han influido directamente en la crítica de la tragedia griega. Por otra parte, el enfoque que sostienen, en la medida en que, en determinados momentos, ejerce una fuerte atracción sobre las gentes de su misma cultura, actúa también de forma indirecta. Por tanto, conviene examinar algunas concepciones filosóficas representativas con el fin de comprender mejor algunos de los obstáculos que se oponen a la valoración contemporánea de los planteamientos de Esquilo sobre el dilema práctico.

En *El existencialismo es un humanismo*<sup>15</sup>, Jean-Paul Sartre nos propone un inquietante ejemplo de conflicto práctico. Un joven debe elegir entre su compromiso patriótico con la Resistencia y la obligación de cuidar a su madre anciana. Sartre nos dice que reflexionando sobre este caso de «incoherencia» aprendemos que los prin-

<sup>14</sup> De hecho, no parece que existiera un acuerdo general sobre el deber de Eutifrón de llevar a su padre ante la justicia por la muerte del esclavo; sin embargo, la situación exigía un proceso legal, y una de las lagunas más graves de la legislación griega sobre el homicidio era la inexistencia de una disposición específica para el caso en que el fallecido fuese extranjero y, por tanto, no hubiera parientes que pudieran asumir la obligación jurídica. Eutifrón podría pensar –atinadamente– que si alguien debía emprender la acción legal, ello le correspondería a él de forma natural, como el ciudadano más próximo a los intereses del muerto.

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, «*L'Existentialisme est un humanisme*» (París, 1946). El planteamiento de *El ser y la nada* tal vez sea más complejo; sin embargo, la misma visión simple se encuentra de nuevo en *Les Mouches*.

principios éticos sistemáticos resultan en general guías inadecuadas para la acción. Lo mejor es rechazar los principios e improvisar libremente nuestras elecciones, con lucidez y sin arrepentimiento<sup>16</sup>.

R. M. Hare, en *The Language of Morals*<sup>17</sup>, se muestra de acuerdo en que el problema radica en la incoherencia de los principios, los cuales se contraponen de un modo lógicamente inaceptable. El agente debe modificarlos teniendo en cuenta la situación problemática, a fin de obtener un nuevo conjunto de principios que contemple el caso en cuestión sin que surjan conflictos. Por ejemplo, a la luz de la experiencia de la guerra, el precepto moral «no mientas» se reformula así: «no mientas excepto al enemigo en tiempo de guerra». La situación se introduce como excepción a la norma, limitando el ámbito de aplicación de ésta<sup>18</sup>.

Para Kant sería erróneo incluso afirmar que nuestros principios son imperfectos y requieren modificación. En la noción misma de regla o principio moral se contempla que nunca puede entrar en conflicto con otra norma moral:

Puesto que... el deber y la obligación son en general conceptos que expresan la necesidad práctica objetiva de ciertas acciones, y dado que dos reglas que se oponen no pueden ser necesarias al mismo tiempo, entonces, si es un deber actuar de acuerdo con una de ellas, no sólo no es un deber, sino que es contrario al deber, actuar según la otra. De ello se sigue que la colisión de deberes y obligaciones es inconcebible (*obligationes non colliduntur*). No obstante, bien puede suceder que dos razones de obligación (*rationes obligandi*), una de las cuales es inadecuada para obligar como deber (*rationes obligandi non obligantes*), coincidan en un sujeto y en la regla que se prescribe a sí mismo; en tal caso, una de ellas no es un deber. Cuando dos razones de este tipo se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice que prevalezca la obligación más fuerte (*fortior obligatio vincit*), sino que la razón más fuerte para obligar gana el campo (*fortior obligandi ratio vincit*)<sup>19</sup>.

Según Kant, la exigencia de que las normas prácticas objetivas sean coherentes en toda situación, formando una estructura armónica similar a un sistema de creencias verdaderas, predomina sobre nuestra opinión intuitiva en un momento dado (que, por otra parte, él mismo no deja de reconocer) de que existe un auténtico con-

<sup>16</sup> La cuestión es que, aun cuando las obligaciones del patriotismo y el deber de cuidar a la madre hayan coexistido armoniosamente hasta el momento presente a los ojos del agente moral, su conflicto contingente debe poner de manifiesto que ninguno fue nunca una buena guía para la acción. Véase también más adelante, en este mismo capítulo, págs. 83-84.

<sup>17</sup> Hare, *Language of Morals*, págs. 50 y ss.

<sup>18</sup> En su reciente obra *Moral Thinking*, Hare defiende una postura más compleja. Opone, en efecto, la percepción intuitiva del conflicto moral a un tipo «superior» de pensamiento crítico que elimina el conflicto; la primera aparece asociada a un pensador al que Hare denomina «proletario», mientras que el segundo se vincula con otra figura, más ejemplar, a la que llama «el arcángel». Así pues, Hare admite la necesidad de efectuar una importante revisión de las formas ordinarias de pensar para eliminar el conflicto práctico.

<sup>19</sup> E. Kant, *Introducción a la metafísica de las costumbres*, pág. 223 de Akad (1797). Sigo principalmente la traducción al inglés de J. Ladd en *The Metaphysical Elements of Justice* (Indianápolis, 1965). Sin embargo, para la última frase prefiero la versión propuesta por A. Donagan en «Consistency in rationalist moral systems», *JP*, 81, págs. 291-309, pág. 294. Donagan señala que, en alemán, se distingue entre «prevalecer» («die Oberhand behalte») y ganar al campo («behält den Platz»): para Kant, la «razón» perdedora no sólo es derrotada, sino que desaparece, abandona el «campo».

flicto de deberes. Parece que nuestros deberes pueden oponerse entre sí, pero ello es imposible, ya que los conceptos mismos de deber y ley práctica excluyen la incoherencia. Así pues, debemos encontrar un modo mejor de describir este conflicto aparente. Puesto que, como máximo, sólo una de las obligaciones contrapuestas puede ser un auténtico deber, la obra no será sino una mera *razón* de obligación (*Verpflichtungsgrund*). Cuando prevalece la «razón» más fuerte, vemos que ésta sola es y ha sido siempre nuestro deber en el asunto en cuestión; la «razón» opuesta es rechazada en cuanto no obligatoria. Abandona el campo, desaparece y no plantea ya exigencia alguna. Para Kant, decir cualquier otra cosa entraña debilitar el fuerte vínculo conceptual que existe tanto entre el deber y la necesidad práctica como entre estos últimos y la coherencia lógica. Y, lo que tal vez sea incluso más importante, supondría conceder que lo que sucede al agente como un acontecimiento contingente (se ha visto abocado a una situación de este tipo) podría forzarle a incumplir el deber. Este pensamiento es intolerable para Kant<sup>20</sup>.

A estos argumentos cabría responder intuitivamente que una persona no se *siente* así en los casos de conflicto práctico. No se siente como si estuviera resolviendo un rompecabezas, como si lo único que necesitara fuese descubrir la respuesta correcta. Si la persona piensa en resolver o poner fin a su problema, ello no se le presenta como la esperanza de un descubrimiento, sino como una ruptura radical: negación, insensibilidad deliberada, incluso la locura o la muerte. Tales objeciones no han sido ignoradas por los filósofos a que venimos refiriéndonos; todos reconocen de algún modo su peso antes de rechazarlas. (Sartre y Hare contraponen la deliberación ordinaria a otro tipo de pensamiento superior o más experimentado<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Algunos filósofos, siguiendo a W. D. Ross (*The Right and the Good*, págs. 19 y ss.), modifican la interpretación kantiana introduciendo una distinción entre deberes *prima facie* y deberes absolutos. Como Kant, Ross insiste en que dos deberes contrapuestos no pueden ser ambos genuinamente obligatorios; al menos uno es un deber *prima facie*, y éste, una vez descubierto el deber real, deja de obligar. Sin embargo, a diferencia de Kant, insiste en que el deber *prima facie* puede seguir comportando la obligación de ofrecer reparaciones y, tal vez, incluso la necesidad de sentir «no, desde luego, vergüenza o arrepentimiento, pero sí, ciertamente, compunción». Searle señala acertadamente que la noción de deber *prima facie* de Ross y sus seguidores han ejercido una influencia perniciosa en la descripción y evaluación de los casos de conflicto práctico. En cuanto noción técnica y no-ordinaria, ha provocado la mezcla de varias distinciones del lenguaje ordinario que deberían permanecer bien delimitadas:

- 1) La distinción entre obligación sólo aparente y obligación real o auténtica.
- 2) La distinción entre obligación de grado superior y obligación de grado inferior.
- 3) La distinción entre lo que se debe hacer una vez considerados todos los factores, y lo que es obligatorio hacer.

Solamente la primera distinción implica que la opción perdedora deja de plantear exigencias al agente. Sin embargo, esa distinción no capta lo que sucede en gran número de situaciones de conflicto. La segunda distinción es más prometedora, al mostrarnos que la segunda obligación podría ser abandonada y, ello no obstante, seguir obligando; ahora bien, no parece correcto afirmar que en toda situación de conflicto una de las obligaciones sea siempre de un grado o tipo inferior. Tal sólo la tercera distinción, afirma Searle, permite describir los casos en que está claro cuál de las obligaciones debe cumplirse una vez ponderados todos los factores y, sin embargo, ambas siguen siendo obligaciones graves (de grado superior). Los casos de conflicto que analizamos aquí confirman esta crítica de Searle: en ellos aparecen dos obligaciones reales y muy graves que se contraponen en una situación en la cual un curso de acción es, definitivamente, el que debe seguirse cuando se han considerado todos los factores, y, sin embargo, ello no convierte a la otra obligación en irreal o sin importancia.

<sup>21</sup> Esto aparece con gran claridad en *Les Mouches*, así como en la obra de Hare *Moral Thinking* (véase n. 18 *supra*).

Kant dice a la persona corriente que su apego a la coherencia racional debe impulsarla a rechazar uno u otro de los principios opuestos.) En consecuencia, el defensor de la postura intuitiva no puede limitarse a afirmar que este es el modo en que ve las cosas. Cuando menos, debe llevar a cabo dos tareas suplementarias. En primer lugar, debe examinar la «postura intuitiva» con una minuciosidad mucho mayor que la habitual en la mayoría de los debates filosóficos sobre el problema, describiendo las situaciones con la máxima precisión posible e indicando qué nos hace sentir intuitivamente su fuerza\*. (Ello exigiría describirlos de modo que pudiéramos captar intelectualmente dicha fuerza y a la vez sentirla.) En segundo lugar, y esto es más importante aún, debe mostrar que (y el modo en que) esa representación intuitiva de los casos se vincula con otros elementos valiosos de la existencia ética del ser humano; en otras palabras, que si modificamos nuestras intuiciones para ajustarlas a alguna de las soluciones filosóficas a la que hemos hecho alusión, corremos el peligro de perder algo de importancia crucial en nuestras vidas. A continuación, intentaré mostrar cómo las «notoriamente carentes de lógica» obras de Esquilo satisfacen ambos requisitos.

### III

Al comienzo del *Agamenón* de Esquilo<sup>22</sup> tiene lugar un prodigio extraño y siniestro. La reina de las aves se aparece a los reyes de los navíos. A la vista de todo el ejército, dos águilas, una negra y otra de cola blanca, devoran una liebre preñada con sus crías no nacidas (III-20). Resulta difícil no relacionar este presagio con la masacre que llevará a cabo el ejército con los ciudadanos inocentes de Troya. También sería difícil para un auditorio familiarizado con la historia no asociar el suceso con el inminente homicidio de la indefensa Ifigenia, necesario para

\* Esta crítica no es tan pertinente hoy (1984) como cuando redacté la primera versión de este apartado (1973). El enorme desarrollo alcanzado por la «ética aplicada» y el interés creciente de la mayoría de los autores angloamericanos por los ejemplos concretos cada vez más complejos pueden considerarse cambios muy positivos. No pienso que la reflexión sobre estos ejemplos haga superfluo el estudio de las obras literarias (cfr. mi argumentación en el capítulo 1). Sin embargo, conforme aumenta su complejidad, también se atenúan sus diferencias con los textos literarios, por lo que se debe hablar más de un *continuum* que de una oposición.

<sup>22</sup> La bibliografía sobre el *Agamenón* es demasiado vasta para intentar aquí una relación exhaustiva. Las obras que he consultado más a menudo, y a las que me referiré en las páginas siguientes, son: J. D. Denniston y D. Page, comps., *Aeschylus, Agamemnon* (Oxford, 1957); E. R. Dodds, «Morals and politics in the *Oresteia*», *PCPS*, 186 NS 6 (1960), págs. 19 y ss.; K. J. Dover, «Some neglected aspects of Agamemnon's dilemma», *JHS*, 93 (1973), págs. 58-69; M. Edwards, «Agamemnon's decision: freedom and folly in Aeschylus», *California Studies in Classical Antiquity*, 10 (1977), págs. 17-38; E. Fraenkel, comp. *Aeschylus, Agamemnon*, 3 vols. (Oxford, 1950), Gagarin, *Aeschylean Drama*; N. G. L. Hammond, «Personal freedom and its limitations in the *Oresteia*», *JHS*, 85 (1965), págs. 42-55; J. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy* (Londres, 1962); R. Kuhns, *The House, the City and the Judge: the Growth of Moral Awareness in the Oresteia* (Indianápolis, 1962); A. Lebeck, *The Oresteia* (Cambridge, Massachusetts, 1971); A. Lesky, «Decision and responsibility»; Lloyd-Jones, «Guilt», págs. 187-99, y *JZ*; Collin MacLeod, «Politics and *Oresteia*», *JHS*, 102 (1982), págs. 122-44; J. J. Peradotto, «The omen of the eagles and the *ethos* of Agamemnon», *Phoenix*, 23 (1968), págs. 237-63; W. Whallon, «Why is Artemis angry», *AJP*, 82 (1961), págs. 78-88.

la partida de la expedición. Sin embargo, el augurio recibe una interpretación sorprendentemente trivial del adivino Calcante<sup>23</sup>. Éste «reconoce en los belicosos devoradores de la liebre a los caudillos supremos» (123-124); no obstante, se limita a predecir que, en el sitio de Troya, el ejército sacrificará numerosos rebaños bajo los muros de la ciudad. El adivino establece un paralelismo entre la muerte irreflexiva y a sangre fría de una liebre entre las garras de las águilas y la muerte de animales a manos de seres humanos, sin considerar la posibilidad del homicidio. En un sentido está en lo cierto. El ser humano sacrifica el ganado como el águila mata a la liebre: sin remordimientos y para satisfacer una necesidad inmediata. Pero cuando la víctima es humana, esperamos deliberaciones y sentimientos mucho más complejos. Así, el paralelismo tiene una justificación. Ahora bien, es obvio que la interpretación del augurio debe considerarse insuficiente. Ningún presagio importante predice un banquete a base de carne. Calcante pasa por alto lo fundamental. Sin embargo, poniendo en relación el paralelismo humano-animal con las referencias más siniestras del augurio, se sugieren otras reflexiones. Si pensamos que el augurio señala los futuros crímenes de guerra de los griegos, recordaremos el modo en que las circunstancias de un enfrentamiento bélico pueden alterar y socavar las convenciones normales del comportamiento del individuo humano hacia sus semejantes, volviéndolo indiferente al crimen y, en consecuencia, transformándolo en un ser bestial<sup>24</sup>. Si el augurio prefigura la muerte de Ifigenia (pues de ella es el desarrollo que se «interrumpe» antes del nacimiento de los hijos, ella es la víctima concreta del «rey de los navíos»), nos encontramos ya introducidos en el tema central de la acusación que dirige el coro contra Agamenón: la actitud que toma ante su conflicto es censurable porque ha matado a una niña sin sentir más repugnancia o agonía que si la víctima hubiese sido un animal de otra especie:

Sosteniéndola sin honor especial, como si se tratara de la muerte de una res donde las ovejas abundan en numerosos rebaños, sacrificó a su propia hija (1415-17).

Quien así habla es Clitemnestra; pero, como veremos, con estas palabras se hace eco de la reacción del coro ante los acontecimientos trágicos.

El coro considera necesario el sacrificio de Ifigenia; no obstante, también censura a Agamenón. Con diversas explicaciones, los críticos han minimizado la significación de la necesidad y de la culpa en este contexto, considerado que ambas son incompatibles. Algunos optan por la hipótesis de una motivación «sobredeterminada» o «doble» que, según afirman explícitamente, ejemplificaría la desconsideración

<sup>23</sup> Sobre lo sorprendente de esta interpretación, véase también Lloyd-Jones, «Guilt», pág. 189, Fraenkel, *Agamemnon*, Peradorto, «The omen». Lloyd-Jones, a quien la explicación de Calcante parece, como a muchos, «increíble», afirma que debemos entender que «los abundantes rebaños del pueblo» significa «los abundantes rebaños que son el pueblo». En todo caso, no perder de vista la traducción más natural ofrece una visión más fecunda y compleja del delito de Agamenón.

<sup>24</sup> En «Greek tragedy and sacrificial ritual», *GRBS*, 7 (1966), págs. 87-121, W. Burkert hace unas atinadas observaciones en torno a este pasaje y sobre el motivo del sacrificio en general dentro de la obra (véanse especialmente las páginas 112 y ss.).

esquiliana hacia el pensamiento lógico y racional<sup>25</sup>. Sin embargo, es posible alcanzar una comprensión coherente de ambos aspectos de la situación con sólo examinar en mayor detalle, por una parte, la naturaleza y génesis de la necesidad y, por otra, lo que el coro juzga culpable de la conducta de su caudillo. En primer lugar, la situación que conduce al homicidio resulta de la intersección contingente de dos exigencias divinas y, en segundo lugar, ninguna culpa personal de Agamenón ha colocado al rey en este dilema trágico. La expedición había sido ordenada por Zeus (55-62) para vengar un delito contra la hospitalidad. El coro lo afirma con toda seguridad. En el primer estásimo se refiere a los troyanos con estas palabras: «Pueden hablar de una herida de Zeus; esto al menos se puede inferir». Agamenón, por tanto, combate por una causa justa, de la cual, además, no podría desertar sin incurrir en gravísima impiedad<sup>26</sup>. El homicidio de Ifigenia es provocado por Artemis, quien ha enviado una bonanza que imposibilita la partida de la expedición. Calcante adivina que el único remedio es el sacrificio de la niña<sup>27</sup>. La cólera de la diosa, que según otras versiones tiene su origen en una antigua ofensa de Agamenón, no es explicada dentro de la tragedia. Aunque pensemos que dicha cólera se debe a las simpatías troyanas de Artemis, o bien a su horror, como protectora de los jóvenes, ante la masacre de troyanos inocentes que se avecina, la omisión por parte de Esquilo de toda referencia a una ofensa personal resalta el origen contingente y externo de la espantosa alternativa que afronta Agamenón. El dilema le sobreviene cuando da piadoso cumplimiento a un mandato de Zeus<sup>28</sup>. (Con posterioridad, los hombres del coro, al can-

<sup>25</sup> Denniston y Page (*Agamemnon*, págs. XXVII-XXXVIII) resaltan acertadamente la necesaria obediencia a Zeus y el hecho de que ninguna culpa anterior de Agamenón le aboca a la situación trágica. Ahora bien, basándose en esta interpretación, se inclinan por eximir a Agamenón de toda responsabilidad. Por su parte, E. Frankel (vol. 1, *ad loc*) pone el énfasis en el componente de elección, pero ignora los datos textuales que evidencian la coacción. En «Morals y politics», Dodds resalta los textos indicativos de que el acto de Agamenón es un crimen (págs. 27-28). Por su parte, Lesky, en «Decision and responsibility», afirma que la acción está determinada por la necesidad divina y, además, es escogida por Agamenón; a su entender, se trata de un tipo primitivo de explicación y, en consecuencia, no intenta justificarlo. Por lo demás, asume que la necesidad y la culpa se vinculan con los mismos aspectos de la situación vivida por Agamenón. Lloyd-Jones, en «Guilt», parece el único que insiste —con acierto— en la presencia simultánea de la necesidad y la culpa: Zeus obliga a Agamenón a elegir entre dos crímenes (pág. 191).

<sup>26</sup> Véase Denniston y Page, *Agamemnon*, 214 y ss.; Lloyd-Jones, «Guilt», págs. 188-91.

<sup>27</sup> Sobre la interpretación de Calcante, compárese con Dover, «Some neglected aspects», págs. 61 y ss.; Peradotto, «The omen», págs. 247-8; Fraenkel, *Agamemnon ad loc*. Sobre el papel de Artemis como protectora de los jóvenes, véanse Peradotto, «The omen», págs. 242-5; A. Henrichs, «Human sacrifice in Greek religion: three case studies», en *Le Sacrifice dans l'antiquité*, Fondation Hardt *Entretiens*, 27 (1981), págs. 195-235.

<sup>28</sup> La omisión de los motivos de la cólera de Artemis y las diferencias entre ésta y otras versiones de la historia son comentadas por Frankel, *Agamemnon*, II, pág. 99; Lloyd-Jones, «Guilt», pág. 189; Peradotto, «The omen», pág. 242; Hammond, «Personal freedom», pág. 48, y Whallon, «Why?». La afirmación de Fraenkel de que la supresión de estos conocidos relatos de la ofensa a la diosa por parte de Agamenón pone de relieve «el componente de elección voluntaria» es poco convincente. Por el contrario, con dicha supresión en el contexto de la obra Agamenón queda libre de toda responsabilidad en el origen de su dilema, que le es impuesto desde fuera. Por lo que concierne a las verdaderas razones de la cólera de Artemis, Lloyd-Jones aduce sus simpatías troyanas; otros autores, los futuros crímenes de los griegos contra los inocentes de Troya. No nos convence la propuesta de Page de que es simplemente la muerte de la liebre la que enfurece a la deidad, por la relación que con ello se establece entre el presagio y la cosa simbolizada (véase Lloyd-Jones, «Guilt», pág. 189). Véase también el reciente trabajo de Lloyd-Jones, «Artemis and Iphigeneia», *JHS*, 103 (1983), págs. 87-102, un perspicaz estudio sobre la doble naturaleza de Artemis como protectora y destructora de la juventud.

tar su vago presagio de la muerte del rey, invocarán la imagen del hombre que gobierna su barco siguiendo un curso recto y choca con un escollo cubierto por las aguas [1005-7].) Existe, eso sí, una culpa anterior que gravita sobre la situación: la de Atreo, el cual sufre el castigo de Zeus en su descendencia. No obstante, podemos seguir preguntándonos: *¿de qué modo* recae esa culpa familiar sobre Agamenón? Podemos responder que el castigo de Zeus consiste en colocar a un hombre anteriormente libre de culpa ante una alternativa carente de soluciones no culpables<sup>29</sup>. Este tipo de situación puede repugnar a la razón práctica, pero no es raro que se produzca en la experiencia de la vida.

Agamenón escucha del adivino que si no ofrece a su hija en sacrificio toda la expedición permanecerá retenida por falta de vientos propicios. Los hombres empiezan a morir de hambre (188-90) y los vientos que soplan del Estrimón «fatigaban y desgastaban a la flor de los argivos» (189-90). Si Agamenón no cumple la condición de Artemis, todos, incluida Ifigenia, morirán. Este incumplimiento supondrá además la renuncia a la expedición, es decir, quebrantar el mandato de Zeus. El rey se convertirá en un *desertor* (*lipónaus*<sup>30</sup>, 212). Por último, dependiendo de cómo entendamos la exigencia de Artemis, su conducta puede significar un acto de desobediencia contra la diosa. Sin embargo, el sacrificio es un acto horrible y culpable. Vemos que la primera posibilidad, la inmolación de Ifigenia, parece claramente preferible a la segunda, tanto por las consecuencias de esta última como por la impiedad que entraña. De este modo, resulta difícil imaginar que Agamenón hubiera podido elegir racionalmente otro camino. Con todo, ambos cursos de acción hacen recaer la culpa sobre él<sup>31</sup>.

A Agamenón se le permite elegir: sabe lo que está haciendo, comprende la alternativa y no se halla compelido físicamente; nada le obliga a elegir un curso de acción en lugar de otro. Sin embargo, se encuentra bajo la necesidad, ya que ninguna de sus opciones es deseable. No parece existir aquí incompatibilidad alguna entre elección y necesidad, a menos que se interprete la primera como la libertad del agente para hacer cualquier cosa. En efecto, el texto representa con bastante fidelidad la interacción entre el constreñimiento exterior y la elección personal, algo que se produce, en mayor o menor grado, en toda disyuntiva de la vida ordinaria<sup>32</sup>. Una elección siempre lo es entre varias posibilidades, y raras veces el agente se encuentra con que todo

<sup>29</sup> Véase Lloyd-Jones, «Guilt», págs. 191-2. Varios críticos no han comprendido este punto. Por ejemplo, Hammond señala que Lloyd-Jones convierte a Agamenón en una «marioneta» privada de libertad de elección y de acción» (*op. cit.*, pág. 44). Evidentemente, ello no es así.

<sup>30</sup> Sobre las connotaciones fuertemente peyorativas de *lipónaus*, véase, en Fraenkel, *op. cit.*, la comparación con *lipótaxis*, término con el que habitualmente se designaba al desertor.

<sup>31</sup> Estoy de acuerdo con Lloyd-Jones, «Guilt», pág. 191; Whallon, «Why?», pág. 51, y Hammond, «Personal freedom», pág. 47. El comentario final de Fraenkel en *Agamemnon*, III, pág. 276, parece expresar una opinión semejante; Lesky, en «Decision and responsibility», confunde la cuestión «¿había una opción mejor?» con «¿había una opción libre de culpa?», de un modo que recuerda mucho al planteamiento posterior del propio Agamenón. Dover, en «Some neglected aspects», indica también que la dificultad se relaciona con la incertidumbre y los límites del conocimiento. Véase también el excepcional tratamiento de otras cuestiones relacionadas en la obra de P. M. Smith «On the Hymn to Zeus in Aeschylus' *Agamemnon*», *American Classical Studies*, 5 (Ann Arbor, 1980).

<sup>32</sup> Compárese con Hammond, *op. cit.*, págs. 47, 55. Esta es la interacción entre elección y necesidad que se articula en la estructura del silogismo práctico aristotélico (cfr. cap. 10 y Nussbaum, *De Motu Essay*, 4.

es posible. La especial agonía del dilema de Agamenón se debe a que ninguna de las opciones a su alcance es siquiera inofensiva.

La primera reacción que experimenta Agamenón es de cólera y tristeza: «Los Atridas golpeaban el suelo con sus cetros y no podían contener sus lágrimas» (203-4). A continuación, el rey expone la alternativa, aparentemente con plena conciencia de las dos exigencias opuestas y reconociendo el mal que se deriva de cualquier posibles decisiones:

Grave destino lleva aparejado desobedecer, pero grave también si doy muerte a mi propia hija, la alegría de mi casa, manchando las manos de un padre con los chorros de sangre de la virgen degollada junto al altar. ¿Qué alternativa está libre de males? ¿Cómo convertirme en un desertor, traicionando con ello a mis aliados? (206-13).

La formulación del dilema por parte de Agamenón muestra que la *mejor* elección es el sacrificio: en griego, el futuro de indicativo de *ei téknon daso* («si doy muerte a mi propia hija») no guarda paralelo con el débil subjuntivo deliberativo de *pós lipónaus genómái* («¿cómo convertirme en desertor?»). Pero el rey indica también que ambas acciones ocasionarán un mal<sup>33</sup>.

Hasta ahora, la disyuntiva guarda semejanza con la de Abraham en la montaña: un hombre bueno y (hasta entonces) inocente debe optar entre matar a un niño por obediencia a un mandato divino o incurrir en la culpa más grave de la desobediencia y la impiedad<sup>34</sup>. Podríamos esperar, pues, una pugna agónica entre el amor y la obligación piadosa (como la que percibimos al escuchar las equívocas palabras que Abraham dirige a Isaac) a la que seguiría un sacrificio ejecutado con renuencia y horror. En cambio, asistimos a un hecho sorprendente. El coro ya nos ha preparado en la introducción de su relato: «Sin hacer reproches al adivino, cedió a los vientos de la suerte que lo azotaban» (186-8). Esta metáfora, acuñada por el coro (al parecer, la palabra *sygnéō* se utiliza en este contexto por vez primera en griego) expresa una cooperación no natural de fuerzas exteriores e internas. Agamenón, sin culpar al adivino ni maldecir su terrible mensaje, empieza a colaborar en su interior con la necesidad, adecuando sus sentimientos a su fortuna. Desde el momento en que toma una decisión, en sí misma la mejor que podría haber adoptado, se transforma sorprendentemente en colaborador, en víctima complaciente<sup>35</sup>.

Una vez expuesta la alternativa y anunciada la decisión, podríamos esperar que Agamenón manifestase algo parecido a «esta acción horrible es la que exige la divina necesidad, pero la realizo con dolor y repugnancia». Sin embargo, sus palabras son muy diferentes: «Es lícito y santo (*thémis*) desear con apasionada pasión (*orgái periorgós epithyméin*) el sacrificio que aquieta los vientos, la sangre de la doncella<sup>36</sup>. Que sea

<sup>33</sup> Sobre las dos cuestiones, véanse Denniston y Page *ad loc.*; Hammond, *op. cit.* Hammond señala que las palabras del rey ponen de manifiesto una profunda comprensión de los problemas de la guerra y del mando.

<sup>34</sup> Sobre este paralelismo, véase Henrichs, «Human sacrifice», pág. 206.

<sup>35</sup> Este cambio lo observa también Hammond en «Personal freedom», pág. 47.

<sup>36</sup> Traduzco el texto de *MSS*, defendido con argumentos de mucho peso por Fraenkel, cuyo sentido del lenguaje de Esquilo no ha sido superado en la interpretación de este pasaje, ni tampoco en la de otros. El argumento más persuasivo de este investigador es que la frase constituye un excelente ejemplo de la expresión poética de Esquilo. Estoy de acuerdo con él. Las objeciones a su interpretación son poco con-



para bien» (214-17). Conviene destacar dos aspectos de esta sorprendente declaración. En primer lugar, la actitud del rey hacia la decisión que acaba de tomar parece haberse modificado. Del reconocimiento de que un grave destino le aguardaba en todo caso y de que ambas posibilidades implicaban una acción malvada, pasa a un peculiar optimismo: si ha elegido el *mejor* curso de acción, todo podrá aún salir *bien*. Una conducta que nos disponíamos a contemplar como la menos mala de dos impiedades horribles, se vuelve correcta y piadosa, como si en el proceso decisorio el rey hubiese resuelto la oposición, librándose del otro «grave destino». Al mismo tiempo, reparamos en que lo correcto de la decisión le sirve para justificar, no sólo la acción, sino también la pasión: si hace lo adecuado obedeciendo a la deidad, también es admisible que *quiera* obedecer, que desee (*epithyméin*) el crimen, que lo anhele «con apasionada pasión». En primer lugar, Agamenón parece haber asumido que, si su elección es la correcta, la acción elegida tiene que serlo también; en segundo lugar, que si una acción es correcta, asimismo, es apropiado desearla, e incluso entusiasmarse con ella. Del interrogante «¿qué alternativa está libre de males?» ha pasado a «que sea para bien». El coro repite el siguiente estribillo: «entona un canto de duelo, un canto de duelo, pero que el bien prevalezca» (139, 159). La conclusión del monarca, que desde cierto punto de vista parece lógica e incluso racional, omite el duelo y la lucha, dejando sólo el bien. Si se asimila el conflicto práctico al desacuerdo y las exigencias prácticas a las creencias, nosotros mismos debemos recorrer idéntico itinerario ya que, como máximo, una sola obligación podrá ser legítima o válida. Si la descubrimos, habremos hallado la verdadera obligación, mientras que la exigencia rechazada dejará de atraer nuestra atención práctica. ¿Qué hay de malo en el amor a la verdad y el deber?

sistentes. Algunos críticos hablan de «tautología», pero Fraenkel afirma con acierto que la repetición enfatiza el carácter antinatural del deseo de Agamenón, y trae a colación numerosos ejemplos de intensificación —tomados de Esquilo y de otros autores— producida por la yuxtaposición de dos palabras relacionadas. Aunque ninguno de dichos ejemplos guarda un paralelismo exacto con la frase —por cuanto ésta contiene dos elementos adverbiales (el sustantivo se usa adverbialmente)—, no es esa la cuestión (según Denniston y Page); de hecho, nadie ha afirmado nunca que la frase sea agramatical. Los paralelismos con otras obras bastan para mostrar que la intensificación por repetición es una característica de la práctica poética arcaica en general, y un recurso típicamente esquiliano en particular. Los intentos de corrección han recibido una adecuada respuesta por parte de Fraenkel. Algunos eruditos sustituyen *orgái* por *audái* («él dice») —una variante marginal de un *MS* y de Triclino— y colocan a Calcante de sujeto, interpretando el pasaje como una relación de lo que dice el adivino. La solución es muy poco verosímil; Calcante no dice nada semejante, ni tampoco aparece mencionado en el contexto. En cuanto a sustituir la frase por *orgáí periorgáí sph' epithyméin thémis* (interpretación preferida por Denniston y Page), permite entender que son los soldados, y no Agamenón, quienes desean: «es correcto que deseen...». La solución se ajusta a la tesis de estos autores, según la cual Agamenón es tan sólo una víctima inocente de la necesidad. Pero el contexto ofrece suficientes indicaciones de que Agamenón aprovecha la situación para permitirse una ejecución deseosa, entusiasta incluso, del sacrificio; mientras que no se hace ninguna otra referencia a los soldados en este sentido. *Sph'* puede tomarse también en singular y referirse a Artemis. Ello es tajantemente rechazado por Fraenkel, quien señala antinadamente que esta versión es el resultado de la errada propuesta de Casaubon de sustituir Artemis por *thémis*. Cabe añadir que sería insólito que un mortal en tal situación dijera que es *thémis* para una deidad desear esto o aquello. Ciertamente, una vez conocida la orden de un dios, puede preguntarse si el mandato es justo; por el contrario, no está nada claro que pueda cuestionarse si es conforme a *thémis*; si esto es cierto de un mandato, lo es más con respecto a los deseos que lo acompañan o motivan. En todo caso, la mejor defensa de la interpretación tradicional es la presencia, magnífica y apropiadamente difícil (aunque en modo alguno contraria a la gramática ni a la métrica), de un hermoso ejemplo de la poesía y el lenguaje de Esquilo.

«Y cuando hubo deslizado el cuello bajo el yugo de la necesidad», prosigue el coro, «impulsando en su mente un viento distinto e impío, mudó en sus sentimientos y con osadía se decidió a todo. Porque los hombres se enardecen por la funesta demencia, vil consejera de sus acciones» (219-24). La inferencia que realiza Agamenón desde la necesidad del acto a su licitud, y desde ésta a la legitimidad de los sentimientos que alientan y apoyan la acción, se compara con colocar sobre el cuello el yugo de la necesidad<sup>37</sup>, alterando el viento del propio pensar. A pesar de la gravedad del crimen, el coro no censura tanto la materialidad de la acción, de la cual los dioses son los principales responsables; de hecho, invoca a Zeus en este momento, como para comprender el significado de sus violentas intrusiones en la vida humana (160 y ss.). Lo que condena en Agamenón es la mudanza de pensamientos y pasiones que acompaña a su delito, de los cuales lo considera responsable<sup>38</sup>. «Tuvo la osadía (*étla*) de convertirse en el inmolador de su hija» (225) —no sólo se *convirtió*, sino que se conforma, se complace, no ofrece resistencia. La descripción coral de su comportamiento durante la ejecución del sacrificio es expresiva a este respecto. Las súplicas de la niña, su juventud, sus gritos de «padre», «de nada sirven» con este progenitor (230), que en adelante tratará a su hija como a una víctima animal que debe ser degollada. De esta forma se cumple el augurio del águila tal como lo interpretó Calcante. Fiel el adivino a su rey, su interpretación se ajusta a la que realizará el monarca. Tras la plegaria habitual, Agamenón ordena a los asistentes que levanten a Ifigenia «como a una cabritilla» (232) en el aire sobre el altar. El único reconocimiento que manifiesta de la condición humana de su hija es su orden de amordazarla para evitar que profiera maldiciones contra la familia (235-7). E incluso aquí utiliza un lenguaje empleado habitualmente para referirse a los animales: «utilizando la violencia de un freno que no la dejara hablar» (238-9). Aparentemente, no repara en lo que contempla el coro:

Sus vestidos de azafrán derramándose por el suelo,  
 iba lanzando a cada uno de los sacrificadores el doliente dardo  
 de su mirada que movía a la compasión,  
 como si fuera una pintura  
 que deseara llamarlos por su nombre,  
 pues muchas veces había cantado en los salones de su padre,  
 en las ricas fiestas ofrecidas a los hombres,  
 y, virginal, con su voz pura, honraba cariñosamente  
 el fasto peán de su amado padre tras la tercera libación (239-45).

<sup>37</sup> Sobre la fuerza del transitivo *édy*, véase Peradotto, «The omen», pág. 253. En «some neglected aspects», Dover afirma que *dynai* puede aplicarse tanto al movimiento deliberado como al involuntario; el supuesto paralelismo con *Agamenón*, 1011, no sirve de ayuda, pues allí *dynai* es intransitivo.

<sup>38</sup> Según Lesky, en «Decision and responsibility» (pág. 82), esto es simplemente ininteligible: la culpa no puede corresponder «solamente a la esfera irracional, que carece de relación con la voluntad que surge de las consideraciones racionales». La aseveración constituye un claro ejemplo de la negativa influencia kantiana en la interpretación de la tragedia griega. En cambio, Dover, *op. cit.*, pág. 66, señala: «Reaccionan de este modo porque degollar a una muchacha como si se tratara de una oveja es un hecho condenable y repulsivo, sea o no necesario, esté ordenado por una deidad o sea producto de la malicia y perversidad humanas.

El tránsito del relato desde las órdenes de Agamenón a los recuerdos del coro introduce la única nota de compasión humana en esta tremenda escena. Nunca, ni en la narración coral ni tampoco posteriormente, escuchamos del rey una palabra de dolor o pesar por lo sucedido. Sin duda habría suscrito el resumen que hace Apolo de su biografía en la escena del juicio de las *Euménides*: «En su mayor parte, obtuvo buenos resultados» (*Eum.*, 631-2).

Walter Burkert, eminente historiador de la religión griega, ha propuesto una explicación del origen de la tragedia que, si se acepta, añadiría una nueva dimensión histórica y religiosa a nuestra lectura de esta escena<sup>39</sup>. A pesar de que encuentro muy convincentes sus argumentos, la validez de mi interpretación no depende de que sean o no acertados. Con todo, pienso que puede ser muy revelador traerlos a colación aquí.

La ceremonia del sacrificio animal, de la que, en opinión de Burkert, toma su nombre la tragedia griega, expresaba el temor de una comunidad humana ante sus propias posibilidades homicidas. Inmolando un animal en lugar de una víctima humana, rodeando además la acción de un ritual que pone de manifiesto tanto la inocencia de los matadores como su respeto por la vida, los actores de esta «comedia de la inocencia» (*Unschuldskomodie*)<sup>40</sup>, al mismo tiempo que reconocen las posibilidades homicidas que guarda la naturaleza humana, se distancian de ellas. Expresando su actitud ambivalente y su remordimiento por el sacrificio del animal, humanizando a éste y preocupándose por su «voluntad», alejan de sí la posibilidad más terrible: el homicidio despiadado y su propia transformación en seres bestiales. Los ritos afirman su condición humana y, a la vez, su miedo a perderla. «El sacrificio humano... es una posibilidad que, como una horrible amenaza, alienta en el fondo de cada inmolación»<sup>41</sup>. La función de la tragedia, canto del sacrificio de la cabra, consiste en proseguir la función ritual y profundizar en ella, alumbrando la amenaza oculta y representando una vez tras otra las posibilidades bestiales escondidas y distanciadas por la sociedad humana.

El sacrificio de Ifigenia responde a este modelo. La estancia de Agamenón en Áulide comienza con la muerte implacable de un animal entre las garras de otro, suceso que es interpretado como la muerte no ritual (que, por tanto, no produce remordimiento) de unas reses a manos de seres humanos. Entonces el rey utiliza el rito del sacrificio animal (o abusa de él) para materializar precisamente la posibilidad que éste debe reprimir. El pasaje está salpicado de términos técnicos del lenguaje ritual bien conocidos del auditorio: el vestido color azafrán (238) lo llevaban las jóvenes en la fiesta de Artemis Brauronia, cuando se sacrificaba una cabra a la diosa; *ataúrotos*, literalmente «no cubierta por otro» (245) es un término ritual que designa la virginidad; la *protélica* es un sacrificio que las muchachas atenienses ofrecían a Artemis antes del matrimonio. Ahora bien, aquí no asistimos al sacrificio ritual y «voluntario» de un animal, sino al homicidio de una muchacha que se resiste con todas sus fuerzas, de la propia hija del sacrificador, que la trata y la ve como a la cabra

<sup>39</sup> Burkert, «Greek tragedy» (cfr. también *Homo Necans* [Berlín, 1972]).

<sup>40</sup> El nombre lo toma Burkert de Karl Meuli, «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia, Festschrift P. von der Mühl* (Basilea, 1960). Como hace Burkert, Meuli subraya que el acto ritual del sacrificador expresa (en palabras de Burkert) un respeto humano por la vida profundamente enraizado, que impide al hombre convertirse en un autocrático destructor de otros seres» (pág. 106).

<sup>41</sup> Burkert, «Greek tragedy», pág. 111.

dispuesta a la inmolación. Se nos invita a contemplar la monstruosa facilidad con que este límite es transgredido y la sustentación llevada a efecto<sup>42</sup>. Es más, contemplamos la inteligente manera en que se fuerzan y deforman las reglas de la racionalidad y la coherencia para ponerlas al servicio de la seguridad. Si nos invita a ver con cuánta facilidad y mediante qué actos de prestidigitación los seres humanos sustituyen el animal por una persona, o a ésta por un animal, o al extraño por un ser querido, bajo presiones que son endémicas en un mundo donde la elección está constreñida por la necesidad.

Eteocles, hijo de Edipo y rey de Tebas, se enfrenta a un ejército invasor comandado por su hermano Polinices<sup>43</sup>. Una vez seleccionados seis capitales tebanos que se batirán con seis de los siete campeones enemigos en defensa de las puertas de la ciudad, el monarca descubre que el séptimo antagonista es su propio hermano. Al principio llora y se lamenta de la maldición caída sobre su familia (635-6). Pero luego se critica a sí mismo, declarando que «no conviene llorar o gemir» (656): a la violencia injusta de su hermano opondrá un héroe idóneo, él mismo:

¿A qué otro sería más justo (*endikóteros*) enviar? Jefe contra jefe, hermano contra hermano, enemigo contra enemigo, me he de medir con él. Traed en seguida mis grebas para protegerme de las lanzas y las piedras (673-6).

El razonamiento no deja de ser peculiar: la categoría de hermano no parece operar de la misma forma que las otras dos, es decir, como justificación de la decisión de Eteocles. Parece que el monarca tendría que sentir una fuerza que se opusiera a su decisión, una tensión entre sus obligaciones civiles y militares y sus deberes fraternales<sup>44</sup>. Las necesidades manifiestas de la ciudad se contrapondrían a otra obligación igualmente profunda. No reprimir las lágrimas, sino dejarlas correr, parece la reacción más apropiada. Supongamos que, en efecto, sólo un caudillo pueda enfrentarse con otro; admitamos también que la salvación de la ciudad depende de esta decisión y que, como consecuencia, la resolución de Eteocles se puede calificar de noble. Concedamos (aunque la obra no aclara suficientemente ese extremo) que nadie pudiera reprochar a Eteocles haber adoptado una decisión errónea entre las opciones

<sup>42</sup> Sobre estas sustituciones (y otros casos relacionados) véase Burkert, «Greek tragedy», págs. 112-13 y n. 58; también Freud, *Totem y tabú*, sobre los impulsos psicológicos que subyacen en el sacrificio.

<sup>43</sup> Sobre estos aspectos de los *Siete*, y especialmente el final de la obra, véanse S. G. Bernardete, «Two notes on Aeschylus' *Septem*», *Wiener Studien*, I (1967), págs. 29 y ss., 2 (1968), págs. 5-17; R. D. Dawe, «The end of the Seven Against Thebes», *CQ*, NS 17 (1967), págs. 16-28; H. Hervsem, «Zur Exodos der Sieben», *Serta Turyniana* (Urbana, 1974), págs. 169-198; E. Fraenkel, «Schluss des *Sieben gegen Theben*, *Mus Helv*», 21 (1964), págs. 58-64; H. Lloyd-Jones, «The end of the *Seven Against Thebes*», *CQ*, NS 9 (1959), págs. 80-115; A. A. Long, «Pro and contra fratricide: Aeschylus' *Septem*», 653-719, en J. H. Betts, comp. volumen de homenaje a T. B. L. Webster (Bristol, en prensa); C. Orwin, «Feminine justice: the end of the *Seven Against Thebes*», *CP*, 75 (1980), págs. 187-96; A. J. Podlecki, «The character of Eteocles in Aeschylus' *Septem*», *TAPA*, 95 (1964); F. Solmsen, «The Erinys in Aeschylus' *Septem*», *TAPA*, 68 (1937), págs. 197-211; R. P. Winnington-Ingram, «*Septem Contra Thebas*», *YCS* 25 (1977), págs. 1-45; F. Zeitlin, *Under the Sin of the Shield: Semiotics and Aeschylus' Seven Against Thebes* (Roma, 1982).

<sup>44</sup> Véanse también Orwin, *op. cit.*, pág. 188; Bernardete, *op. cit.* el artículo de Long contiene un análisis exhaustivo y muy sutil de los argumentos y reacciones de Eteocles al respecto.

que se le ofrecían<sup>45</sup>. Con todo, aún nos sentiríamos impulsados a condenar el resultado menosprecio del monarca por el vínculo familiar. El coro de las mujeres tebanas, ellas mismas madres de familia, comparte este mismo sentimiento y reprocha al rey, no tanto su decisión —o en todo caso no sólo ésta—, sino su respuesta emocional. «Oh, hijo de Edipo, el más amado de los hombres», le imploran, «no te asemejes en la pasión (*orgén*) a aquel de quien se dicen los peores nombres» (677-8). Nuevamente le suplican: «¿Por qué ese deseo ardiente, hijo? No dejes que el engaño (*áta*) sediento de lucha, te arrastre llenando tu espíritu (*thymoplethés*). Arroja de ti esa mala pasión (*kakóu érotos*)» (686-8). Eteocles, que, como Agamenón, ha pasado del horror a la confianza, replica con un razonamiento que nos recuerda al del Atrida: «Ya que es manifiesto que la situación está gobernada por un dios, conviene actuar rápidamente» (698-90). La compulsión de las circunstancias vuelve lícita la impaciencia. De nuevo las mujeres responden condenando su entusiasmo: «Demasiado voraz es el deseo (*hímeros*) que te incita a llevar a cabo un homicidio de amargo fruto, derramando una sangre que no debe ser vertida» (692-4). La réplica de Eteocles muestra con toda claridad su anhelo por el fratricidio (obsérvese el uso de *gar*): lejos de negar ese deseo o lamentarse por experimentarlo, intenta sólo explicar su origen<sup>46</sup>.

Eteocles, como Agamenón, afronta un dilema en el que parece cerrársele toda salida inocente. No obstante, a diferencia del Atrida, puede hacerse en cierta medida acreedor a la censura por la génesis de las circunstancias que ahora se le imponen, si bien es obvio que los principales factores determinantes de su situación son fuerzas y coincidencias que escapan a su control<sup>47</sup>. También a diferencia de Agamenón, puede o no haber optado por la mejor de las alternativas posibles; pero lo que nosotros, lo mismo que las mujeres del coro, percibimos claramente es, como en el caso de Agamenón, la perversidad de las reacciones imaginativas y emocionales del monarca ante el grave dilema práctico que se le presenta. Eteocles parece no sentir otra obligación ni tampoco resistencia alguna. Mira hacia delante con impaciencia, incluso con pasión. Es sobre estas deficiencias de la percepción y de la reacción donde se centran los reproches del coro. El ansia, el mal *éros*, el deseo bestialmente voraz. Tanto si el coro hubiera preferido una acción distinta como si no, considera que el monarca ha simplificado en exceso las cosas. No ha juzgado el conflicto ni reaccionado en consonancia con la verdadera naturaleza de aquél; este delito vendrá a sumarse a la carga ya muy pesada que gravita sobre su acción.

<sup>45</sup> De hecho, esto no queda claramente establecido dentro de la obra, pues no disponemos de otros datos para pensar que Eteocles es el único campeón capaz de salvar la ciudad.

<sup>46</sup> En «Decision and responsibility», pág. 83, Lesky señala este punto y subraya también el paralelismo con la respuesta de Agamenón; véase también Solmsen, «The Erinys». Long, en «Pro and contra», destaca la respuesta de Eteocles: el deseo mismo se atribuye a la «negra maldición» de su padre, que «se adhiere a mis ojos secos» (695-6). Sin embargo, el coro no acepta que ello exonere a Eteocles de su responsabilidad por el deseo, y responde inmediatamente: «Pero no te apresures» (697). Long describe a Eteocles como un ser admirablemente lúcido en lo tocante a todos los aspectos de su situación trágica. En mi opinión, este uso de la causalidad divina como excusa es un signo de que dicha lucidez no es tan completa.

<sup>47</sup> Sin embargo, nunca se aclara suficientemente quién reclama con justicia el gobierno. La presencia de *Dike* en el escudo de Polinices no parece ser la decisiva «teofanía» de que habla Orwin en «Feminine justice» (págs. 191-3) siguiendo a Bernardete («Two notes», pág. 16). Long (*op. cit.*) subraya acertadamente los argumentos con que Eteocles rebate la reivindicación de Polinices (líneas 667-71).

Eteocles ha hecho del desligarse a sí mismo de la familia que lo engendró, tanto en la imaginación como en el sentimiento, el fin práctico que guiará su vida; se considera simplemente un ciudadano y el timonel de la ciudad (1 y ss.)<sup>48</sup>. Incluso intenta creer y propagar la ficción de que todos los tebanos provienen de brotes plantados en la tierra, extendiendo a toda la población una leyenda referida a algunos de los primeros habitantes. Habla de sus conciudadanos en un lenguaje propio de la vida y el crecimiento de las plantas, comparando sus cuerpos con jóvenes retoños y llamando a la tierra su «madre» y «nodriza» (12, 16 y ss., 557). Incluso se dirige a las mujeres del coro, que con tanta frecuencia muestran su preocupación por la seguridad de sus familias, como «vosotras, insufribles vástagos de la tierra» (191). Sin embargo, de las biografías de los campeones se desprende que sólo una pequeña parte de los ciudadanos vivos son de la estirpe de los «hombres sembrados»; y al menos uno de éstos se encuentra separado de aquéllos por una generación, pues ha nacido de padre biológico (cfr. 412-14, 473-4). Irónicamente, Eteocles invoca la «justicia de la consanguinidad» (*dike hómaimón*, 415) con relación al único de la raza de los «hombres sembrados» que puede ser de hecho un descendiente directo de la tierra y carecer de padres biológicos. Esta justicia, declara, enviará al héroe a luchar en defensa de la ciudad «para alejar la lanza enemiga de la madre que lo engendró» (416). De hecho, sólo de Malanipo podría afirmarse con verdad que la justicia de la consanguinidad avale aporoblemáticamente su participación en la guerra civil. Y, sin embargo, Eteocles se comporta como si todos los casos fueran semejantes a éste, llamando a todos los varones jóvenes hijos de la madre tierra, y a todas las mujeres jóvenes brotes o retoños. Si es capaz de resolver el dilema del homicidio de su hermano sin dolor es porque está resuelto a no reconocer la existencia de la familia ni su importancia en la vida humana. La coherencia se introduce en el conflicto práctico a costa del engaño de sí mismo en que incurre el rey.

No se debe calificar esta reacción de idiosincrásica o meramente patológica. En cierto sentido, es la respuesta que debía dar todo buen gobernante y buen patriota. En cierta forma, también debía reaccionar así todo buen ciudadano varón de un auditorio ateniense. Los varones de Atenas eran educados en una mitología de lo autóctono que, paradójicamente, tendía a borrar el papel biológico de la mujer y, por tanto, de la familia, en la continuidad de la *pólis*. En la retórica política pública se denominaba con frecuencia a los ciudadanos hijos de la ciudad o de su tierra. Del primer antepasado de los atenienses, Erictonio, se relataba que nació directamente de la tierra y fue criado por Atenea, la cual carecía también de madre biológica<sup>49</sup>. Esta mitología ocupaba un lugar lo bastante preeminente en el discurso político y religioso de la ciudad como para reflejar y reforzar la supresión de lo familiar, aun cuando en algún sentido no era objeto de una creencia literal y, por otra parte, la familia disfrutaba de un notorio respeto en otros contextos. De este modo se pone de manifiesto la utilidad de la estrategia para la vida civil: se enseña al ciudadano que, ante cualquier posible disensión interior, la única lealtad que obliga gravemente es la de

<sup>48</sup> Cfr. Orwin, *op. cit.*, págs. 190 y ss.; para una explicación de algún modo distinta de la misoginia de Eteocles, véase Zeitlin, *Under the Sign*.

<sup>49</sup> Un excelente análisis de este mito y de su función en la vida civil lo realiza N. Loraux en *Les Enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (París, 1981). Sobre la actitud de Creonte hacia la mujer, véase el cap. 3; sobre el uso que hace Platón de la mitología de lo autóctono y la negación de la familia, véase el cap. 5.

la ciudad; la persona que sienta en sí dicho conflicto está malinterpretando sus propios orígenes. Así pues, Esquilo reflexiona sobre un estilo de pensamiento, o sobre la evitación de cierto pensamiento, que, lejos de ser idiosincrásico, resulta esencial para su modo de vida. Muestra cómo el rechazo del conflicto ayuda a los ciudadanos a evitar el desgarramiento producido por la presencia simultánea de obligaciones opuestas. Sin embargo, indica que el coste de tal simplicidad puede resultar demasiado oneroso, ya que supone, por una parte, una concepción falsa de la ciudad y, por otra, una grave infidelidad a determinados vínculos no civiles a los que se debe veneración. Al relacionar dicha infidelidad con la maldición de las pesadillas fraticidas de Eteocles, hijo de Edipo (709-11), puede estar indicando incluso que el no cultivar respuestas adecuadas en ámbitos ajenos a la esfera civil supone alimentar las malas pasiones que acechan en la mayoría de las familias. Esquilo nos enseña también que la ciudad puede fomentar un adecuado reconocimiento de esos otros vínculos: el mensajero que trae las nuevas de la muerte de Eteocles asigna intencionadamente al coro el título de «hijas criadas por vuestras madres» (792). Ahora que se han extinguido las ficciones del rey, se puede reconocer la profundidad de los lazos familiares y contemplar en toda su dimensión el conflicto entre la familia y la ciudad.

Al final de la obra, si se admite su autenticidad<sup>50</sup>, se muestra que el coro reconoce lo que Eteocles no pudo o no quiso ver. Cuando Creonte y Antígona se enfrentan con motivo del entierro de Polinices, el coro se fracciona en dos mitades. En un final sin parangón hasta entonces en la tragedia, sale de escena dividido, una parte en pos de Creonte y el cadáver de Eteocles y la otra de Antígona y el cuerpo de Polinices. «Iremos y participaremos en el sepelio», dice el primer semicoro, «... pues esta es una pena de todo nuestro linaje, aunque la ciudad tiene diferentes formas, en distintos momentos, de honrar a la justicia» (1068-71). La escisión de lo que había sido uno supone el reconocimiento de las obligaciones de ambas partes. Si pensamos en el coro como conjunto de individuos, ese reconocimiento sería incompleto, ya que el conflicto se entendería de nuevo como una forma de desacuerdo y cada persona reconocería sólo una de las obligaciones contrapuestas. Pero si lo consideramos (y así debemos hacerlo) una unidad representativa de cada uno de nosotros, con una sola imaginación y un solo haz de sentimientos, entonces vemos la expresión «individual» de la reacción compleja a un dilema, reacción ajena a la psicología de Eteocles. Esta interpretación queda confirmada en las líneas finales del segundo semicoro, donde se niega que la justicia, incluso la civil, sea una cosa simple.

#### IV

En las páginas anteriores hemos reflexionado sobre dos conflictos prácticos. Cada uno se relaciona con valores importantes dentro de la concepción de la exce-

<sup>50</sup> Sobre el debate al respecto, véanse los artículos citados en la nota 43. Las cuestiones filológicas no son definitivas, por lo que conviene valorar el contenido para tomar una decisión: ¿posee este final la necesaria unidad temática con lo que le precede? En «Feminine justice», Orwin responde afirmativamente; para apreciar esa unidad, basta prestar la suficiente atención a los aspectos relacionados con el carácter de Eteocles y su visión de la justicia.

lencia humana que sostienen los coros de las dos obras trágicas. Volviendo a los ocho puntos de nuestra lista, comprobamos que los cursos de acción seguidos por los protagonistas son reprobables éticamente también por otros motivos. En ambos conflictos se ha suscitado una acción contraria a los valores más encarecidamente defendidos por los coros y, en uno de ellos, incluso por el agente; en ambos, la acción transgrede una obligación anterior del agente, explícita o implícita; en los dos se causa un perjuicio irreparable a otra persona, lo cual traerá consecuencias para el agente que perdurarán el resto de su vida. Consideremos ahora más de cerca dos observaciones apuntadas por los coros en su examen de las respuestas de sus reyes. En primer lugar, ambos coros resaltan la importancia para la valoración ética de la distinción que nosotros planteábamos entre delitos reparables e irreparables: algunos de ellos provocan efectos tan graves que su comisión, aun forzada por las circunstancias, hace al infractor merecer un grave castigo. El coro de los *Siete* subraya la diferencia existente entre el homicidio ordinario cometido en la guerra, tras el que cabe la purificación ritual, y el crimen, mucho más grave, contra un miembro irremplazable de la propia familia: «*Esa* mancha nunca envejece» (680-2). El coro del *Agamenón* señala la diferencia entre la pérdida meramente económica y la pérdida de una vida. El mercader que arroja su cargamento por la borda evita el naufragio. «No se derrumba toda la casa y tendrá ocasión de recuperar la riqueza perdida» (1007-17). «Pero la negra sangre del hombre, una vez derramada en la tierra, ¿quién podrá llamarla de nuevo a la vida con ensalmos?» (1018-21). Juzga, por tanto, que su rey debe ser castigado. Incluso los delitos forzados por la necesidad, cuando son de esta magnitud, reclaman una pena. El indefenso Orestes, compelido por el mandato de un dios a matar a su madre culpable, y sintiéndose mucho más renuente que los reyes de nuestras dos tragedias a llevar a cabo esa horrible acción, también deberá sufrir su castigo: la locura del remordimiento y la persecución de las Furias. La ruina de Agamenón y las Furias que atormentan a Orestes responden a nuestra exigencia intuitiva de que, incluso cuando actúe obligado por las circunstancias, el homicida debe reconocer que lo es y sufrir en su persona las consecuencias de su acto. Estas intervenciones divinas en la vida humana no son arbitrarias ni caprichosas; deben entenderse como la materialización de respuestas éticas profundas cuya inteligibilidad no depende de la presencia o ausencia de las deidades<sup>51</sup>. Aun admitiendo que Orestes realizara la mejor elección dadas las circunstancias, lo que hizo –además, de forma consciente e intencionada– es tan reprobable que no puede seguir viviendo como si nada hubiese sucedido. Así pues, cabe afirmar que Orestes, lejos de haber perdido la razón, está plenamente lúcido cuando siente la persecución de las Furias. Por otra parte, el final de la *Orestíada* (cfr. también cap. 13) nos enseña que la salud de una ciudad exige que estas culpas no se perpetúen indefinidamente. La ciudad, bajo la guía de Atenea, arbitra determinados procedimientos (que probablemente se intenta que parezcan en buena medida arbitrarios) a fin de permitir la completa liberación del ofensor sufriente; también se nos dice que no se tolerará que la culpa se perpetúe sin fin de generación en generación. Ahora bien, al mismo tiempo, Atenea insiste en que el temor moral relacionado con las Furias debe ocupar un lugar impor-

<sup>51</sup> Este aspecto ha sido adecuadamente resaltado por varios investigadores recientes de la obra de Esquilo, en especial Lloyd-Jones («*Guilt*», *JZ*). Véase también n. 3 *supra*.



tante en su ciudad: las Furias cambiarán, pero se les otorgará un puesto de honor, ya que, según afirma la diosa, hay ocasiones en que el temor es bueno y apropiado<sup>52</sup>. Dichas ocasiones, podríamos añadir nosotros, se asemejan a las situaciones de conflicto práctico.

Hay un segundo aspecto del problema que es objeto de la atención de los coros de nuestras dos tragedias. Aun admitiendo que el agente decidiese y actuase forzado por las circunstancias, lo que puede reducir su culpabilidad, no por ello se ha resuelto la cuestión de si merece elogio o censura. Si hay muchas cosas que no puede evitar, no obstante el dominio de otras parece estar a su alcance: nos referimos a sus respuestas emocionales y a su reflexión sobre las obligaciones que le son impuestas. Al parecer, los coros piensan que una persona de buen carácter abocada a semejante alternativa la percibe tal como es en realidad. Esa persona aportará a su situación una imaginación vívida y un conjunto complejo de respuestas y reacciones, todo lo cual le permitirá percibirla como realidad que le fuerza a actuar en contra de su carácter. No inhibirá tales pensamientos. Ahora bien, Eteocles utiliza una perspectiva artificialmente empobrecida. Por su parte, Agamenón parece renegar de sus acertados juicios iniciales<sup>53</sup>. Tomada la decisión, cuando el caso parece al fin soluble, la obligación contraria «no cuenta ya para nada». Sin embargo, una respuesta adecuada comenzaría con el reconocimiento por parte del agente, no sólo de que se encuentra ante un caso difícil de descubrimiento de la verdad, sino también de que su situación le fuerza a cometer una mala acción.

A continuación, el agente tendría que formarse una vívida imagen mental de ambos lados del dilema en un intento deliberado de ver los numerosos aspectos pertinentes del caso con la mayor claridad y autenticidad posibles. Porque incluso si afronta la alternativa con principios generales buenos, los casos reales no se presentan con etiquetas que indiquen sus aspectos esenciales. Deberá, pues, realizar una labor de interpretación; y dado que, a menudo, los aspectos pertinentes aparecen con claridad sólo mediante recuerdos y previsiones complejos, habrá de utilizar también la imaginación. Agamenón debería haber tenido en cuenta (como hace en un primer momento) las graves consecuencias que acarrea la desobediencia a un dios y, lo que es más importante, la impiedad que supone tal acción. Tendría que haber reflexionado sobre la piedad, sobre su concepción de lo divino, sobre lo que realmente significaba para él obedecer a un dios y sobre lo que suponía el reconocimiento, en el marco de su teología, de una pluralidad de deidades que pueden ordenar acciones incompatibles. Esto lo hace el coro en el himno dedicado a Zeus con el que interrumpe su narración (160-84). Por medio de su imaginación mitológica, el coro se pregunta cómo puede ser ese dios y qué pretende mostrarnos con su violencia. Por otra parte, Agamenón tendría que haberse permitido a sí mismo ver realmente a su hija; no sólo a la cabra sacrificial que se permite contemplar, sino todo lo que el coro percibe: los vestidos amarillos por el suelo, las súplicas, los gritos de «padre», la mirada acusadora en los ojos mudos. Tendría que haberse permitido recordar, como

<sup>52</sup> *Euménides*, 517-25.

<sup>53</sup> No me pronuncio sobre la cuestión general del carácter de Agamenón. Peradotto, en «The omen», afirma que su respuesta sólo se entiende como una derivación de un *étos* anterior malvado y homicida. Pienso que la acertada respuesta inicial del personaje contradice esta tesis; el cambio de Agamenón puede estar motivado por el horror a la situación que afronta: sólo es capaz de soportarla negando su existencia.

rememora el coro, su dulce voz, su presencia obediente y amorosa a la mesa de su padre. Por su parte, Eteocles debía imaginar, como efectivamente hizo, el fatal destino que aguarda a la ciudad esclavizada por el enemigo extranjero; pero también debería haberse permitido ver, como parte de esa situación, la tragedia de las familias escindidas por la guerra, vívidamente retratada por el coro en reiteradas ocasiones, para disgusto y cólera del monarca. Tendría que haberse permitido pensar en el significado de haber crecido junto a su hermano Polinices; de haber compartido con él no sólo nacimiento, riquezas y poder, sino también la pesada conciencia del crimen de un padre-hermano, «semilla sembrada en el surco sagrado de su madre» (152-3), y el peso de la maldición del hermano-progenitor. Tal vez dicha visión le conduciría a una indecisión agónica, o puede que la decisión correcta se manifestara pronto con toda claridad. La percepción correcta de un conflicto no tiene por qué ocasionar indecisión, pues el conflicto puede existir aun cuando no haya equilibrio entre las obligaciones encontradas. La indecisión en sí misma no parece ser una virtud, ni la determinación una falta crucial.

Por último, el agente debe experimentar y demostrar los sentimientos de una persona buena atrapada en semejante alternativa. No considerará que la decisión vuelve lícitos los sentimientos de autocomplacencia y, mucho menos, de entusiasmo por la acción elegida. Manifestará en su comportamiento emocional, y sentirá de verdad, que lo que se dispone a cometer es un acto que repugna profundamente a su carácter. Aunque se vea forzado a *actuar* hasta cierto punto como alguien «de quien se dicen los peores nombres», demostrará ser totalmente ajeno a esa persona en la «pasión», o sea, en las disposiciones emocionales que integran su carácter. Y tras la acción recordará, se lamentará y hará lo posible por reparar el daño causado. Es más, su pasión no será un mero lamentarse, que podría sentir y expresar cualquier espectador sin que ello implicase que hubiera incurrido en una conducta reprochable. Se asemejará más al remordimiento, vinculado al hecho de que la persona reconoce el mal en que, pese a todas sus resistencias, ha caído como agente. (En un caso judicial que recuerdo bien, el abogado de la defensa sólo permitió a su cliente que expresara su condolencia en una carta remitida a un perjudicado, prohibiéndole presentar disculpas o expresar cualquier emoción que pudiera suponer por su parte la admisión de una acción culpable. Según el coro, el agente debe ir más allá de lo que permitiría un buen abogado en estos casos.)

Una vez resaltada la importancia de los factores emocionales en las censuras de los coros, intentaremos interpretar de otra manera cierto pasaje del *Agamenón* que siempre ha parecido enigmático a los estudiosos. En su acerba crítica al rey que regresa, los ancianos parecen decir explícitamente que sus reproches van dirigidos contra las pasiones del monarca, pasiones que consideran «voluntarias», esto es, susceptibles de elogio o censura: «Cuando conducías al ejército por causa de Helena —no voy a ocultártelo— aparecías inarmónico en mis pensamientos, como alguien que no llevaba bien el timón del sentido, alentando una temeridad voluntaria (*thársos hekousion*) por tus hombres que morían» (799-804). Esta es una traducción literal del manuscrito griego<sup>54</sup>, la cual, sin embargo, ha sido corregida a menudo por juzgarse ininte-

<sup>54</sup> Como Fraenkel, he sustituido *thársos*, métricamente incorrecto, por *thársos*. Con todo, Fraenkel ha demostrado que la distinción entre ambos es secundaria y probablemente no existía en tiempos de Esquilo. No parece haber ninguna dificultad en entender *thársos* en sentido peyorativo (II, 364).

ligible. La expresión *thársos hekoúision*, «temeridad voluntaria», parece imposible a los comentaristas: para éstos, sólo las *acciones*, y no las *pasiones*, pueden ser *hekoúsiai* o *akoúsiai*<sup>55</sup>, mercedoras de alabanza o censura<sup>56</sup>. En consecuencia, la expresión ha sido eliminada a veces, y otras se ha entendido como una perífrasis condenatoria de Helena<sup>57</sup>. (En tal caso, el verbo *komízo* debería leerse como devolver, traducción que acarrea graves dificultades<sup>58</sup>.) Sin embargo, las referencias a los hombres que están muriendo recuerdan inequívocamente los acontecimientos de Áulide. El modo en que Agamenón «no llevaba bien el timón del sentido» en la descripción de dichos acontecimientos realizada por el coro queda muy bien captado en esta traducción de *thársos hekoúision*: el rey alienta una osadía y una temeridad monstruosas en el sacrificio que lleva a cabo por el bien de sus hombres. Sólo un prejuicio sobre la involuntariedad de las pasiones, profundamente enraizado en nuestra cultura a partir de Kant y con sólidos apoyos platónicos, pero desconocido por Esquilo y criticado por Aristóteles (cfr. caps. 9, 10), ha impedido una consideración seria de la lectura propuesta aquí, que haría de este comentario un buen resumen de los sucesos acontecidos en Áulide, narrados anteriormente por el coro. Esta propuesta resultará sin duda controvertida, pero, en todo caso, mi interpretación de las restantes escenas no depende de ella. Sin embargo, la circunstancia de que ofrece un sentido claro para un pasaje del texto original tradicionalmente considerado enigmático añade un atractivo más a la línea argumental que la sostiene.

Restan dos aspectos de las reflexiones corales que merecen comentario especial. En primer lugar, los elementos censurables de las relaciones de los reyes son descritos en términos de manifestaciones externas. Esto es inevitable en la interacción dramática: el coro habla de lo que ve. Sin embargo, no parece que los coros juzgan de forma muy distinta la simulación de una pasión y una respuesta interior auténtica.

<sup>55</sup> Sobre *hekoúision* y *akoúision*, véase también el cap. 9; para otros usos relacionados, véase Esquilo (?), *Prometeo Encadenado*, 19, 266, 671, 771, 854. Véase también Sófocles, *Edipo en Colono*, 827, 935, 965, 985-7.

<sup>56</sup> Con respecto a esta objeción, véanse Fraenkel, y Denniston y Page *ad loc.* Otras objeciones al texto se relacionan con la suposición de que *komízo* significa «devolver» y que la frase debe traducirse «devolver la confianza a los hombres que están muriendo». G. Herman, en *Euripidis Opera* (Leipzig, 1.ª ed., 1800; 2.ª ed., 1831) ha señalado, sin embargo, que *komízo* no puede, como *phéro*, ser utilizado para significar la devolución de algo con el resultado de que la cosa devuelta se ponga *en el interior* de la persona. A ello cabe oponer que, en Esquilo, las pasiones aparecen a menudo *al lado* de la persona (p. ej., *Agamenón*, 13, 14, 976, 982-3). Si rechazamos la objeción y mantenemos *thársos... komítzon*, pero no *hekoúision*, podríamos aceptar la solución de Ahrens *ek thýsion*, «por medio de sacrificios». Sin embargo, esto parece innecesario.

<sup>57</sup> E. G. Weil: «Feminae audaciam voluntariam, h.e. feminam perfidam, virorum morte recuperare conans». O Verral, «que tú, por una libertina voluntaria, consumes vidas de hombres» (cfr. Peradotto, «The omen», pág. 255; Hammond, «Personal freedom», pág. 46).

<sup>58</sup> Proporciona una interpretación extraña de *andrási thméisikousi*: el contexto de Áulide hace pensar naturalmente en los hombres que estaban muriendo *allí*, no en el futuro coste de la guerra en vidas humanas. Además, el dativo de desventaja resulta muy brusco. En tercer lugar, los participios presentes *nomón* y *komítzon* deben interpretarse como paralelos; ahora bien, es en Áulide donde Agamenón «no llevaba bien el timón del sentido», mientras que la recuperación de Helena —con su coste en vidas de hombres— se producirá en el futuro. Por último, la perífrasis parece difícil de entender —es mucho más difícil ver cómo una persona podría ser «voluntaria» que pensar que lo son sus pasiones—. Por lo que respecta a *komízo* en el sentido de «proteger», «cuidar», se trata de un significado muy corriente en Homero, y también aparece en otros lugares de la obra de Esquilo (p. ej., *Coéforas*, 262 y, posiblemente, 344).

Agamenón es acusado de querer su temeridad y cambiar sus pensamientos. De Eteocles se dice que es como una mala persona, no sólo en el comportamiento, sino también en la pasión. La acusación se dirige contra el «engaño» que «llena el espíritu» y contra el «deseo voraz», aunque ambos tienen que inferirse de comportamientos externos. Es evidente que la exigencia de una responsabilidad de la imaginación y de las pasiones no quedaría satisfecha con una falsificación, con un comportamiento aparentemente irreprochable. En el *Agamenón*, las palabras que anteceden a la salutación acusadora del coro muestran que éste es harto consciente de la posibilidad de ocultar los propios sentimientos, de fingir compasión cuando «la mordedura de la pena no llega a tocar su corazón»; pero el coro se excluye a sí mismo de «la mayoría», que prefiere la apariencia al ser, denominando a esta preferencia una transgresión de la justicia. El coro considera que la presencia o no de ciertos sentimientos y reflexiones revela algo importante del carácter de la persona. Si ésta finge determinadas reacciones sin experimentarlas, ya sea por hipocresía o por un sincero deseo de ponerse a la altura de las circunstancias, el coro se formará otro juicio sobre ella, la elogiará o la reprobará de diferente modo. A pesar de saber perfectamente que, en la práctica, no es posible determinar con seguridad la reacción interior a partir de la manifestación exterior, de todos modos insiste en la distinción.

Hasta ahora hemos hablado de la situación de conflicto como de una prueba del carácter. De hecho, estos casos nos brindan nueva información sobre cómo es y ha sido siempre el carácter del agente. (Volviendo al trasfondo teológico, la culpa de la familia actúa y se manifiesta a través de determinados rasgos teológicos, la culpa de la familia actúa y se manifiesta a través de determinados rasgos valorables de la propia naturaleza de la persona.) Sin embargo, es preciso añadir, con el coro del *Agamenón*, que la experiencia del conflicto puede revelarse también como una ocasión que favorece el aprendizaje y el desarrollo personal. El significado profundo del proverbial *páthei máthos*, repetido justo antes y después del sacrificio de Ifigenia (177, 250), es que este tipo de situaciones difíciles, si uno se permite verlas y experimentarlas realmente, puede favorecer el propio desarrollo personal, dado que aporta mayor conocimiento de uno mismo y del mundo. El esfuerzo sincero por hacer justicia a todos los aspectos de una situación difícil, por ver y sentir todas sus facetas encontradas, puede mejorar la calidad de la deliberación en circunstancias futuras. Mediante la experiencia de la elección, Eteocles pudo haber descubierto aspectos que no había recibido antes la atención que merecían; por su parte, Agamenón podría haber alcanzado un nuevo saber de la piedad y del significado del amor que debía a su familia. Por supuesto, también en la vida cotidiana es posible progresar hacia una apreciación justa de la complejidad de las exigencias y obligaciones que se nos imponen. Sin embargo, los poetas trágicos sugieren que, para percibir esa realidad, a menudo es necesaria la conmoción del sufrimiento trágico. En el *Filoctetes* de Sófocles, Neoptólemo ignora lo que es respetar el sufrimiento ajeno hasta que a él mismo le hacen gemir de dolor. Cuando por la aflicción aprende que su ambicioso plan es incompatible con la fidelidad a la verdad y la justicia, deja de ser llamado «niño» y asume la responsabilidad de decidir<sup>59</sup>. El Admeto de Eurípides no sabe lo que es tener una esposa, amar a otro ser humano, hasta que pierde a Alceste. «Ya lo

<sup>59</sup> Véase Nussbaum, «Consequences».

comprendo», exclama en medio de sus remordimientos. Y cuando su fortuna se muestre reversible, podrá decir: «Ahora cambiaré mi vida y la mejoraré» (1158).

Todavía se puede añadir algo más. Hasta ahora hemos hablado como si la experiencia del sufrimiento fuera el medio para un conocimiento del yo que se alcanza se por el solo intelecto. Es decir, como si *páthei máthos* significara «mediante la experiencia del sufrimiento se logra el saber intelectual». Si esto fuera así, el intelecto no precisaría ayudas para comprender correcta y plenamente la situación práctica del ser humano; algunas personas necesitarían la reacción pasional por adolecer de lagunas y deficiencias intelectuales. Pienso que, tanto en el teatro como en la vida, esta interpretación convierte en meramente instrumental toda la experiencia trágica y trivializa la postura del poeta contraria a la del filósofo (antipoético), desvirtuando la discusión en favor de este último. Haríamos más justicia al planteamiento esquiliano considerando una segunda posibilidad: concebir la reacción pasional, el sufrimiento, como una dimensión del reconocimiento o la percepción práctica de las circunstancias, como, cuando menos, un elemento del saber correcto por parte del agente obre su situación como ser humano. Las quejas de Neoptólemo o la agonía del coro no son medios para una aprehensión que corresponda al intelecto; antes al contrario, forman parte del reconocimiento de determinadas realidades humanas difíciles. Existe un tipo de saber que se aprehende a través del sufrir, ya que este último es precisamente el reconocimiento adecuado de cómo es la vida humana en semejantes casos. En general, la captación puramente intelectual, bien sea del amor o de una obra trágica, no basta para un reconocimiento humano real de ninguno de éstos. Agamenón *sabe* en todo momento que Ifigenia es su hija, si por ello entendemos que sus creencias son correctas, que es capaz de responder con verdad a numerosas preguntas sobre la niña, etc. Pero puesto que ni en sus pasiones, imaginación ni comportamiento reconoce dicho vínculo, uniéndonos al coro nos sentimos impulsados a afirmar que su estado se aproxima más al engaño que al conocimiento. No *sabe realmente* que Ifigenia es su hija; falta algo para que su saber de este hecho sea verdadero (cfr. también cap. 10 e interludio II). Algunas personas son lo bastante afortunadas para alcanzar este tipo de saber sin vivir situaciones trágicas extremas. Otras, como nuestros dos personajes, pueden experimentar las situaciones trágicas en un estado de negación y engaño. Hay incluso quienes se endurecen tras vivir la experiencia dolorosa, volviéndose peores (cfr. cap. 13). Sin embargo, para algunas personas, la buena fortuna puede ser un infortunio y la tragedia un hecho venturoso, ya que la súbita experiencia de la situación trágica parece serles imprescindible para reconocer correctamente una situación y, con posterioridad, otras situaciones en diferentes ámbitos y momentos de la vida. Tal vez se esconda aquí el significado de las palabras del coro al término de su himno a Zeus: «una gracia que nos imponen con violencia los dioses cuando se sientan en el espantoso banco del timonel» (182-3).

También es evidente que el examen de este tipo de conflictos mediante nuestra propia *páthe* como espectadores, de nuestras propias respuestas de temor y piedad, suscita en nosotros un aprendizaje semejante. Los poetas no nos ofrecen sólo una vía alternativa hacia un conocimiento contemplativo o platónico. Su discrepancia con Platón es más profunda, ya que proponen adquirir un saber que excede las posibilidades del solo intelecto. Si su propuesta es admisible, el estudio de sus obras (o de otras similares), lejos de ser una opción al arbitrio del investigador ético, aparece

como una tarea insoslayable en cualquier investigación de estas cuestiones que se pretenda exhaustiva. (Profundizaremos en el significado de esta afirmación en el interludio II.)

Hemos empezado a vislumbrar ya una cierta lógica en el universo aparentemente ilógico de Esquilo. En particular, hemos comprobado que un conflicto contingente entre dos exigencias éticas no debe tomarse necesariamente por una contradicción lógica; y que la «incoherencia» entre libertad y necesidad puede ser interpretada como una descripción correcta del modo en que las circunstancias naturales restringen las posibilidades de elección. En ambos aspectos, las descripciones de Esquilo parecen aproximarse bastante a nuestra experiencia intuitiva del dilema práctico. No obstante, queda un aspecto de dichas descripciones que puede seguir pareciendo extraño. Tal vez nos cueste todavía comprender que esté justificado elogiar o reprochar al agente por cosas que parecen escapar al dominio de la razón y la voluntad racional: la sensibilidad, el deseo, la pasión y la imaginación. Hemos podido comprobar la profundidad de este problema en nuestro estudio de la salutación que dirige el coro de Agamenón; lo examinaremos con mayor detalle en capítulos que dirige el coro a Agamenón; lo examinaremos con mayor detalle en capítulos posteriores, pues constituye un ingrediente esencial de la concepción aristotélica de la acción y el carácter<sup>60</sup>. Sin embargo, los ejemplos trágicos sobre los que hemos reflexionado permiten ya adelantar algunas consideraciones. Cabe sospechar que la causa de que se encuentre aquí una dificultad se debe al supuesto de que las respuestas emocionales no están sujetas a ningún tipo de control ni pueden formar parte del carácter que el agente ha desarrollado deliberadamente. Sin embargo, vemos a Agamenón «alentando» su temeridad, «impulsando en su mente un viento distinto», modificando sus extraños sentimientos y reacciones, Eteocles, a su vez, se nos muestra alentándose a sí mismo y modelando sus sentimientos para adaptarlos a una restringida concepción de lo pertinente. Pero los hombres y mujeres de los coros observan, se dan cuenta, reaccionan, recuerdan y cultivan su sensibilidad por medio de la memoria, hasta que «del corazón gotea, en vez del sueño, un recuerdo de dolor» (*Agamenón*, 179-80)<sup>61</sup>. La presencia del coro cuando se producen los hechos, así como su paciente labor en el relato de esos hechos, incluso años después, nos recuerda, por una parte, que la atención a estas complejidades es una tarea propia de la racionalidad práctica y, por otra, que dicha tarea de la racionalidad exige del agente algo más que el ejercicio de la razón o del intelecto en sentido estricto<sup>62</sup>. Contemplamos a la razón y el sentimiento actuando juntos, de manera que cuesta distinguirlos: el recuerdo del dolor que gotea del corazón. Asistimos además a una acción recíproca de iluminación y cultivo entre pasiones y pensamientos: vemos sentimientos despertados por la memoria y la deliberación y aprendizajes producidos por el *páthos*. (Al mismo tiempo, si somos buenos espectadores, reconocemos en nuestras propias reacciones dicha interacción compleja.) Cuando repararemos en la fecundidad ética de estas influencias mutuas, cuando perci-

<sup>60</sup> Cfr. caps. 9 y 10.

<sup>61</sup> Sobre el cultivo de sentimientos adecuados, véanse el interludio I y los caps. 7, 9 y 10, con bibliografía. Sobre estas cuestiones y otras que se abordan en el presente apartado, véase I. Murdoch, *The Sovereignty of Good* (Londres, 1970).

<sup>62</sup> Véase H. Putnam, «Literature, science and reflection», en *Meaning and the Moral Sciences* (Londres, 1979), págs. 83-96.

bamos la *racionalidad* de las pasiones cuando conducen al pensamiento hacia el saber humano y contribuyen a la constitución de dicho saber, nos daremos cuenta de que quien debe aportar las pruebas es quien defiende la idea de que sólo el intelecto y la voluntad son objetos adecuados de valoración ética. Dicha concepción empezará a parecernos pobre. Las obras teatrales ponen ante nuestra mirada la sabiduría práctica y la responsabilidad ética de un ser mortal contingente en el mundo del acontecer natural. Ese ser no es puro intelecto ni pura voluntad; y, si lo fuese, ello tampoco mejoraría su deliberación práctica en este mundo.

## V

Retornemos a los filósofos que concebían los conflictos prácticos como desacuerdos, a fin de averiguar si los casos trágicos arrojan nueva luz sobre sus argumentaciones. Según Sartre, este tipo de dilemas enseña la inutilidad de configurar para uno mismo un sistema ordenado de principios éticos e intentar vivir conforme a él. Agamenón comprende que los principios de obediencia a la diosa y de obligación familiar pueden chocar de forma irreconciliable y, por tanto, alguno tendrá que ser quebrantado. Para Sartre, semejante experiencia mostraría al individuo que no es bueno vivir comprometido con cualesquiera principios; la fidelidad general a lo que no sirve de guía en casos extremos es una decisión muy poco inteligente. Si Agamenón fuese un héroe sartreano, en el momento del conflicto se apartaría de una vez por todas de los principios encontrados, pasando a considerarse a sí mismo un agente enteramente libre y a afirmar su libertad radical en una elección sin remordimiento.

La aplicación de este enfoque al dilema de Agamenón tiene la virtud de que lleva a considerar la situación como una grave crisis en la vida ética del rey; sin embargo, solventa dicha crisis por medios que parecen arbitrarios y extraños. En efecto, la obra teatral nos muestra que dos compromisos rectores de una vida pueden entrar en colisión en una determinada contingencia, no que exista una contradicción lógica entre ambos, ni tampoco, y esto es más importante, que dejen de ofrecer una orientación correcta en la inmensa mayoría de los casos<sup>63</sup>.

Todavía no hemos preguntado qué medida de riesgo de conflicto en un conjunto de compromisos basta para que estos últimos deban considerarse irracionales; no obstante, estamos convencidos de que nada hay irracional dentro de un sistema de compromisos en cuyo seno puedan surgir incompatibilidades en circunstancias muy esporádicas. Por otra parte, tampoco está claro que, en la insólita situación que vive Agamenón, sus compromisos le proporcionen una guía inadecuada. El rey debe sentirse obligado a cada una de las dos acciones contingentemente incompatibles y, por tanto, responder y pensar como quien se ve forzado a actuar en contra de algo hacia lo que siente una obligación. Sin embargo, en la medida en que tales pensamientos y sentimientos expresan y fortalecen un carácter virtuoso y comprometido, la orien-

<sup>63</sup> Coincido totalmente en este punto con Foot (véase n. 6 *supra*), quien afirma que la existencia y carácter ineludible de estos dilemas en modo alguno son contrarios a un enfoque ético realista. En los capítulos 8-12 veremos cómo puede desarrollarse un tipo de realismo moral en torno al reconocimiento de una pluralidad irreductible de valores y, por tanto, a una posibilidad permanente de conflicto.

tación que brindan parece buena. Por el contrario, lo que cuesta entender es el retrato sartreano de un agente sin carácter ni principios que improvisa su libertad. En los dos casos trágicos, todo posible juicio sobre la corrección de determinados tipos de actividad emocional e imaginativa requiere un carácter y unos compromisos valorativos estables (bien sean los del agente o, cuando éstos se manifiesten inadecuados, los del coro), con respecto a los cuales valorar las conductas y las respuestas emocionales. La posibilidad misma de una valoración moral parece exigir cierta estabilidad de carácter. ¿Cómo podríamos hablar de un agente que no hiciera sino improvisarse a sí mismo en cada momento y nunca estuviese dispuesto a identificarse con compromiso general alguno? Sin duda, el Coro repudiaría a un Agamenón que afirmara con osadía su libertad frente a todo principio y denominase orgullosamente acto de libertad el sacrificio de Ifigenia. De hecho, esto no difiere mucho de lo que hace Agamenón en realidad, y el Coro le reprocha su locura.

La propuesta de Hare parece más moderada. No es necesario que rechacemos por completo los principios que generan un conflicto. Simplemente debemos revisarlos para evitar esta posibilidad en el caso particular en que nos encontramos. Admitiendo clases pertinentes de excepciones en la enunciación de las normas, éstas se tornan más precisas y nos hallaremos mejor preparados para situaciones futuras. Con respecto al dilema de Agamenón, Hare sustituiría el principio «no matarás» o «no matarás a los miembros de tu familia» por «no matarás a los miembros de tu familia excepto cuando te obligue un dios». *Este* habría sido siempre el verdadero principio. Sin embargo, tenemos la impresión de que nuestros dos casos trágicos no son del mismo tipo que el ejemplo propuesto por Hare de la mentira en tiempo de guerra. En este último puede ser verdad que la excepción esté implícita en la regla y que la modificación introducida no suponga una alteración fundamental del principio. Pero en el caso que nos ocupa pensamos que la norma es simplemente «no matarás» y no admite tales excepciones. Esto no significa que no exista ninguna situación en la que matar no pueda ser el mejor curso de acción posible, sino que todo homicidio, incluso el justificable racionalmente, quebranta una obligación moral y exige pasiones y pensamientos acordes con esa circunstancia. Al modificar la norma con arreglo a la propuesta de Hare nos encontramos con el mismo cambio que se da en el proceso deliberativo de Agamenón: un paso del horror a la complacencia, de pensar que hay que hacer un mal a considerar que se ha descubierto la acción errónea. Semejante transformación es incompatible con la intuición trágica.

Por último debemos volver a Kant, cuyo requisito de coherencia entre los principios de la razón práctica le lleva a desechar lo que, de ser fiel a sus propias concepciones, interpretaría como un conflicto profundo de obligaciones. Ciertamente, dicho requisito no carece de justificación. Sin embargo, al hablar de conflicto de deberes hay que distinguir entre la incoherencia lógica y el conflicto contingente (algo que no hacen Kant ni Sartre). En qué medida los compromisos de un agente deben evitar el riesgo de conflicto para conservar su carácter racional, como hemos señalado, es una cuestión no resuelta. No obstante, los sistemas de compromisos más complejos albergan un riesgo de conflicto en ciertas situaciones posibles sin por ello ser incoherentes o irracionales. Dicho riesgo es un hecho de la vida práctica que conviene reconocer y estudiar. Sin embargo, Kant no puede, al parecer, admitir este extremo. Cuando no hay nada que colisione en la voluntad, los «accidentes de la madrastra naturaleza» no deben inferir en las deliberaciones del agente racional. La



armonía interior y el respeto a sí misma de la persona moralmente buena, hacedora autónoma de su propia ley, no pueden verse afectados por el mero acontecer del mundo<sup>64</sup>. Pues bien, pensemos en Eteocles y Agamenón como hacedores kantianos de la ley de su mundo. Parece que la resistencia del mundo contingente *ha influido* en su armonía interna. En concreto, les ha forzado a cometer acciones vergonzosas en contra de sus propias leyes, acciones que demandan un castigo de acuerdo con los criterios de sus propios códigos legislativos. Podríamos decir a Kant que un agente que toma sus principios con la suficiente seriedad sufrirá siempre una conmoción ante la necesidad de quebrantarlos. Si la ley es realmente ley, la transgresión es en verdad una transgresión –al menos si el agente actúa de forma deliberada y con plena conciencia de sus actos– tanto si la situación es obra del agente como si no. El deber de no matar es un deber en toda circunstancia. ¿Por qué la circunstancia de un conflicto va a privarle de dicha condición? Pero, si la ley se quebranta tiene que haber condena y castigo. Al parecer, esto es lo que implica tomarse en serio la ley y la propia autonomía. No deja de ser irónico que la tesis kantiana incurra precisamente en aquello que desea evitar: otorga al simple azar la facultad de desvincular al agente de la autoridad obligatoria de la ley moral. Podemos, pues, afirmar que nos dejamos guiar en parte por el motivo profundo que subyace en la concepción kantiana del deber cuando insistimos en que éste no pierde su condición de tal por las mudanzas contingentes del mundo. De manera sorprendente, el politeísmo griego articula uno de los elementos de la moral kantiana mejor que cualquier credo monoteísta: en efecto, dicho politeísmo insiste en la autoridad vinculante y suprema, la divinidad, por así decirlo, de *toda* obligación ética en todas las circunstancias, incluso cuando los propios dioses se enfrentan entre sí.

De lo dicho se desprende que Esquilo no enseña tanto una «solución» al «problema del conflicto práctico» cuanto su hondura y riqueza de matices. (Un logro que se relaciona estrechamente con los recursos poéticos del dramaturgo, los cuales nos muestran la escena en toda su viveza y la discusión que se suscita en torno a ella, al tiempo que despiertan en nosotros ciertas reacciones desde las que emitimos nuestros juicios.) De este modo, Esquilo da el primer paso para la puesta en cuestión de las soluciones teóricas al citado problema. Si reconocemos lo que revela su obra, hemos de admitir también que las «soluciones» no son en realidad tales. De hecho, son insuficientes o incorrectas, ya que ignoran aspectos fundamentales, como el peso de la obligación rechazada y la exigencia de que el agente reconozca la situación y se

<sup>64</sup> De hecho, Kant podría solventar este conflicto concreto: las órdenes supuestamente divinas cuyo cumplimiento supone la comisión de actos inmorales no obligan (*La Religión dentro de los límites de la sola razón*, IV.4). Sin embargo, ello no afecta de ningún modo a la cuestión general, pues Kant no puede liberarse así de todos los conflictos, aunque mantenga su compromiso anterior de sólo reconocer una obligación. Se podría incluso afirmar que, negando a Dios el reconocimiento de los conflictos humanos, adopta una concepción de la divinidad más pobre que la de los griegos, paralelamente a lo que sucede con su concepción moral. Un último comentario sobre las dimensiones religiosas de este tipo de conflictos. Donagan observa (pág. 298) que San Gregorio el Grande admitía la existencia de auténticos dilemas morales, pero atribuyéndolos a la obra del demonio, quien colocaba a los seres humanos en situaciones en las que éstos se veían forzados a incumplir algún mandamiento divino. La diferencia entre esta concepción y la griega radica en que el papel causal ejercido por el demonio en la primera lo desempeña el mundo en la segunda; por añadidura, según veremos en el capítulo 3, los griegos relacionan la posibilidad permanente de tales conflictos con cosas buenas, incluso divinas, como la riqueza de la vida y el reconocimiento de la diversidad de los valores.

lamente de su conducta. Sospechamos que, para aproximarse a una «solución» más decisiva, habría que solventar estas deficiencias. Ahora bien, según Esquilo, lo único que se asemeja remotamente a una solución sería la descripción clara del conflicto y el reconocer que carece de salidas. Lo máximo que puede hacer el agente es mantenerse en su sufrimiento —la expresión natural de su bondad de carácter— sin sofocarlo desde un erróneo optimismo. Lo mejor que nosotros (el coro) podemos hacer por él es respetar la gravedad de su situación, respetar las reacciones indicativas de su bondad y pensar que su caso desvela una posibilidad de la vida humana en general<sup>65</sup>.

El segundo logro significativo de la concepción esquiliana se deriva del anterior: en la descripción de los dos casos trágicos que venimos considerando, Esquilo muestra que el dolor y el remordimiento, integrantes de la representación intuitiva, se relacionan con el bien ético también en otras áreas de la vida: la seriedad en lo concerniente a los valores, la constancia en el compromiso y la actitud comprensiva hacia los otros, todo lo cual deseamos conservar y fomentar en los demás y en nosotros mismos. Esquilo indica que, sin reconocer el poder trágico de las circunstancias sobre el bien humano, reconocimiento que tiene lugar en la representación intuitiva, seremos incapaces de preservar otras facetas valiosas de dicho bien: integridad interior, fidelidad permanente a las propias leyes y saber. Si en una crisis nos despreocupamos de un compromiso porque éste entra en colisión con otro, ello nos hará peores. Por tanto, el bien mismo excluye nuevas soluciones revisionistas. (Este segundo logro, como el primero, parece depender de los recursos de la obra teatral, donde se nos muestra una amplia variedad de personajes y elecciones.)

En consecuencia, las tragedias de Esquilo nos devuelven la complejidad de las «apariencias» de la elección práctica vivida. Ya sospechábamos que este sería un resultado de la contribución de la literatura a la ética. Sin embargo, quedarse aquí es infravalorar la complejidad de los poemas trágicos. En efecto, éstos no sólo muestran la solidez de la postura intuitiva, sino también los poderosos motivos que existen para apartarse de ella y, así, evitar el remordimiento y los graves riesgos que entraña su adopción. El intento de solución del conflicto práctico no es ajeno a la tragedia ni debe considerarse competencia de alguna extraña secta profesional. Se halla presente en el seno de la obra trágica como una posibilidad humana más; así lo vemos en las deliberaciones de Agamenón y en las estratagemas de Eteocles. Como en cualquier obra que profundice de verdad en las «apariencias» humanas, se presenta aquí, junto con la «visión trágica», el origen de su negación. Ambos aspectos se iluminan mutuamente. No habremos comprendido en toda su plenitud la «visión trágica» hasta entender la causa de que ciertos seres racionales ambiciosos lo consideren into-

<sup>65</sup> A esta concepción del dilema moral parece asemejarse la formulada por Wittgenstein en una conversación con Rush Rhees en 1947 («Wittgenstein's lecture on ethics», *PR*, 74 (1965), págs. 3-26. Tras insistir en que para hablar del problema es necesario disponer de una descripción detallada del caso, de modo que podamos realmente imaginar en qué consiste (aquí hace algunas observaciones despectivas sobre los libros de texto de ética), Wittgenstein se centra en un caso de dilema que presenta una estructura muy similar a la del que nos ocupa. Tras describir la elección trágica que arrostra el agente, en la que no hay salida no culpable, y de la cual pensamos que sólo cabe decir «que Dios le ayude», Wittgenstein sorprende a Rhees señalando: «Quiero decir que esta es la solución a un problema ético». En otras palabras: la solución se reduce a una clara descripción del caso y al reconocimiento tanto de los valores que contiene como del modo en que no existen salidas para el agente; las llamadas soluciones filosóficas sólo logran describir erróneamente el problema.

laramente dolorosa. En consecuencia, sería una simpleza pensar que estas obras se limitan a rechazar las «soluciones» teóricas. Su lectura sugiere también una visión de la teoría ética griega como respuesta a la necesidad humana de hallar una solución. Ambos aspectos son objeto de un examen más profundo en la *Antígona* de Sófocles, obra en la que muchos filósofos eminentes han visto una prefiguración de sus propias soluciones a los problemas del conflicto y la contingencia<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> He leído diferentes versiones de este capítulo en la Universidad de Brandeis, el *Vassar College*, la Universidad de Massachusetts (Boston), la Universidad de Maryland, la Universidad de Pittsburgh y la Universidad de Stanford. Agradezco a todos los asistentes y también a A. Lowell Edmunds, A. A. Long y Nick Pappas, sus comentarios y observaciones.

## La *Antígona* de Sófocles: conflicto, visión y simplificación

Sin haber incurrido en culpa alguna, Agamenón y Eteocles se ven abocados a situaciones en que la repulsión, el remordimiento y el recuerdo doloroso parecen no ya reacciones inevitables, sino también las propias de cualquier persona de buena condición. No obstante, cabría admitir este punto y seguir afirmando que, en parte, la prudencia consiste justamente en evitar en lo posible tales situaciones en la planificación de la vida. El trance en que se encuentra Agamenón se nos presenta como una catástrofe impredecible. Si los seres humanos no están en condiciones de protegerse eficazmente contra esta rara mala fortuna, al menos pueden organizar sus existencias y compromisos para impedir la aparición de conflictos graves en el transcurso de la vida cotidiana. Un modo posible sería simplificar la estructura de los propios compromisos valorativos, desvinculándose de aquellos que generen normalmente (e incluso de los que puedan ocasionar alguna vez) exigencias encontradas. Con harta frecuencia se ha señalado que la evitación del conflicto práctico es un criterio de racionalidad aplicable a las personas (en la misma línea, una de las condiciones de racionalidad de los sistemas políticos radicaría en su capacidad para organizar la realidad de manera que los esfuerzos sinceros de los individuos se vean coronados generalmente por el éxito). Tal concepción era ya conocida en la Atenas del siglo V<sup>1</sup>; de hecho, constituye uno de los temas predilectos de la tragedia, por cuanto experiencias tan dolorosas como las examinadas en el capítulo anterior suscitan naturalmente ciertos interrogantes sobre la posibilidad de su eliminación. Esta perspectiva se halla firmemente asentada en el pensamiento moderno y ha sido defendida incluso por una parte de los autores favorables a la «concepción trágica»

<sup>1</sup> He decidido examinar el nacimiento de esta concepción estudiando en detalle un ejemplo. Sin embargo, se suele admitir que las estrategias que atribuyo aquí a Creonte vinculan a este personaje con determinados aspectos del racionalismo sofístico (véase n. 10 *infra*). En «Consequences», págs. 25-53, considero una tesis muy relacionada con ésta; sobre las conexiones entre la Antígona y la corriente sofística, véanse P. Rose, «Sophocles, *Philoctetes* and the teachings of the Sophists», *HSCP*, 80 (1976), págs. 49-105. Véanse también M. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (Chapel Hill, 1967), y Guthrie, *History*, III. En el capítulo 4 se consideran exhaustivamente algunos aspectos relacionados con estas cuestiones, que sirven para explicar la concepción platónica de *téchne*, y se ofrece abundante bibliografía.

de los casos concretos de conflicto práctico<sup>2</sup>. Hay que señalar, por último, que su influencia ha sido decisiva en la crítica moderna de la tragedia clásica<sup>3</sup>. De acuerdo con sus defensores, la relación del ser humano con el valor en el mundo no es, o no debería ser, profundamente trágica; es posible, o al menos debería serlo, suprimir la amenaza del suceso trágico típico sin desatención culpable ni grave pérdida. Siendo esto así, la tragedia representaría un estadio primitivo de la vida y el pensamiento éticos.

Para analizar el modo en que se enfoca esta concepción en la tragedia es preciso interpretar una obra trágica en su integridad, examinando la manera en que trata una «biografía»<sup>4</sup> y una historia valorativa completas. La *Antígona* de Sófocles parece una elección adecuada para un proyecto de semejantes características. En efecto, en ella se consideran dos intentos distintos de eliminar la eventualidad del conflicto y la tensión simplificando la estructura de los compromisos y apegos afectivos. A este respecto, se plantean determinados interrogantes en torno a los motivos que subyacen en dichos intentos; surge también la cuestión de adónde conducen tales iniciativas cuando se desencadena la crisis trágica; por último, se aborda el problema de si la sabiduría práctica se encuentra de hecho en este tipo de estrategias o bien debe buscarse en un enfoque radicalmente distinto.

*Antígona*<sup>5</sup> versa sobre la razón práctica y la manera en que ésta ve el mundo y lo organiza. A diferencia de la mayoría de las obras de su tipo, se halla repleta de

<sup>2</sup> Naturalmente, los pensadores que adoptan la concepción «anti-trágica» del caso concreto (cfr. cap. 2) propugnan una interpretación general en consonancia. Sin embargo, algunos defensores de la concepción trágica de los casos concretos suscriben también la eliminación del conflicto como fin, e incluso como criterio, de la racionalidad práctica. Véanse, por ejemplo, R. B. Marcus, «Moral dilemmas and consistency», *JP*, 77 (1980), págs. 121-35, y M. Gibson, «Rationality», *PPA*, 6 (1977), págs. 193-225. Aunque mal se puede afirmar que estos enfoques se deban a Hegel, sin duda son hegelianos en espíritu. La concepción opuesta tiene a dos de sus más ardientes defensores en Sir Isaiah Berlin (véase *Concepts and Categories* (Nueva York, 1978) *passim*, y Bernard Williams (véase la bibliografía citada en el capítulo 2).

<sup>3</sup> Sobre su repercusión en la crítica de Esquilo, véase cap. 2; sobre su influencia en el estudio de la *Antígona*, véase n. 7 y 8 *infra*.

<sup>4</sup> Compárese lo dicho con la afirmación de Aristóteles de que la tragedia presenta un *bios*, una trayectoria completa de vida y elecciones (véase el interludio II para un tratamiento más exhaustivo y referencias bibliográficas).

<sup>5</sup> La bibliografía sobre la *Antígona* es muy extensa; no pretendo aquí ofrecer una enumeración completa. Para este capítulo las principales obras que he consultado son: S. Bernardete, «A reading of Sophocles», *Antigone, Interpretation* 4 (1975), págs. 148-96; 5 (1975), págs. 1-55, 148-84; R. F. Goheen, *The Imagery of Sophocles' Antigone* (Princeton, 1951); R. Bultmann, «Polis und Hades in der Antigone des Sophokles», en H. Diller, comp., *Sophokles* (Damstadt, 1967), págs. 311-24; R. C. Jebb, *Sophocles: the Antigone* (Cambridge, 1900); J. C. Kamerbeek, *Sophocles' Antigone* (Leiden, 1945); Barnard Knox, *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy* (Berkeley, 1964); I. M. Linforth, «Antigone and Creon», *University of California Publications in Classical Philology*, 15 (1961), págs. 183-260; Lloyd-Jones, *JZ*; G. Müller, *Sophokles, Antigone* (Heidelberg, 1967); G. Perrotta, *Sofocle* (Messina-Florenca, 1935); G. Ronnet, *Sophocle: poète tragique* (París, 1969); M. Santirocco, «Justice in Sophocles», *Antigone, Phil Lit.*, 4 (1980), págs. 180-98; W. Schmid, «Probleme aus der sophokleischen Antigone», *Philologus*, 62 (1903), págs. 1-34; C. Segal, «Sophocles' praise of man and the conflicts of the Antigone», *Arion*, 3 (1964), págs. 46-66, reimpreso en T. Woodard, comp., *Sophocles: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1966), págs. 62-85; C. Segal, *Tragedy and Civilization: an Interpretation of Sophocles* (Cambridge, Massachusetts, 1981); J.-P. Vernant, «Le moment historique de la tragédie», «Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque», en Vernant y Vidal-Naquet, *MT*, págs. 1-17, 21-40; J.-P. Vernant, «Greek tragedy: problems and interpretation», en E. Donato y R. Macksey, comps., *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore, 1970), págs. 273-89; C. Whitman, *Sophocles: a Study of*

expresiones referidas a la deliberación, al razonamiento, al conocimiento y a la visión de las cosas<sup>6</sup>. Comienza con la pregunta «¿sabes?» (2), relativa a una crisis práctica, y con una afirmación acerca del modo correcto de interpretar sus exigencias, para concluir con la declaración de que la prudencia (*to phronéin*) es el elemento más importante del buen vivir humano (*eudaimonía*) (1348-49). La obra trata asimismo sobre la enseñanza y el aprendizaje, sobre el cambio de la propia visión del mundo, sobre la pérdida de lo que parecía una verdad segura y la aprehensión de un saber más esquivo. Desde una manifestación sobre lo que se sabe en un caso difícil, el desarrollo dramático nos lleva a un «no sé adónde mirar, hacia qué lado inclinarme», y, por último, a la afirmación de que se ha aprendido un saber menos arrogante (1353).

Antígona y Creonte, los dos protagonistas, tienen una concepción del mundo de la elección que impide que surjan conflictos prácticos graves; poseen un criterio simple y una serie de preocupaciones dispuestas ordenadamente en función de aquél. Así pues, enfocan los problemas de la elección con una confianza y una estabilidad poco comunes, y parecen encontrarse a salvo de las amenazas de la fortuna en una medida muy poco corriente. No obstante, estos personajes nos son presentados como faltos de algo en sus interpretaciones. Hay cosas que no reconocen, obligaciones que niegan, situaciones para las que utilizan nombres que no son los más pertinentes ni los más verdaderos. Antígona adopta una decisión cuyo contenido es con mucho el más aceptable; pero tanto ella como Creonte adolecen de una significativa estrechez de perspectivas<sup>7</sup>. Conviene investigar este atributo común a los dos personajes y la manera en que es censurado en la obra.

Preguntarnos por las ambiciones y los defectos de los protagonistas no es suficiente, aunque debe ser nuestra primera tarea. En efecto, según la famosa interpretación de Hegel, la obra trasciende sus propias deficiencias al sugerir la base de una síntesis no conflictiva de los valores opuestos que contiene. Las tensiones se solucionan de modo

*Heroic Humanism* (Cambridge, Massachusetts, 1951); R. P. Winnington-Ingram, *Sophocles: an Interpretation* (Cambridge, 1980). Salvo indicación en contrario, utilizó la versión de *Oxford Classical Text*, de A. C. Pearson (Oxford, 1924).

<sup>6</sup> Hay once términos relacionados con la reflexión práctica que aparecen 180 veces en total en las siete obras de Sófocles; 50 de esas apariciones se producen en la *Antígona*. (Esos términos son: *boulé*, *boúleuma*, *boúleyo*, *éuboulos*, *eubollía*, *dysboulía*, *phrónema*, *phronéin*, *phren*, *dysphrón*, *dysnoítis*; mi recuento se basa en el *Lexicon Sophocleum* de Ellendt y no incluye los fragmentos.) La palabra *phrónema* sólo aparece en la *Antígona* (seis veces); *dusboulía* y *euboulía* se encuentran dos veces cada una en esta obra; Sófocles no vuelve a utilizarlas; 17 de las 58 apariciones de *phren* corresponden a la *Antígona*.

<sup>7</sup> Debemos cuidarnos desde el principio de confundir la valoración de una decisión con la de las reflexiones que conducen a ésta. Es perfectamente posible que una persona haya tomado la decisión más adecuada a través de un proceso reflexivo que no tenga en cuenta ciertas obligaciones válidas; en tal caso la decisión sería adecuada, pero no por las razones correctas; en otras palabras, cabría afirmar que se ha llegado a ella, por así decirlo, por accidente. La concepción del conflicto que criticamos en el capítulo 2 ha influido en la opinión de diversos autores de que si la *decisión* de Antígona es mejor, este personaje no puede ser criticado por desoír las obligaciones contrarias de la ciudad: todo lo que debemos preguntar es quién se halla en lo correcto. Defienden este enfoque, entre otros, Jebb, Bultmann y Perrotta; este último afirma en *Sofocle* que si la *decisión* de Antígona es la correcta, la reprimación del coro resulta «senza logica e senza coerenza» (85). Otros investigadores han captado bien la distinción a que nos referimos. Entre ellos citaremos a Knox, *Heroic Temper* (págs. 114-16); Segal, *Tragedy* (170); Bernardete, «A reading» (*passim*, especialmente, 1.1, 2.4, 4.1); Vernant, «Tensions et ambiguïtés» (véase n. 8 *infra*); Linforth, «Antígona and Creon» (págs. 191, 257-8); Santirocco, «Justice» (*passim*); Winnington-Ingram, *Sophocles* (128).

erróneo, pero se muestra cómo resolverlas correctamente<sup>8</sup>. Así pues, debemos valorar también las afirmaciones de Hegel a la luz de la obra en su totalidad y, en particular, de su lírica coral. Esta labor nos exige preguntarnos por el tratamiento que da Sófocles a las cuestiones de la actividad y la pasividad, del hacer y el ser hecho, de la ordenación y la reacción; en resumen, debemos descubrir su compleja narración acerca de las extrañas aventuras que corre la razón práctica en el mundo.

Existe una palabra griega, *deinón*, que nos ofrece algunas pistas sobre este tipo de aventuras. No existe una traducción única del término. *Deinón* se dice casi siempre de algo que inspira asombro o pavor. Pero en algunos contextos puede aplicarse también a la brillantez deslumbrante del entendimiento humano, a la monstruosidad de un mal o al terrible poder del destino. Por otra parte, lo *deinón* es de algún modo extraño, está «fuera de lugar». Esta característica y la capacidad de inspirar espanto se hallan estrechamente vinculadas. (*Deinón* se relaciona etimológicamente con *deós*, «temor»; tal vez el adjetivo «formidable» sea una traducción adecuada en muchos casos.) Con frecuencia, *deinón* connota falta de armonía: se atribuye a una realidad discordante con lo que la rodea, con lo que se espera o se desea. Lo *deinón* resulta sorprendente, ya sea para bien o para mal. Por otra parte, dada la amplia variedad de sus connotaciones, un personaje puede emplearlo para elogiar ostensiblemente una cosa, y, al mismo tiempo, el espectador queda en libertad para interpretar dicho empleo como una revelación irónica de algo horrible. «Muchas cosas *deinón* existen; pero ninguna más que el ser humano». Este comienzo de la oda que dedica el coro al ser humano es una alabanza profundamente ambigua, como veremos más adelante. Sin embargo, también es ambigua la conclusión de que «la fuer-

<sup>8</sup> Esta idea es sostenida por algunos autores que entienden que las obligaciones conflictivas son válidas y no se pueden eliminar en el marco de la obra; por ejemplo, Linforth, en *Antigona and Creon*, pág. 257, señala: «Para todos los atenienses, la obra constituía una advertencia: las leyes promulgadas en la ciudad no debían oponerse a las leyes de los dioses.» Cfr. también Santirocco, «Justice», págs. 182-194. Las conclusiones de Segal revelan una postura similar: «Mediante su canto coral, la *pólis* alcanza una conciencia de las tensiones entre las que existe. Introduciendo dichas tensiones en un marco artístico, puede afrontarlas y esforzarse en su mediación, aun cuando esta última posibilidad no les es permitida a los héroes trágicos del espectáculo. En sus contextos sociales y rituales, la obra brinda a la ciudad lo que niega a los actores de la ficción. Su contexto afirma lo que su contenido niega» (*Tragedy*, pág. 205). Sin embargo, no veo con claridad en qué medida Segal y yo discrepamos realmente aquí; esto dependería de lo que se entienda por «mediación» y cómo el concepto se relaciona con la descripción de la prudencia, que abordaré más adelante.

La postura de Vernant es, una vez más (cfr. n. 3 y 4, cap. 2), bastante compleja. Aunque ofrece una caracterización muy vívida de la naturaleza irreconciliable de la tensión presentada en la obra trágica (cfr. especialmente, «Tensions et ambiguïtés», págs. 30-1, 35), afirma tres cosas que no parecen seguirse de aquélla: en primer lugar, que la concepción trágica de la justicia es *ambigua*; en segundo lugar, que la justicia *cambia* continuamente, transformándose en su contrario (cfr. «Le moment historique», pág. 15); por último, que estos conflictos desaparecerían con el desarrollo de una concepción *clara* de la voluntad y de la distinción entre actos voluntarios e involuntarios («Greek tragedy», pág. 288). Las afirmaciones primera y segunda las suscribiría sin duda Platón como críticas de la visión trágica; sin embargo, es importante que *nosotros* no interpretemos el conflicto contingente de dos exigencias válidas como una confusión o ambigüedad en la concepción de la justicia o como un problema que se resolverá con una clarificación intelectual (cfr. cap. 2). En cuanto a la tercera proposición (en la que la postura de Vernant se aproxima sorprendentemente a la de Lesky (cfr. cap. 2, n. 5) sólo cabe señalar que estas situaciones se presentan todos los días, y que el concepto de voluntad—a menos que lo combinemos con determinadas ideas bastante controvertidas sobre la coherencia—no contribuye a hacerlas desaparecer.

za del acaecer es *deinón*» (952). El ser humano, que parece maravilloso, puede revelarse también como un monstruo, por su aspiración a simplificar y dominar el mundo. La contingencia, objeto de terror y aborrecimiento, puede manifestarse al mismo tiempo como maravillosa y constitutiva de la belleza y la pasión de la vida humana. Así pues, *deinón* es una palabra que puede considerarse acertadamente núcleo temático de una obra que pretende indagar en la relación entre la belleza y la falta de armonía, el valor y la exposición a lo que acontece, la excelencia y la sorpresa. La *Antígona* de Sófocles puede ser interpretada como una investigación sobre el significado de *deinón* en todas sus facetas esquivas.

## I

Puesto que nos disponemos a preguntarnos por las concepciones sobre la deliberación que se examinan en la *Antígona*, empezaremos con un personaje que delibera y no sabe qué hacer. Este personaje aparece en escena arrastrando los pies, con una renuencia y confusión evidentes en sus gestos y en la simplicidad de su semblante:

Señor, no voy a decir que he llegado sin aliento por la rapidez de la marcha. Muchas veces mis pensamientos me han hecho detenerme y volverme por donde venía. Mi ánimo no paraba de decirme: «Loco, por qué vas adonde serás castigado? Infortunado, ¿te detienes de nuevo? Y si Creonte se entera por algún otro, ¿cómo escaparás al castigo?». Dando vueltas a todo esto en mi ánimo llegué hasta aquí, despacio y resistiéndome. Y de esta manera un recorrido corto se hizo largo. Finalmente, sin embargo, prevaleció la idea de venir junto a ti... Me aferro a una esperanza, que nada me ha de suceder que no sea mi suerte (233-6).

Sófocles muestra vívidamente en esta escena un proceso de deliberación práctica. Este tipo de proceso era fácilmente reconocible por el auditorio como una experiencia de la vida cotidiana. Este hombre encuentra dificultades para tomar una decisión entre dos opciones penosas. Su ánimo le brinda argumentos en ambas direcciones y no puede ignorarlos. Tal situación de su pensamiento se corresponde con sus vacilaciones corporales y, así, observamos que, ora avanza, ora retrocede en su camino. No cuenta con una teoría de la decisión ni puede explicar con claridad los procesos que le llevan a optar por una línea de conducta. Todo lo que sabe es que, finalmente, «prevaleció» uno de los cursos de acción posibles. Sumido en una persistente turbación, no le queda otro consuelo que la idea de que sólo le ocurrirá lo que tenga que sucederle.

En muchos sentidos, este hombre no es presentado como un ser humano representativo. Es despreciablemente cobarde, crudamente egoísta. Pero su relato, adornado con detalles tan familiares, nos devuelve a las realidades físicas de la existencia cotidiana —el calor, el polvo, los olores desagradables— respecto de las cuales los personajes heroicos guardan silencio. De forma similar, su confusión, su sentir los dos lados de la alternativa (junto con su creencia en la importancia del acaecer incontrolable) nos devuelven a la incomodidad, agudamente sentida, de la deliberación en el universo de la cotidianeidad. Al oír a este personaje después de escuchar las palabras de Antígona y Creonte, el espectador griego se apercibía de que tales compo-



nentes propios del pensamiento práctico cotidiano, lo mismo que el polvo del verano y el hedor de la corrupción, estaban ausentes de las reflexiones llenas de elocuencia de los protagonistas. Estos últimos recurren al conocimiento práctico<sup>9</sup>, cuyas «verdades» le permiten rehuir las dolorosas vacilaciones que experimenta el guardián. Así, cabría preguntarse, «¿cómo han logrado ambos protagonistas distanciarse del universo de lo ordinario hasta el punto de que las preocupaciones humanas comunes parecen corresponder a una figura baja y cómica, a un campesino en vez de un rey?».

## II

Las primeras palabras de Creonte anuncian la salvación de la ciudad y la seguridad alcanzadas tras los graves peligros pasados; van dirigidas al coro (166), como reconocimiento a la fidelidad que estos hombres han guardado al *régimen* y a sus intereses durante años «con leales y cuerdos pensamientos» (169)<sup>10</sup>. Al igual que el coro (1347-48) y el adivino Tiresias, Creonte cree y afirma que el motivo más justificado de orgullo para un hombre es la prudencia o sabiduría práctica, es decir, la excelencia de la deliberación (1050-1); por el contrario, lo más dañino es la falta de esa prudencia (1051). Que el elogio de la lealtad civil de los ancianos se exprese en términos de salud mental no es una circunstancia causal: para Creonte, la mente sana es aquella consagrada por entero a la seguridad y el bienestar de la ciudad<sup>11</sup>. El ataque de Antígona a los valores civiles es interpretado como signo de incapacidad mental (732); la comprensión de Ismene pone de manifiesto una «insensatez» similar (492, 561-2; cfr. 281). También se insta a Hemón a no «perder la razón» (648-9) adoptando las opiniones «enfermas» de la protagonista. (En un momento crucial de la trama, Tiresias volverá el lenguaje de la salud mental contra el propio Creonte. Refiriéndose a su falta de prudencia, afirmará: «Pero tú mismo estás lleno de esa enfermedad» [1052 y cfr. 1015].) Por otra parte, si examinamos las ocasiones en que Creonte afirma *saber* algo sobre el mundo parece que no existe otro conocimiento o saber práctico para él fuera del saber simple de la mente sana relativo a la preeminencia del bien de la ciudad<sup>12</sup>.

A su propio entender, Creonte es un hombre lleno de cordura. Ha heredado y utiliza una serie de términos valorativos: «bueno» y «malo», «honorable» y «vergonzoso», «justo» e «injusto», «amigo» y «enemigo», «piadoso» e «impío». Estas son algu-

<sup>9</sup> Con relación a Creonte, véase n. 12 *infra*. Respecto de Antígona, véanse en la obra 2, 18, 448.

<sup>10</sup> Para un estudio general sobre este discurso, su trasfondo cultural y sus relaciones con el racionalismo sofisticado, véanse especialmente Schmid, «Probleme»; Knox, *Heroic Temper*, pág. 84; Winnington-Ingram, *Sophocles*, págs. 123, y Goheen, *Imagery*, pág. 152 y n. 28.

<sup>11</sup> Para un excelente estudio sobre las imágenes de la salud y la enfermedad en la obra, véase Goheen, *op. cit.*, págs. 41-4.

<sup>12</sup> En 176-7, Creonte dice: «Es imposible alcanzar un conocimiento completo del alma, la razón y el juicio de un hombre hasta que se muestre experimentado en el gobierno o las leyes.» De acuerdo con ello, él afirma conocer a los demás sólo en su relación con la seguridad de la ciudad (cfr. 293-4). Declara saber únicamente tres verdades generales, todas estrechamente vinculadas a la primacía del bien civil: la facilidad con que puede someterse a un oponente obstinado (477-8), lo desagradable que resulta vivir con una mujer para la que lo más importante en la vida no es la ciudad (649-51) y el papel fundamental de la ciudad en la conservación de las vidas y bienes de los seres humanos (188 y ss.).

nas de las expresiones más comunes que emplearía un ateniense del siglo V para delimitar el terreno de la práctica. Para el espectador de la época, denotaban atributos *distintos y acotados* del mundo ético. A menudo, una misma acción realizada por una persona posee, al mismo tiempo, varios de dichos atributos, dado que, con frecuencia, aparecen juntos de forma armónica. Sin embargo, también pueden encontrarse separados unos de otros; en todo caso, incluso allí donde se presentan unidos conservan sus diferencias, tanto en su naturaleza como en las respuestas que exigen. Muchos amigos serán personas justas y piadosas, pero ser amigo no es lo mismo que ser justo o ser piadoso. Por tanto, cabe esperar que, en determinadas circunstancias, los valores designados demandarán cosas opuestas. La amistad o el amor pueden exigir que se cometa una injusticia; la acción justa puede conducir a la impiedad; la defensa del honor puede requerir una acción contraria a la amistad. Ni siquiera puede darse por sentado que un valor tomado aisladamente permanezca libre de todo conflicto: la justicia de la ciudad puede oponerse, como admitirá el coro, a la justicia del mundo de abajo; y la piedad hacia un dios puede acarrear que se inflija una ofensa a otro. En general, pues, para *ver* claramente la naturaleza de cada uno de estos atributos se precisa comprender sus diferencias con los demás, sus posibilidades de combinación y oposición con otros, así como los conflictos que pueden surgir en su interior.

Para el espectador que participase en mayor o menor grado de esta perspectiva, la situación de Creonte dentro de la obra plantearía un difícil conflicto entre valores cruciales<sup>13</sup>. Por una parte, Polinices era un pariente cercano. Creonte tiene, por tanto, la más grave obligación religiosa de enterrar su cadáver. Sin embargo, Polinices fue también enemigo de la ciudad, peor aún, un *traidor*. Los cuerpos de los enemigos podían ser devueltos a sus allegados para que recibieran una sepultura honorable, pero los traidores no gozaban de tanta consideración. Si bien, al parecer, la ley no impedía a los parientes disponer el sepelio del traidor fuera del Ática, ello estaba estrictamente vedado dentro del territorio regido por la ciudad; los responsables de esta última se limitaban a depositar el cadáver insepulto fuera de los límites de su jurisdicción. Presumiblemente, hacer más supondría subvertir los valores *cívicos* honrando la traición. Así pues, en su calidad de representante de la ciudad, Creonte debía cuidarse de no honrar el cadáver de Polinices (aunque tampoco se esperaba de él que llegase al extremo de prohibir o impedir su inhumación a suficiente distancia). Simultáneamente, como miembro de la misma familia, se encontraba en la obligación ineludible de facilitar o disponer las honras fúnebres<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. Linforth, «Antigona and Creon», pág. 191.

<sup>14</sup> Estas cuestiones las examinan de manera exhaustiva y esclarecedora Perrotta, *Sofocle*, págs. 60-1, y Linforth, «Antigona and Creon», págs. 191 y ss., 255 y ss.; véanse también Winnington-Ingram, *Sophocles*, pág. 120, y Segal, *Tragedy*, II. Los datos sobre la antigüedad los recoge D. A. Hester, «Sophocles the unphilosophical: a study in the Antigone», *Mnemosyne*, 4.<sup>a</sup> serie, 24 (1971), págs. 54-5 y Apéndice C). Todos los intérpretes reconocen la enorme importancia que se concedía en la Grecia antigua al enterramiento; véase también H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege* (Utrecht, 1939), págs. 69-71; este autor reconstruye los *ánai boitzygioi*, la famosa lista de los deberes tradicionales que, según se decía, había sido entregada por el fundador de la civilización, el primer hombre en uncir el buey al arado. La lista incluye «No permitas que un cadáver permanezca insepulto», *átaphon sóma me periorán*. En Esquines (1.14) (cfr. Bernadete, «A reading», 4.3, n. 11) está claro que incluso un hijo que fuese vendido para la prostitución por su padre seguiría vinculado por la obligación moral y legal de enterrar su cuerpo.

Así pues, el auditorio griego debía de esperar que se suscitase en Creonte una dolorosa tensión entre sus dos papeles y las obligaciones derivadas de cada uno. Sin embargo, lo que aparecía ante sus asombrados ojos era la ausencia de cualquier tensión o conflicto, garantizada por un «cuerdo» replanteamiento evaluador a cargo del protagonista. En efecto, si consideramos la utilización que hace Creonte de los principales términos éticos, descubrimos que los ha transformado, alejándolos de su uso ordinario y aplicándolos a personas y cosas en virtud de su relación con el bienestar de la ciudad, el cual él mismo ha establecido como único bien intrínseco. Creonte utiliza la gama completa del vocabulario ético tradicional, pero no a la manera de la tradición. Dicho vocabulario no designa ya características del mundo distintas y potencialmente opuestas al bien general de la ciudad, pues el nuevo gobernante no reconoce la existencia de tales bienes. Mediante su estrategia agresivamente revisionista, asegura la simplicidad y la ausencia de tensiones. Actúa como si pudiera llamar a las cosas por los nombres que se ajustan a sus propias opciones, como si sólo *viera* los atributos requeridos por su «*éthos simple*».

De este modo, lo bueno y lo malo, *agathón* y *kakón*, se identifican a los ojos de Creonte (quien se distancia así de lo tradicional, dado el fuerte vínculo de estos términos con la excelencia personal) con lo bueno y lo malo *para* el bienestar de la ciudad. El «peor» (*kákistos*) hombre es aquel que rehúsa poner su capacidad al servicio de la ciudad por motivos egoístas (181). «Los malvados» (*hoi kakói*) se contraponen a «cualquiera bien dispuesto hacia la ciudad», como si ambos términos fueran los polos de una oposición (108-9; cfr. 212, 284, 288). Su ejemplo de mujer malvada (*káke*) lo constituye Antígona, cuya maldad es de naturaleza civil. Incluso entre los muertos los hay buenos y malos (cfr. 209-10): los «mejores» son quienes recibirán alegremente al hombre «que hizo lo mejor en todos los sentidos con su lanza», o sea, Eteocles, rey y campeón de la ciudad. Enterrar al enemigo de la ciudad significaría, afirma Creonte, dar idéntico trato a los buenos (*chrestói*) y a los malvados (*kakói*) (520). Los dioses, insiste en otro lugar, seguramente no honrarían al malvado (*kakóús*, 288), es decir, al enemigo de la ciudad<sup>15</sup>.

Por otra parte, es importante comprender la medida en que un traidor constituía una excepción a esta regla general. Los críticos de Creonte aluden con frecuencia a las costumbres sobre la devolución del cuerpo de un *enemigo*, sin reconocer la gran diferencia existente entre el simple enemigo y el traidor en el marco de la ley ateniense (por ejemplo, Yebb, págs. xx y ss.). Winnington-Ingram, citando a O. Taplin (*CR*, 26 [1976]), pág. 119, y W. R. Connor, *The New politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton, 1971), pág. 51, afirma que la acción de Creonte habría sido perfectamente aceptable de no ser por el hecho de que Polinices era pariente suyo. Linforth, en «Antígona y Creon», y Perrotta, en *Sofocle*, distinguen cuidadosamente entre enemigo y traidor, citando a Tucídides (1.138), que narra cómo se impidió el entierro de Temístocles en el Ática, Jenofonte, *Las belénicas*, 1.7.22, y Eur, *Las fenicias*, 1629. Perrotta señala que, si bien en el territorio del Ática estaba prohibido enterrar a los traidores atenienses, los familiares solían dar sepultura al cadáver en Megara. Incluso el trato más duro de que se tienen noticias, arrojar el cadáver a un pozo o *báthron*, impedía que el cuerpo fuese devorado por los perros.

Así pues, podemos concluir que Creonte se sitúa dentro de la costumbre y está justificado (si no tenemos en cuenta su vínculo familiar con el muerto) cuando se niega a respetar el cadáver y prohíbe su inhumación dentro o en las inmediaciones de la ciudad; sin embargo, se aparta de la costumbre cuando intenta impedir *toda* iniciativa de enterrar el cadáver (aunque ambos aspectos no aparecen aquí claramente delimitados, pues Creonte no permite que se entierre el cuerpo de Polinices cerca de la ciudad, lo que era ilegal según la legislación ateniense). También se separa de la costumbre cuando reniega de sus deberes familiares.

<sup>15</sup> Cfr. también 299, 313, 731.

Así pues, el honor y el respeto corresponden sólo a los benefactores de la ciudad, mientras que la vergüenza recae exclusivamente sobre quienes abandonan sus responsabilidades públicas. A los elogios que Creonte dirige al coro sigue una declaración explícita de la política que seguirá en los asuntos de honra:

Este es mi pensamiento, y nunca los malvados (*kakói*) obtendrán más honra (*timé*) que los justos (*éndikoi*); pero todo benefactor de esta ciudad recibirá de mí honores (*timésetai*) tanto en la vida como en la muerte (207-10).

El cuidado que pone Creonte en la declaración de sus intenciones políticas revela que es consciente de estar diciendo algo nuevo que no todo el mundo aceptará con facilidad. Más adelante nos enteramos de que la mayoría de los ciudadanos piensa que también debe honrarse a quienes deshonran a la ciudad, si esto último se hizo buscando otro fin honorable (730-3). Consideran que el respeto que muestra Creonte por el bien público y sus instrumentos colisiona con otros deberes. «¿Yerro cuando hago respetar mi autoridad?», pregunta Creonte a su hijo (744), y éste responde: «Sí, porque no la haces respetar (*ou sébeis*) cuando desprecias la honra (*timás*) que se debe a los dioses.» Creonte, sin embargo, critica esta postura generadora de conflictos: «¿Acaso puede ser mi función respetar (*sébein*) a los sediciosos?» (730). E insiste en otros lugares en que la desobediencia de Antígona no es respetuosa ni digna de respeto, sino «vergonzosa» (510) y «un favor impío» (514).

Por tanto, no deberá sorprendernos descubrir que la idea de justicia de Creonte está limitada de una forma similar<sup>16</sup>. Ninguna obligación se considera de justicia a menos que responda al bien de la ciudad, y ningún agente es llamado justo excepto cuando se ha puesto a su servicio. En su discurso sobre el respeto, los términos «justo» (*éndikos*) y «benefactor de esta ciudad» se utilizan indistintamente. Cuando el adivino Tiresias advierte de los peligros para la ciudad derivados de la actitud de Creonte, es acusado de justicia; por otra parte, la acusación de injusticia que lanza Hemón contra su padre es rechazada por éste invocando el valor del respeto debido al gobernante y a su autoridad (744)<sup>17</sup>. De hecho, Creonte dice a su hijo que el hombre justo es el que se preocupa por el bienestar de la totalidad y comprende cómo se debe gobernar y ser gobernado (622-9). Este discurso de autojustificación concluye con una afirmación reveladora:

Yo tendría confianza en que este hombre [el hombre justo] gobernaría rectamente y sería un buen súbdito, permaneciendo firme en su puesto en el fragor de la batalla, un benefactor justo y bueno (*dikaion kagathón parastáten*, 671).

«Justo» y «bueno» no son aquí atributos del hombre en cuanto tal, sino del hombre en cuanto benefactor de la ciudad. No poseen estatuto independiente. Su función es elogiar de alguna forma vaga la dedicación del hombre a su ciudad. Pero, como hemos visto, esta es la manera en que Creonte los entiende siempre: «bueno»

<sup>16</sup> Sobre la concepción de la justicia de Creonte, véanse Segal, *Tragedy*, págs. 169-70; Santirocco, «Justice», págs. 185-6; Bultmann, «Polis», pág. 312.

<sup>17</sup> En un llamativo pasaje, se utiliza «justamente» o «con justicia» incluso para calificar la obediencia sumisa de los ciudadanos al poder civil: «No mantengan la cerviz bajo el yugo ni obedecían con justicia mi autoridad» (291-8).

es «bueno en beneficio de la ciudad», «justo», hacer justicia a las «propias obligaciones civiles». Por tanto, no sorprende que las distinciones ordinarias entre las virtudes desaparezcan de su discurso (en el que *kakós* se opone a *éndikos* en lugar de a *agathós*, y *éndikos* es sustituido, a su vez, por «benefactor de esta ciudad»). Sólo hay un tipo de excelencia humana digna de elogio: la productividad relacionada con el bienestar público. La función de todos los términos-virtud es indicar su presencia. (La doctrina del *Protágoras* sobre la unidad de todas las virtudes es el resultado, como veremos en su momento, de un plan similar.)

Sin embargo, el aspecto más audaz de la revisión creontina del mundo práctico no es tanto su redefinición de lo justo y lo bueno, atributos que, en definitiva, poseen ya profundos vínculos con los valores civiles, cuanto su violenta alteración de los valores en torno a los cuales girará la oposición a su política: el amor<sup>18</sup> y la piedad. Creonte es miembro de una familia. En su condición de tal, le atan obligaciones hacia diversos *phíloi*\*. Uno de éstos es un hijo a quien cabría esperar que amase. Por otra parte, Creonte se da cuenta de que Antígona incumple un edicto de la ciudad en bien de un hermano querido. A él mismo le obligan deberes religiosos familiares hacia el cuerpo insepulto. Sin embargo, está resuelto a ocultar de la visión deliberativa práctica las exigencias de sus vínculos familiares y afectivos, al menos en la medida en que choquen con el interés civil. En una obra que versa sobre hermanos, sobre la obligación para con un hermano y sobre el conflicto entre hermanos, el hermano de Yocasta, cuñado de su propio sobrino, utiliza por primera vez este concepto familiar de una forma harto curiosa, para significar la estrecha relación existente entre un edicto y otro: «Y ahora proclamaré algo que se hermana con lo anterior» (192). Al igual que Eteocles –pero de manera mucho más persuasiva y sutil– Creonte intenta sustituir los lazos de la sangre por los vínculos de la amistad civil. No podrán surgir conflictos entre familia y ciudad si la ciudad es la familia, si nuestra única familia es la ciudad. (Platón no fue el primero en apercebirse de la importancia de esta idea para una teoría política.) Desde dicha perspectiva, Polinices pierde toda relación con la familia de Creonte, salvo la de enemistad. Y «un enemigo (*echthros*) no es nunca alguien amado (*philos*), ni siquiera cuando muere» (522). Ya se basen nuestros vínculos personales en la sangre, en el sentimiento o en ambos, sólo deberán admitirse en la deliberación práctica si contribuyen de algún modo al bien supremo, que es de naturaleza civil: «Nunca llamaré amado (*philon*) a un enemigo de esta tierra... Y de todo aquel que considere que cualquier *philos* es más importante que su patria, afirmo que no es digno de nada (187, 182). Para Creonte, los *philoí* se hacen (*poíometha*, 190) en el servicio de la ciudad. No reconoce, en consecuencia, vínculo alguno que él mismo no haya elegido<sup>19</sup>.

\* Sobre *philos* y *philia*, cfr. cap. 11, pág. 328, y cap. 12, págs. 354 y ss.

<sup>18</sup> Por «amor» entiendo tanto el *eros* o pasión (primeramente sexual) como la *philia*, que incluye los lazos familiares (con o sin sentimientos de afecto) y el amor a los amigos (cfr. cap. 12). Hay que señalar que dentro de la obra (así como en su contexto histórico) la *philia* impone obligaciones válidas incluso si no existe afecto.

<sup>19</sup> Sobre lo insólito de la concepción de la *philia* de Creonte, véanse Schmid, «Problemes»; Knox, *Heroic Temper*, págs. 80, 87; Segal, *Tragedy*, pág. 188; Winnington-Ingram, *Sophocles*, págs. 123, 129, 98 y ss.; Bernardete, «A reading», 12.6. La «hermandad» entre los decretos es subrayada por Segal (*Tragedy*, pág. 188) y Knox (*Heroic Temper*, pág. 87); que los *philoí* se hacen en el servicio de la ciudad lo señalan Winnington-Ingram, *op. cit.*, pág. 123; Knox, *op. cit.*, pág. 87, y Bernardete, *op. cit.*, 12.6.

Estos rechazos han troquelado hasta tal punto la imaginación moral de Creonte que llegan incluso a configurar su idea de la atracción sexual. Cuando aconseja a Hemón que su pasión por Antígona no le engañe arrastrándolo a unirse a una mujer «malvada», no está diciendo que se deba resistir al placer en aras del bien público. Lo que afirma es que, en el hombre sensato, incluso el placer sexual se encuentra sólo en asociación con el bien de la ciudad. El hombre que no haya «apartado de sí toda sensatez» obtendrá de una esposa antipatriótica solamente «un frío abrazo en el lecho» (650-1). No hay razón para suponer que Creonte encontrara poco erótica a Antígona. Más bien piensa que el hombre que contempla el mundo desde la perspectiva correcta no *percibirá* tal atractivo sexual. Una persona sana de mente no se deja arrebatar por nada, ni siquiera por una reacción sexual, que pueda convertirse en fuente de conflictos con su deber civil. Esta apreciación forma parte del conocimiento práctico (649). El hombre sabio es aquel que rehúsa admitir cosas que, sin embargo, hombres más débiles perciben fácilmente y con claridad<sup>20</sup>. En un pasaje anterior de la obra, Creonte ha sugerido de modo implícito que el buen ciudadano ve en la esposa una fértil productora de nuevos miembros de la comunidad: si Hemón no puede desposar a Antígona, «existen otros surcos para su arado» (569). Sin duda, el auditorio griego reconocería en esta imagen el lenguaje del contrato matrimonial ateniense: «Te entrego a mi hija para la siembra de hijos legítimos.» La postura de Creonte se basa en algunas obligaciones familiares y hace caso omiso de otras.

Por último, tal como cabía esperar, la imaginación de Creonte se vuelve hacia las deidades y las reconstruye a imagen de sus propias exigencias ordenadoras. Los dioses tienen, *sin duda*, la misma cordura que los gobernantes responsables:

Dices algo *insoportable* cuando manifiestas que los dioses se preocupan por este cuerpo. ¿Acaso podrían desear cubrirlo de honores como si hubiese hecho algo bueno, a un hombre como él, que vino para incendiar sus templos y sus ofrendas, aniquilar su misma tierra y esparcir sus leyes a los vientos? ¿O quizá ves que los dioses honren a los malvados? No es posible (280-9).

En opinión de Creonte, la posibilidad de que las deidades hayan honrado a Polinices debe rechazarse, no sólo por falsa, sino porque no se puede soportar. El peso que tal posibilidad haría gravitar sobre la racionalidad deliberativa es demasiado grande. La exigencia mental de una vida ordenada y armónica dicta a la religión lo que ésta puede y no puede ser, lo cual obliga a rechazar el claro relato del guardián<sup>21</sup>. Zeus es invocado muy pronto en un juramento relacionado con la aprehen-

<sup>20</sup> Sobre la negación del *éros* por parte de Creonte, véanse Schmid, «Probleme», págs. 10 y ss.; Vernant, «Tensions», págs. 34-5; Segal, *Tragedy*, págs. 166-98; Winnington-Ingram, *Sophocles*, págs. 97 y ss.

<sup>21</sup> Compárese con el *Emifión* (véase cap. 2, págs. 53-54, 60-61). Sobre la concepción religiosa de Creonte, véanse Schmid, *op. cit.*, págs. 7 y ss.; Segal, *op. cit.*, págs. 174-5, 164; Linforth, *Heroic Temper*, pág. 216; Knox, «Antigone and Creon», págs. 80, 101; Bernardete, «A reading», 19.3, y especialmente Vernant, «Tensions», pág. 34: «Des deux attitudes religieuses que l'*Antigone* met en conflit, aucune ne saurait en elle-même être la bonne sans faire à l'autre sa place, sans reconnaître cela même qui la borne et la conteste».

Hay que señalar (cfr. cap. 2, pág. 67 y n. 29) que nada de esto exige que olvidemos la importancia de la maldición caída sobre la familia, destacada por Lloyd-Jones (*JZ*), Perrotta (*Sofocle*) y también por Segal (*Tragedy*, pág. 190). En efecto, como afirma correctamente Lloyd-Jones en «Guilt» (cfr. cap. 2, n. 29), la maldición actúa a través de acciones valorables humanamente. Por su parte, Segal hace la interesante observación (pág. 166) de que uno de los defectos de Creonte es no tener en cuenta el pasado.

sión del culpable (304 y ss.). La inhumación es un «favor impío» (514). Sospechamos que la ambiciosa racionalidad de Creonte lleva camino de divinizarse a sí misma.

Creonte se ha creado un mundo deliberativo donde la tragedia no puede penetrar. No se plantean conflictos insolubles, dado que sólo existe un bien supremo y todos los demás valores están en función de aquél. Si alguien dijera a Creonte: «Aquí hay un conflicto: por un lado están las obligaciones de la piedad y el amor, por otro, las exigencias de la justicia civil», él replicaría que semejante descripción es incorrecta. La mirada verdadera del alma cuerda no ve al enemigo de la ciudad como a un ser amado, ni su cadáver expuesto como una impiedad. La aparente presencia de un conflicto contingente indica que no nos hemos esforzado lo bastante para alcanzar una visión de las cosas<sup>22</sup>. Dos de las palabras preferidas por Creonte para describir el mundo que percibe son *orthós*, «recto» y *orthóo*, «enderezar» (163, 167, 190, 403, 494; cfr. también 636, 685, 706, 994). Le gusta que las cosas parezcan rectas y no (como las verá finalmente) torcidas y mudables (1111-1345); fijas y no fluidas (169); simples y no multiformes (cfr. 705); medibles y no inconmensurables (387)<sup>23</sup>. Estableciendo una moneda común a la que reducir todos los valores (el rey utiliza a veces las imágenes de la moneda y el beneficio para tratar de asuntos éticos), alcanza la simplicidad, la rectitud y una aparente estabilidad<sup>24</sup>.

¿Qué puede haber en el mundo, en el universo no reconstruido, que impulse a Creonte hacia este proyecto extraño y pavoroso? El argumento que aduce en defensa de su postura se basa en el conocimiento práctico:

Nunca... haría de un enemigo hostil a este país mi amigo, sabiendo (*gignóskon*) que es esta tierra la que nos protege y salva y que navegando sobre ella es como hacemos los amigos. Con estos usos pretendo yo acrecentar la prosperidad de la ciudad (188-91).

Creonte alude a una metáfora ya establecida por aquel entonces en la retórica política, que pronto se convertiría en un lugar común del discurso patriótico ateniense<sup>25</sup>. La ciudad es un barco; sin ella, los ciudadanos nada pueden hacer. Debe encontrarse en buen estado para que prospere la amistad<sup>26</sup>. Todo esto es irreprochable; de hecho, el pasaje de Sófocles fue citado con aprobación por Demóstenes como ejemplo de lo que Esquines (quien al parecer había representado en alguna ocasión

<sup>22</sup> Sobre los ojos y la visión, cfr. este capítulo, págs. 115-117, 122-123, 124-125; cfr. también caps. 7 y 13.

<sup>23</sup> Cfr. Segal, *Tragedy*, pág. 179 y n. 85 de la pág. 447.

<sup>24</sup> Cfr. Segal, *Tragedy*, págs. 145, 146; Goheen, *Imagery*, págs. 14-19. Sobre el uso que hace Creonte de las imágenes monetarias, véanse 175-7, 220-2, 295-303, 310-12, 322, 325-6, 1033-9, 1045-7, 1055, 1061, 1063. Cfr. Goheen, *op. cit.*, págs. 14-19.

<sup>25</sup> Para usos de esta imagen anteriores a la *Antígona* (441 a. de C.), véanse Alceo, 6; Teognis, 670-85; Esquilo, *Los Siete contra Tebas*, 1 y ss., 62, 109, 192, 780, 1068; *Euménides*, 16. Para apariciones posteriores, véanse, por ejemplo, Aristófanes, *La Paz*, 699; Platón, *República*, 389d, 488a; *Eutidemo*, 291d; *Político*, 302a y ss., 299b; *Leyes*, 641a, 758a-b, 831d, 945c. Hay muchas otras. Véanse Jebb y Kamerbeek *ad loc.*, Goheen (*op. cit.*, págs. 44-51), P. Shorey («Note on Plato Republic 488d», *CR*, 20 (1906), págs. 247-8 y el comentario de Tucker sobre la obra de Esquilo *Los Siete contra Tebas*. El comentarista de *Las Avispas* de Aristófanes (29) señala que la imagen es un lugar común poético.

<sup>26</sup> Sobre la argumentación general, compárense Tucídides, II.60 (cfr. *orthóumenon*), y Demócrito, fr. 252.

el papel de Creonte) debería haberse dicho a sí mismo, también fuera del escenario, para ser un buen ciudadano<sup>27</sup>.

Sin embargo, la aceptación de esta metáfora de la ciudad no justifica las radicales innovaciones éticas propuestas por Creonte. En efecto, un barco no deja de ser un instrumento. Es necesario para obtener ciertos bienes; su «salud» es imprescindible para la vida y el bienestar de sus tripulantes. Pero éstos no viajan en el navío sólo para mantenerlo en el rumbo debido. También se guían por otros fines, para cuya consecución el barco proporciona un escenario y un medio de transporte. No esperamos que dichos objetivos sean definibles exclusivamente en términos de la «salud» de la embarcación. Teognis, uno de los primeros griegos en utilizar la imagen del barco, habla de la tensión que se suscita entre las metas particulares de los miembros de la tripulación y el fin general del navío (670-85). Por su parte, Alceo relaciona la utilidad de la ciudad-barco con la necesidad de honrar a los parientes muertos (6.13-14), fin este último distinguible de la «salud» del barco y en tensión potencial con ella<sup>28</sup>. A medida que se desarrolla históricamente el símil de la embarcación, los tripulantes aparecen como un caso paradigmático de algo separable de aquélla, cuyos fines y actividades se diferencian de los de su medio de transporte, por útil y necesario que éste sea<sup>29</sup>. En consecuencia, el uso por parte de Creonte de la metáfora del barco como argumento en favor de una concepción reduccionista del valor resulta bastante insólito. Con el mismo razonamiento podría decirnos que el hecho de que el individuo no pueda vivir sin corazón demuestra que sus únicos amigos habrán de ser especialistas cardíacos consagrados enteramente a la salud de dicho órgano. Cuando Creonte asegura que la ciudad es una condición para cualesquiera otras búsquedas y empresas, no aduce ninguna razón que refute la afirmación de que lo no civil (e incluso lo anticivil) es un bien intrínseco. Con la imagen del barco podría intentar justificar tanto el castigo que recae sobre Antígona como su propia negativa a enterrar el cuerpo de Polinices, que se juzgarían como acciones impías e injustas, aunque necesarias para la conservación de la vida, el bienestar y la virtud del conjunto de los ciudadanos; pero no podría fundamentar su negación de cualesquiera piedad o virtud situadas al margen de las obligaciones de la esfera civil. Este sorprendente error argumentativo debe impulsarnos a buscar una motivación más profunda de las redefiniciones éticas del protagonista. De hecho, la misma imagen del barco nos permite vislumbrar dicha motivación.

La metáfora nos enseña que, al igual que el barco, la ciudad es un instrumento creado por el hombre para el sometimiento del azar y el dominio de la naturaleza. En esta tradición metafórica, la ciudad-barco es un refugio estanco contra el mar, una barrera interpuesta contra los peligros exteriores. Las olas azotan sus costados y

<sup>27</sup> *De Falsa Legatione*, 246-50. Conviene señalar que, al parecer, Esquines era el *tritagonistés*, esto implica que la consideración de Creonte como el «héroe» no se corresponde con práctica representativa antigua.

<sup>28</sup> Por ejemplo, en Tucídides, II.60, se comparan implícitamente los fines de la «ciudad como un todo» (*pólin xympanan*) con los objetivos individuales de los ciudadanos privados (*kath' hekastón ton póliton*). El modo en que Demóstenes explica cómo Esquines oponía *to kath' heautón* al bien de la totalidad pone de manifiesto las posibilidades de conflicto latentes en el símil.

<sup>29</sup> Cfr. *De anima*, 413a9, donde preguntar si el alma es la actualidad del cuerpo es, aparentemente, plantear la cuestión de la posibilidad de separación de ambos. Compárese también 406a6, donde el marinero en el barco se propone como ejemplo de algo transportado.



las corrientes se deslizan bajo su casco; es obvio que sus inteligentes constructores no deben dejar ninguna fisura por la que pueda penetrar la furia desencadenada de la naturaleza<sup>30</sup>. Desde esta perspectiva resulta fácil concluir que, como instrumento protector de la vida, la función de la ciudad consiste en desterrar el azar incontrolado de la existencia humana. Los barcos y las ciudades aparecen juntos de nuevo en la oda sobre el ser humano como dos invenciones de este ser *deinón*, «gran inventor», que somete el mundo a sus fines. Tanto Creonte como el coro, en su optimismo inicial, piensan que el ingenio tecnológico podrá superar cualquier contingencia, a excepción de la muerte. Sin embargo, la supresión de la contingencia no sólo requiere una tecnología material: barcos, arados, bridas y trampas. Precisa, además, una tecnología de la razón práctica. Mucho tiempo hace que la contingencia causa daño y terror en la vida humana, en especial cuando provoca que un plan bien elaborado genere conflictos. Creonte está persuadido de que el ser humano no puede tolerar este estado de cosas. Su elección de la imagen del barco revela la gravedad que atribuye al problema. Por fortuna, no se trata de una dificultad insoluble. Los elementos resistentes del mundo pueden ser sometidos mediante la racionalidad ética práctica, mediante una reorganización constructiva de los apegos prácticos y del lenguaje moral. Creonte lleva a cabo eficazmente esta tarea, haciendo de la ciudad el criterio del bien.

¿Qué se precisa para que funcione este plan? En primer término, el bien final debe ser único o simple: no debe albergar en su seno conflictos ni oposiciones. En caso contrario, es decir, si existieran conflictos entre exigencias encontradas en el marco del bienestar de la ciudad adecuadamente concebido, la estrategia de Creonte no habría resuelto nada. En segundo lugar, el fin debe ofrecer una «moneda» a la que puedan convertirse todos los intereses y valores del agente. Todo lo que éste vea o ame deberá considerarse en función de ese patrón o bien final, relacionándose con él (por utilizar la imagen económica de Creonte) como con un valor de cambio universal. El fin ha de ser lo bastante proteico como para adoptar las formas cambiantes de todo lo valioso y poder ser así considerado la única fuente de valor. Sin embargo, ha de permanecer siempre idéntico a sí mismo, con objeto de evitar cualquier conflicto interno. (El Sócrates del *Protágoras* indicará que las partes de la virtud son como las partes del oro: cualitativamente homogéneas, una sola moneda.)

La tragedia que venimos estudiando narra el fracaso de Creonte. Al final, el rey abandona su estrategia y reconoce un mundo deliberativo más complejo. El coro compara a Creonte (cuya obsesión lingüística giraba en torno a los significados de domar, romper, castigar [473 y ss.; cfr. 348-52]) con un animal arrogante castigado a palos (1350-2). El plan del protagonista se quiebra en los dos ámbitos de su realización: el fin supremo, adecuadamente concebido, resulta menos simple de lo que pensaba Creonte; en segundo lugar, tampoco responde finalmente a todas sus preocupaciones. Como espectadores, nos habíamos percatado de estos problemas desde la declaración inicial que hace Creonte de su postura.

Cuando Creonte aparece por primera vez sobre el escenario, comienza refiriendo algunos asuntos de la ciudad; a continuación, se dirige a los integrantes del coro.

<sup>30</sup> La idea de *sózein*, salvar la vida, y la de mantener fuera los peligros exteriores se hallan presentes en la metáfora desde su origen. Véanse el excelente comentario de Jebb *ad loc.* y el pasaje citado en la n. 25.

Las dos partes de su alocución se conectan con las partículas *men* y *de*; esta estructura indica la presencia de una oposición o, por lo menos, resalta la distinción entre la ciudad y sus ciudadanos. Así pues, ya desde un principio se nos induce a preguntarnos si el bien de la ciudad, cuando ésta se concibe correctamente, es en verdad tan simple como parece suponer Creonte. En un momento posterior, Hemón nos informa de que la ciudad, entendida como *pueblo* (*homóptolis leós*, 733) apoya a Antígona (aunque este hecho no tiene por qué contradecir la opinión de Creonte de que las acciones de Antígona ponen en peligro la seguridad pública). Una ciudad es un todo complejo formado por individuos y familias, con sus diferentes intereses y preocupaciones, confusos y a veces contrapuestos, entre los que se incluyen las prácticas religiosas y las actitudes respecto a la inhumación de los parientes. Un plan que eleve a la ciudad a la categoría del bien supremo no puede negar con tanta facilidad el valor intrínseco de los bienes religiosos que aprecian los ciudadanos. Sólo una concepción menguada de la ciudad puede ofrecer el grado de simplicidad exigido por Creonte.

Idéntico fenómeno se evidencia en el terreno del amor y la amistad; una vez más, la concepción reduccionista de Creonte no hace justicia a la complejidad de las preocupaciones e intereses de los ciudadanos. En la vida de Creonte, toda relación es civil; las personas son valoradas en función de su productividad para el bien comunitario. Así, el vínculo entre esposos es sólo un medio para producir nuevos ciudadanos, y la relación paterno-filial se interpreta como amistad civil. Ahora bien, este no es el modo en que se entienden dichas relaciones en la ciudad. Tanto la fuerza de los lazos de sangre como la pasión amorosa son hechos fundamentales de la vida civil. Según Creonte, «existen otros surcos para su arado», pero Ismene replica: «no un amor como el que hacía reinar la armonía entre ellos» (570). Creonte rechaza estas palabras con un brusco «aborrezco a las mujeres malas para mis hijos». El coro, sin embargo, no comparte su actitud, y dedica su siguiente oda al poder del *éros*.

Por otra parte, Creonte se muestra incapaz de ver en cualquiera que se oponga a la ciudad otra cosa que un obstáculo que hay que superar. Sus concepciones de la esposa como surco y de la masculinidad civil como ejercicio de poder sobre una materia sumisa (cfr. 484-5)<sup>31</sup> tienden a deshumanizar a la otra parte de la relación conyugal. Ello se hace aún más manifiesto cuando surge una conducta opositora. El plan de Creonte le impide respetar al oponente humano por razón de su humanidad. El individuo tiene un solo valor: la productividad relacionada con el bien de la ciudad; si carece de él, «no es digno de nada». Mezclando de manera bastante singular unas relaciones que normalmente se distinguen entre sí, Creonte expone su postura a Antígona:

Sábete que la razón demasiado rígida es la primera en caer. El hierro más fuerte, templado al fuego, es el que más veces podrás ver romperse y hacerse añicos. Sé que los caballos indómitos pueden disciplinarse con un pequeño freno; pues no es posible tener pensamientos orgullosos cuando se es esclavo del vecino (473-9).

La forja del metal, la doma del caballo, la propiedad de esclavos: todas estas cosas se asemejan mucho en opinión de Creonte, y todas son imágenes fieles de la

<sup>31</sup> Sobre el hombre y la mujer en la obra, véase especialmente Segal, *Tragedy X*.

relación que se entabla entre el varón dominante y la *razón* del oponente obstinado. ¿Es posible que Creonte utilice con plena conciencia tales imágenes? Después de todo, está hablando con Antígona y, por tanto, le es imprescindible la capacidad de su interlocutora para comprender el lenguaje que emplea e interpretar sus metáforas. Pero esta diferencia implícita entre Antígona y el caballo agudiza el rechazo de su carácter especial por parte de Creonte. El ser humano es un obstáculo más difícil de vencer que el caballo, al que se puede dominar con un pequeño freno. Creonte necesita borrar esta dificultad especial y la niega para domar la resistencia del ser humano, al igual que éste ha vencido otros obstáculos y domesticado otros animales<sup>32</sup>. En la vida a la que aspira sólo existirán objetos útiles, no personas dispuestas a darle réplica (cfr. 757)<sup>33</sup>. Pero esto no es una ciudad. En un pasaje anterior, Hemón señalaba acertadamente: «Gobernarías bien en soledad, sobre un lugar desierto» (739).

De nuevo comprobamos que la concepción unilateral de Creonte le impide concebir adecuadamente la ciudad (la cual, en la totalidad de sus relaciones, no parece tener un bien único). Pero ni siquiera Creonte mismo logra mantener esta perspectiva simple, que no hace justicia a las preocupaciones que, a pesar de todo, subsisten en él. Al final de la obra se ve incapaz de someter su propia humanidad recalcitrante. El coro compara su educación con una domesticación; como en el ejemplo que propusiera el propio Creonte, el orgullo del espíritu debe someterse a «golpes». Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con la doma ecuestre, el término del proceso no es la obediencia muda, sino el conocimiento (1353). En particular, Creonte se ve forzado a reconocer su amor a su hijo y a percibir el valor independiente de ese afecto. Las primeras palabras con que Hemón se dirige a él son, «Padre, soy tuyo» (634); por otra parte, el nombre de Hemón significa «sangre» (como se resalta en el juego de palabras con que se refiere su muerte, 1175)<sup>34</sup>. Pero el padre, cuyo nombre significa «gobernante», sólo empieza a sentir la fuerza del vínculo paterno-filial más tarde, cuando el adivino Tiresias le advierte: «Entérate bien de que no se completarán muchas raudas carreras del sol antes de que tú mismo hayas ofrecido a uno de tus entrañas en compensación por los muertos» (1064-5). En este momento, Creonte, percibido anteriormente como *deinón*, terrible en su poder (243, 408, 690), y que se veía a sí mismo como un ser con numerosos recursos para dominar cualquier situación, se da cuenta de que se enfrenta con algo que escapa a su control y le espanta:

<sup>32</sup> Probablemente, Creonte compara a Polinices con un animal en 201-2; en 775-6 habla de dejarle *formaje* a Antígona. Sobre su asimilación de lo humano a lo animal, véanse Segal, *Tragedy*, II, y Goheen, *Imagery*, págs. 26 y ss. Goheen señala que Creonte es prácticamente el único personaje de la obra que utiliza imágenes de animales para referirse a los asuntos humanos.

<sup>33</sup> Véase también la manera en que Creonte compara implícitamente a Hemón con un animal doméstico: *Paidós me sáinei phthóggos*, «La voz de mi hijo me recibe como un ladrido adulatorio» (1214). Los comentarios de Goheen son de una gran perspicacia (págs. 34-5). (Obsérvese que esta frase, aunque se cita en un momento tardío de la obra, forma parte de un relato sobre hechos acontecidos antes de los cambios que tienen lugar en el ánimo de Creonte, de los que nos ocuparemos posteriormente.)

<sup>34</sup> En 1175, el Mensajero dice: «Hemón ha muerto; su propia mano lo ha ensangrentado (*haimássetai*)». Cfr. también 794, y Knox, *Heroic Temper*, pág. 88 y n. 54; Santirocco, «Justice», pág. 184.

Yo mismo sé (*égnoka*) esto también, y estoy turbado en mi razón (*phrenás*)<sup>35</sup>. Ceder es terrible (*deinón*). Pero también lo es oponerme, hiriendo mi alma con una desgracia (1905-7).

A Creonte le importa que Hemón sea suyo, un hijo de sus entrañas. A la réplica del coro en el sentido de que necesita reflexionar (*eubolía*) adecuadamente, responde a su vez, no con una reafirmación de la teoría masculina de la cordura, sino con una pregunta: «¿Qué debo hacer entonces?» (1099). Empieza a admitir que las leyes de la piedad familiar que había menoscabado pueden conservar su fuerza: «Temo que lo mejor sea cumplir los usos (*nómous*) establecidos mientras dure la vida» (113-4).

Cuando Creonte descubre que este cambio no puede ya impedir la muerte de su hijo, en medio de su aflicción se retracta más radicalmente de sus anteriores concepciones sobre la razón práctica:

Ay, yerros de los extravíos de mi razón (*phrenón dysphrónon hamartémata*)  
porfiados y mortíferos.  
Ay, vosotros, que veis matar y morir a gentes del mismo linaje.  
Ay, malhadadas (*ánolba*) fueron mis deliberaciones.  
Ay, hijo, joven, muerto en la juventud.  
Ay, has muerto, te has disuelto  
por mi demencia, no por la tuya (1261-9).

El amor de Creonte a su hijo difunto, un amor que no puede ser ya negado ni acomodado dentro del marco de la teoría del bien civil, le fuerza a rechazar esta última. Su remordimiento se dirige directamente contra sus reflexiones, en especial contra sus carencias y la estrechez de sus miras. Hay cosas genuinamente valiosas que no son convertibles a su moneda, la cual, finalmente, ha resultado ser insuficiente como criterio. Ahora Creonte reconoce su error. El suicidio de su esposa Eurídice confirma e intensifica su amargo aprendizaje. «Esta culpa en ningún mortal puede recaer sino en mí. Yo solo, desdichado, yo te he matado, es cierto lo que digo» (1317-20). En su anterior representación del conocimiento práctico, nada de esto tenía cabida; el énfasis con que ahora manifiesta estar diciendo la verdad nos muestra que su lamento no se debe tan sólo a un fracaso, sino que lleva consigo una reorientación más fundamental. El coro señala: «Parece que has visto la justicia, aunque tarde» (1270). Lo que ve Creonte, precisamente, es el modo en que «todo se ha torcido en mis manos» (1344-5), en las manos del timonel que una vez (o así pensaba él) mantuvo «recto el rumbo» del barco de la ciudad<sup>36</sup>.

### III

Hasta ahora hemos hablado sólo de Creonte. Casi todos los intérpretes coinciden en afirmar que se trata de un personaje moralmente censurable, si bien no siem-

<sup>35</sup> En Sófocles, *Phrenés* se relaciona fundamentalmente con el juicio y la razón práctica; véase Ellend, *Lexicon Sophocleum*, s.v. Para algunos ejemplos, pueden consultarse, *Ajax*, 445; *Filoctetes*, 1113, 1281; *Edipo Rey*, 528; en esta obra, 298, 492, 603, 792 y, especialmente, 1015.

<sup>36</sup> Sobre la inversión de la imagen de la domesticación de animales en este pasaje, véanse Goheen, *Imagery*, págs. 31-2; Segal, *Tragedy*, pág. 159.

pre han estado de acuerdo en la naturaleza concreta de su falta. El personaje de Antígona es más controvertido. Hegel comparó su defecto con el de Creonte; sin embargo, algunos estudiosos contemporáneos la defienden acriticamente como a una heroína inocente de toda culpa. Sin entrar en un estudio exhaustivo de su papel en la obra, diré (apoyándome en un número creciente de eruditos modernos)<sup>37</sup> que existe al menos cierta justificación para la interpretación hegeliana, si bien es preciso aclarar y concretar los breves comentarios que Hegel dedicó a la obra de Sófocles. En mi opinión, Antígona, igual que Creonte, lleva a cabo una simplificación implacable del mundo de los valores, eliminando con notable eficacia la posibilidad de aparición de obligaciones encontradas. Como a Creonte, se puede acusar a Antígona de negarse a ver algunos aspectos del mundo. No obstante, existen también importantes diferencias entre los proyectos de ambos personajes. Considerando estas diferencias, se comprende que la crítica al personaje de Antígona no obste para que lo juzguemos superior a Creonte desde el punto de vista moral.

Oh Ismene, mi propia hermana, de mi misma sangre, ¿sabes que Zeus no dejará de cumplir en nosotras ninguno de los males que nos vienen de Edipo mientras vivamos?... ¿Has oído tú algo? ¿Sabes algo? ¿O no te has enterado de qué desgracias propias de enemigos se ciernen sobre nuestros seres queridos? (1-3, 9-10).

Alguien se dirige a otra persona con una perífrasis que es al mismo tiempo íntima e impersonal. Con el mayor énfasis, subraya la condición de pariente próxima de su interlocutora. Sin embargo, su actitud parece sorprendentemente remota. Antígona percibe en Ismene simplemente la forma de una estrecha relación familiar<sup>38</sup>. De ese modo, intenta, con un acento cargado de ansiedad, imbuir en ella el conocimiento relacionado con lo familiar: los «seres queridos» (*philoí*) están siendo castigados como si fueran enemigos (*echthrói*). Los parientes amados deben «ver» la vergüenza y el deshonor de «tus males y los míos» (5-6).

Ha habido una guerra. A un lado estaba el ejército conducido por Eteocles, hermano de Antígona e Ismene. Enfrente, una expedición invasora, formada en parte por extranjeros, pero comandada por otro hermano tebano, Polinices. Tanto Creonte como Antígona niegan esta heterogeneidad, aunque de manera diferente. Creonte traza una línea divisoria entre las fuerzas invasoras y las que defienden la ciudad. De un lado de esa línea está el enemigo, malvado e injusto; quien se sitúa en el otro pasa a ser, sin más requisitos, amigo o ser querido. Antígona niega toda pertinencia a tal distinción. En su imaginación ha dibujado un pequeño círculo en torno a los miembros de su familia; lo que hay en su interior (con alguna restricción que comentaremos después) es la familia; por tanto, amigos y seres queridos. Lo que queda fuera es no-familia, y, en consecuencia, enemigos en cualquier posible conflicto con la familia. Si escuchásemos sólo a Antígona no sabríamos que se ha producido un conflicto bélico, ni siquiera que algo llamado «ciudad» ha estado amenazado<sup>39</sup>. Para este perso-

<sup>37</sup> Cfr. n. 7 *supra*.

<sup>38</sup> Cfr. Bernardete, «A reading», 1.1; Knox, *Heroic Temper*, pág. 79. La palabra enfática *autádelphon*, «propio hermano», es utilizada dos veces más en la obra, ambas para referirse a Polinices. Una de ellas es empleada por Antígona (502-4) y la otra por Hemón, cuando reproduce el argumento de ésta (694-9).

<sup>39</sup> Cfr. Bernardete, «A reading», 2.4.

naje, el simple hecho de que no se trate a Polinices como a un amigo es, sin más, una injusticia.

«Amigo» (*phílos*) y «enemigo» están, pues, en función únicamente de la relación familiar<sup>40</sup>. Cuando Antígona manifiesta, «mi naturaleza me dicta unirme en el amor (*symphléin*), y no en el odio», no está expresando adhesión general al amor, sino devoción a la *phília* familiar. Los vínculos de la *phília* plantean exigencias que afectan a los compromisos y acciones del agente con independencia de sus deseos. Sobre este amor no se decide; las relaciones que entraña pueden tener poco que ver con los sentimientos de agrado o simpatía por la otra persona. Utilizando la terminología kantiana, podríamos decir que, cuando habla de amor, Antígona no se refiere al amor «patológico» (que tendría sus fuentes en el agrado o la inclinación), sino al amor «práctico». «Es mi propio hermano», dice a Ismene para explicar su desafío al edicto de la ciudad, «y el tuyo también, aunque no quieras. Nunca le traicionaré» (45-6). La relación es en sí misma fuente de obligación, al margen de los sentimientos que puedan acompañarla. Cuando Antígona habla de Polinices como «mi hermano más querido (*phíltatoi*)» (80-1), e incluso cuando declara «yaceré junto a él como una amada con su amado (*phíle... phílou metá*)» (73), no existe cercanía ni recuerdo personal; ninguna particularidad anima sus palabras<sup>41</sup>. A Ismene, la persona respecto de la cual históricamente debería sentirse próxima, la trata con distante frialdad; la tilda incluso de enemiga (93) cuando adopta la postura errónea ante la obligación piadosa. Es Ismene a quien vemos derramar «amorosas lágrimas de hermana», la que actúa movida por el amor. «¿Qué vida merece la pena privada de ti?» (548), pregunta con una intensidad emocional que en ningún momento se observa en la piedad de su hermana. Por lo que respecta a Hemón, el hombre que la ama y la desea, Antígona no le dirige una sola palabra en el transcurso de la obra<sup>42</sup>. Es a Hemón, no a Antígona, a quien el coro ve inspirado por el *eros* (781 y ss.). Antígona se mantiene tan distante del

<sup>40</sup> Véanse 10, 11, 73, 847, 882, 893, 898-9. Cfr. Bernardete, *op. cit.*, 8,6, 9,5; Segal, *Tragedy*, pág. 189; Winnington-Ingram, *Sophocles*, págs. 129 y ss.; Knox, *Heroic Temper*, págs. 79, 80.

<sup>41</sup> Algunos autores afirman que Antígona está movida por un profundo amor personal a Polinices; por ejemplo, Santirocco, «Justice», pág. 188; Knox, *Heroic Temper*, págs. 107 y ss.; Winnington-Ingram, *op. cit.*, pág. 130. Compárense los poderosos argumentos en contra de Perrotta, *Sofocle*, págs. 112-4; Lloyd-Jones, *JZ*, pág. 116; Linforth, «Antigone and Creon», pág. 250. Perrotta observa acertadamente que Antígona ama a Polinices no *en cuanto* Polinices, sino en cuanto objeto de un deber familiar. La única pasión que la anima la constituyen los deberes de la religión familiar, pues no muestra ternura alguna por los individuos: «Quest terribile eroína non e la donna d'amore che molti hanno voluto vedere in lei». Se pueden contrastar, por ejemplo, la fría y abstracta expresión que da a su dolor con la agónica aflicción de Hécuba (Eurípides, *Mujeres Troyanas*, cfr. cap. 10, págs. 397 y ss.) sobre el cadáver de su nieto, en la que cada parte del cuerpo amado suscita un nuevo recuerdo de afecto compartido. Existen muchos otros casos similares.

<sup>42</sup> Cfr. Perrotta, *op. cit.*, pág. 112. Hay que atribuir a Ismene la frase «Oh, queridísimo Hemón, cómo te deshonra tu padre». Pearson y otros editores la ponen en labios de Antígona, debido a su deseo de que ésta diga algo afectuoso de Hemón. Pero *phílate*, «queridísimo», no es demasiado fuerte en el contexto de una relación familiar estrecha, y resulta perfectamente adecuado para la afectuosa Ismene; de hecho, ni siquiera designa un afecto íntimo. La réplica de Creonte en el sentido de que le «irrita» la continua cantinela de su interlocutora sobre el matrimonio cuadra con su relación con Ismene (que, en todo caso, es quien ha estado insistiendo en el matrimonio), pero resulta demasiado suave para expresar el odio y la cólera que siente hacia Antígona. Véanse los argumentos de Linforth, *op. cit.*, pág. 209; Bernardette, *ad hoc*.

éros como el propio Creonte<sup>43</sup>. Para ella, los muertos son «aquellos a quienes es más importante complacer» (89). «Tienes un ardiente corazón para fríos asuntos» (88), observa su hermana, sin comprender esta pasión impersonal y obsesiva.

Los deberes para con los familiares muertos constituyen la ley suprema y la máxima pasión. Antígona organiza su vida entera y su concepción del mundo en función de este sistema deóntico simple y autosuficiente. Por otra parte, si alguna vez brotara el conflicto en el seno de su sistema, ella dispone de un orden de prioridades que le dictaría con claridad el camino que habría de seguir. El extraño discurso (891 y ss.) en que Antígona jerarquiza los deberes con respecto a los distintos familiares fallecidos, anteponiendo las obligaciones para con el hermano a las que se deben al esposo y los hijos, resulta (de ser auténtico) muy revelador: nos hace sospechar que la protagonista es capaz de consumir una extraña e implacable simplificación de deberes que, bastante alejada de toda ley religiosa conocida, correspondería más bien a las exigencias de su propia imaginación práctica<sup>44</sup>.

Otros valores objeto de la adhesión de Antígona confirman esta misma sospecha. La identificación del personaje con los deberes para con los difuntos (y sólo con algunos de éstos) origina una singular recomposición tanto de la piedad como del honor y de la justicia. Antígona es en verdad, según sus propias palabras, *hósia panourgésasa*, alguien que hará todo lo que sea necesario por mor de lo piadoso<sup>45</sup>; pero su piedad coincide sólo en parte con la religión convencional<sup>46</sup>. Habla de su fidelidad a Zeus (950), pero se niega a reconocer la función del dios como guardián de la ciudad y valedor de Eteocles. La expresión misma de su devoción resulta sos-

<sup>43</sup> Sobre el rechazo del *éros* por parte de Antígona, véanse Vernant, «Tensions», págs. 34-5; Bernardete, «A reading», 8.6; compárese con Segal, *Tragedy* VIII. Vernant señala acertadamente: «Mais les deux divinités [Eros y Dionisos] se retournent aussi contre Antigone, enfermée dans sa *philia* familiale, voué volontairement à Hades, car jusque dans leur lien avec la mort, Dionysos et Eros expriment les puissances de vie et de renouveau. Antigone n'a pas su entendre l'appel à se détacher des "siens" et de la *philia* familiale pour s'ouvrir à l'autre, accueillir Eros, et dans l'union avec un étranger, transmettre à son tour la vie».

<sup>44</sup> Este pasaje ha sido objeto de encendidas controversias. Sin duda habría sido considerado apócrifo de no haberlo citado como auténtico Aristóteles en la *Retórica*; por tanto, es tan antiguo que, de resultar apócrifo, sólo podría ser la interpolación de un actor. Sin embargo, cuesta imaginar que un actor introdujese un discurso tan extrañamente legalista y falto de emoción en un momento de gran intensidad en la acción dramática. Así, habrá que admitir (pese a los deseos de Goethe) que el pasaje es, casi con toda seguridad, auténtico; por otra parte, resulta muy difícil explicarlo como una explosión confusa e incoherente de pasión amorosa (si bien varios autores lo han intentado; p. ej., Winnington-Ingram, *Sophocles*, págs. 145 y ss.; Knox, *Heroic Temper*, págs. 144 y ss.). La mejor explicación de esta fría jerarquización de valores es que Antígona no está movida en absoluto por el amor personal, sino por una obstinada determinación de contar con un conjunto fijo y ordenado de obligaciones que le dicte su comportamiento sin provocar conflictos; su rechazo de lo erótico (cfr. n. 43 *supra*) basta para entender su preferencia por el hermano. Para una revisión de la controversia sobre la autenticidad del pasaje y sobre su relación con Herodoto, III.119, véase Hester, *Sophocles, Antigone*, 198 y ss., 106 y ss.; Knox, *op. cit.*, págs. 103-6; Winnington-Ingram, *op. cit.*, págs. 145 y ss. Véase también D. Page, *Actors' Interpolations in Greek Tragedy* (Oxford, 1934).

<sup>45</sup> Véase Bernardete, «A reading», 9.3.

<sup>46</sup> Véanse Knox, *Heroic Temper*, págs. 94 y ss.; Segal, *Tragedy*, VIII. Winnington-Ingram denomina al modo en que Antígona niega el odio mutuo de los hermanos después de la muerte una «arbitrariedad heroica», «un esfuerzo supremo por imponer lo heroico sobre un mundo recalcitrante» (*Sophocles*, pág. 132).

pechosa: «Zeus no promulgó esto, por lo que a mí concierne» (*ou gar ti moi Zéus...*, 450). Antígona se erige en juez de lo que Zeus puede y no puede decretar, como Creonte estableció de quién podían o no cuidar los dioses: ningún otro personaje comparte la idea de Antígona de que Zeus apoya unilateralmente los derechos de los muertos. La protagonista invoca también a *Dike*, diosa de la justicia: pero *Dike* aparece en su discurso simplemente como «la Justicia que vive con las deidades infernales» (457). El coro reconoce a otra *Dike*<sup>47</sup> y, en consecuencia, dirá más tarde a Antígona: «Llevaste al colmo tu osadía y fuiste a chocar contra el elevado altar de *Dike*, oh hija» (852-5). La Justicia no sólo se encuentra bajo tierra, sino que está también aquí, en la ciudad. El asunto dista de ser tan simple como lo presenta Antígona. Por tanto, el coro no la juzga persona piadosa en el sentido convencional, sino como a alguien que ha empobrecido su piedad, tomando sus propias decisiones sobre qué cosas honrar. Es una «hacedora de sus propias leyes» (*autónomos*, 821); su desafío es «un impulso fraguado por ti misma» (*autógnotos orgá*, 975). Por último, el coro califica sin ambages de incompleto su respeto piadoso: «[Esta] acción respetuosa (*sébein*) es una parte de la piedad (*eusebeia tis*)» (872). La rígida adhesión de Antígona a un reducido número de deberes la ha inducido a malinterpretar la naturaleza de la piedad, virtud en cuyo seno una visión más amplia habría contemplado la posibilidad de aparición del conflicto.

El plan simplificador de Creonte le condujo a considerar los demás un material para su explotación agresiva. La obediente sumisión de Antígona a los deberes para con los muertos provoca también un efecto insólito, aunque de distinta índole (y, a no dudarlo, menos repulsivo). Su relación con los demás en el mundo de arriba se caracteriza por una extraña frialdad. «Tú estás viva», dice a su hermana, «pero mi vida (*psyché*) hace tiempo que murió por prestar ayuda a los muertos». La vida humana obediente al deber exige, o es, su propia autoaniquilación<sup>48</sup>. La actitud de Creonte ante los demás se asemeja a la necrofilia: aspira a poseer lo inerte y sin resistencia. La subordinación de Antígona al deber es, sin embargo, la aspiración a convertirse en *nekros*, un cadáver amado por otros cadáveres. (La aparente similitud entre Antígona y los mártires de la tradición cristiana, que esperan una vida plenamente activa después de la muerte, no debe ocultarnos lo insólito de semejante meta.) En el mundo de abajo no existe riesgo de fracasar ni de cometer malas acciones.

Ni Creonte ni Antígona son seres amorosos o apasionados en el sentido usual de ambos términos. Nadie, ni dioses ni hombres, escapa al poder del *éros*, manifiesta el coro (787-90); pero estos dos seres extrañamente inhumanos parecen haberlo logrado. Creonte contempla a las personas queridas en función del bien civil, como productores sustituibles de nuevos ciudadanos. Para Antígona, las personas amadas son los difuntos, o bien otros servidores de los muertos como ella misma; el resto es objeto de completa indiferencia. Ningún ser viviente es amado por sus cualidades personales, querido con ese amor que experimenta Hemón y alaba Ismene. Modificando

<sup>47</sup> Sobre la concepción de la *dike* de Antígona y la novedad que supone, véase R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes* (Leipzig, 1907), págs. 147 y ss.; véase también Santirocco, «Justice», pág. 186, y Segal, *op. cit.*, pág. 170.

<sup>48</sup> Segal, *op. cit.*, realiza un excelente estudio de esta faceta de Antígona en varios lugares (esp. páginas 156 y ss., VIII, IV, pág. 196).



sus opiniones sobre la naturaleza y el valor de las personas, tanto Antígona como Creonte parecen haber alterado las pasiones humanas. Esta es la manera en que logran la armonía en la vida, pero han de pagar un coste. El coro habla del *éros* como de una fuerza tan importante y obligatoria como las antiguas *thesmói* o leyes del derecho, una fuerza contra la que rebelarse resulta, al parecer, no sólo insensato, sino también censurable (781-801).

Como Creonte, Antígona aprende cuando se ve forzada a admitir un problema que latía en el centro de su preocupación excluyente. Creonte consideraba a la ciudad misma piadosa y amante, y pensaba que él podría erigirse en su campeón sin valorar lo que aquella valoraba en toda su complejidad. A su vez, Antígona se da cuenta finalmente de que el servicio a los difuntos necesita de la ciudad, y de que sus propios objetivos religiosos son irrealizables sin el concurso de las instituciones civiles. Siendo ella misma su propia ley, no sólo hizo caso omiso de una parte de la piedad, sino que también puso en peligro el cumplimiento de los deberes piadosos a los que se sentía tan vinculada. Apartada de sus amigos, imposibilitada su maternidad, no puede tampoco salvar la vida para seguir sirviendo a los muertos; ni siquiera está en situación de asegurar el trato piadoso de su propio cadáver. En sus últimas intervenciones se lamenta repetidas veces, no tanto de la inminencia de su muerte cuando de su separación de la continuidad de su linaje, de sus amigos y de los que habrían de llorar por ella. Nunca se casará ni tendrá hijos. Aqueronte será su esposo y la tumba su cámara nupcial<sup>49</sup>. A menos que cuente con la ayuda de los ciudadanos, cuyas necesidades en cuanto tales se ha negado a tener en cuenta, morirá sin que nadie haga duelo por ella<sup>50</sup> ni la sustituya como guardiana de su religión familiar. En consecuencia, en su escena final se dirige cada vez más directamente a los ciudadanos y a los dioses de la ciudad (839, 943 y ss.), hasta que sus últimas palabras recuerdan una intervención anterior de Creonte (199 y ss.) y sus preocupaciones comienzan a mezclarse con las de éste:

Oh, ciudad de mis padres de esta tierra de Tebas. Oh, dioses, progenitores de nuestra raza. Soy arrastrada, ya no hay demora. Mirad, príncipes de Tebas, a la última de vuestro linaje real. Mirad lo que sufro y a manos de quiénes, por guardar la reverencia debida a la piedad (937-43).

≪ II Nos encontramos, pues, ante dos mundos prácticos estrechos, ante dos planes simplificadores y de evitación del conflicto. En uno de ellos, y en el plan correspondiente, un solo valor humano se convierte en *el fin* último; en el otro, y en el segundo plan, un conjunto de deberes ha eclipsado todos los restantes. Sin embargo, podemos ahora reconocer nuestra admiración por Antígona, una admiración que no hemos sentido por Creonte. Es importante determinar las bases de esta diferencia:

En primer lugar, dentro del universo de la obra parece claro que la opción de Antígona es preferible a la de Creonte. La desconsideración de los valores civiles que acarrea la inhumación piadosa del cuerpo de un enemigo es mucho menos radical que la transgresión religiosa que entraña la acción de Creonte<sup>51</sup>. Antígona demuestra

<sup>49</sup> Véanse especialmente 810-16, 867, 876-80, 891, 916-18.

<sup>50</sup> Cfr. 842-9, 876-7, 881-2.

<sup>51</sup> Cfr. *supra* págs. 94-96 y n. 14.

una comprensión más profunda de la comunidad y sus valores que Creonte cuando afirma que la obligación de enterrar a los muertos es una ley no escrita que no pueden borrar los decretos de un gobernante. La creencia de que no todos los valores se relacionan con la utilidad, la idea de que existen obligaciones cuya desatención es profundamente destructiva para la armonía comunitaria y el carácter individual, constituyen un aspecto de la postura de Antígona que se salva de la crítica implícita que en la obra se hace del carácter excluyente de sus preocupaciones.

Por otra parte, la búsqueda de la virtud por parte de Antígona la concierne sólo a ella. Se trata de un comportamiento particular que no acarrea perjuicio a otra persona. Antígona lleva a cabo sus acciones piadosas en soledad y desde un compromiso individual. Puede hallarse inusitadamente alejada del mundo, pero no ejerce violencia sobre él.

Por último, y esto tal vez sea lo más importante, Antígona está dispuesta a arriesgarse y sacrificar el cumplimiento de sus fines de un modo que resulta imposible para Creonte, dada la simplicidad de su concepción del valor. La virtud de Antígona posee un grado de complejidad que permite un sacrificio auténtico *dentro* de los límites de la defensa de la piedad. Antígona muere sin retractarse, pero desgarrada por un conflicto interno. Así, su virtud admite un conflicto contingente, al menos en el caso extremo en que el recto ejercicio de dicha virtud exige la supresión de sus propias condiciones de posibilidad. Desde su devoción reduccionista a los muertos, Antígona reconoce el poder de tales circunstancias contingentes y cede a ellas, comparándose a sí misma con Níobe, consumida por las lluvias y las nieves de la naturaleza (823 y ss.)<sup>52</sup>. (Con anterioridad, se había comparado a la hembra del pájaro que llora sobre el nido vacío, asociándose así en su acción heroica con la vulnerabilidad femenina.) El coro parece querer ofrecerle un breve consuelo, sugiriendo que, a la vista de su futura fama, su mala fortuna carece en realidad de importancia, aunque ella interpreta esto como una burla. Esta vulnerabilidad en la virtud, esta capacidad de reconocer el mundo de la naturaleza llorando las restricciones que impide a la excelencia, es lo que seguramente contribuye a hacer de Antígona la más humanamente racional y más rica de los dos personajes protagonistas: a la vez activa y receptiva, no sólo explotadora ni simplemente víctima.

#### IV

Las perspectivas sobre el valor de Creonte y Antígona son estrechas y reduccionistas. Las preocupaciones de cada uno revelan valores importantes que el otro rehúsa tomar en consideración. A este respecto, la célebre interpretación de Hegel debe considerarse correcta, aunque ha sido objeto de bastantes abusos. Es posible que Hegel cometiera un error al no reparar en que, en el universo de la obra, la elección de Antígona es claramente superior a la de Creonte; sin embargo, su crítica general a la desatención de la esfera civil por parte de Antígona no deja de ser válida por esa circunstancia, como ya hemos comprobado<sup>53</sup>. Ahora bien, para Hegel, la falta que

<sup>52</sup> La importancia de esta alusión al mundo natural es observada por Segal, en *Tragedy*, págs. 154 y ss.

<sup>53</sup> Cfr. A. C. Bradley, «Hegel's Theory of Tragedy», *Oxford Lectures on Poetry* (Londres, 1950), págs. 69-95; reimpresso en A. y H. Paolucci, *Hegel on Tragedy* (Nueva York, 1975), págs. 367 y ss.

cabe reprochar a los protagonistas radicaría sólo en la estrechez y unilateralidad de sus visiones, no en sus objetivos de evitación de conflictos. La eliminación de los conflictos es, según este autor, una meta aceptable y digna de elogio en la ética humana. En la tragedia aprendemos a no perseguirla equivocadamente, esto es, con la adhesión exclusiva a un valor en detrimento de otros. Pero asimismo descubrimos, por implicación, el procedimiento correcto: una síntesis que haga justicia a las obligaciones contrapuestas. Hegel concluye diciendo que, «en resumidas cuentas, es la armonía entre estas esferas [la familia y la ciudad] y la acción concordante dentro de los límites de su contenido realizado, lo que constituye la realidad perfeccionada de la vida moral... El verdadero curso del desarrollo dramático consiste en la anulación de las *contradicciones* en cuanto tales, en la reconciliación de las fuerzas de la acción humana que alternativamente intentan negarse entre sí en su conflicto mutuo»<sup>54</sup>. Algunos autores modernos se han hecho eco de este enfoque, señalando que, para un auditorio ateniense, la obra escenificaría el reto de lograr una armonización libre de conflictos entre compromisos contrapuestos, sin dejar de lado ninguno de ellos<sup>55</sup>.

Hasta cierto punto, la crítica hegeliana parece prometedora. Ciertamente, uno de los principales motivos de orgullo de los atenienses, hijos espirituales de Pericles, fue haber desarrollado un orden civil que incorporaba las exigencias de las «leyes no escritas» de la obligación religiosa y las respetaba (cfr. Tucídides II.37). Pero una cosa es afirmar que el estado respetará dichas obligaciones en general y otra muy distinta predecir, como hace Hegel, la eliminación de toda posibilidad de tensión y conflicto. La cancelación de dicha posibilidad requiere, o así nos lo parece, una reforma mucho más radical. Además, disponemos ya de razones para considerarla una iniciativa peligrosísima, pues con ella corremos el riesgo de negar parte de la riqueza del mundo de los valores y olvidar el carácter propio de sus distintas exigencias. De nuestro estudio sobre los protagonistas de la *Antígona* cabe inferir que, para hacer justicia a la naturaleza y la identidad de dos valores distintos, es obligado respetar su diferencia; y que respetar esa diferencia —en sus aspectos tanto cualitativo como de distinción numérica— exige reconocer que existen, al menos potencialmente, determinadas circunstancias en las que se producirá una colisión entre ellos<sup>56</sup>. La distinción requiere una delimitación frente a otra cosa, lo cual, a su vez, supone la posibilidad de una oposición y —para el agente comprometido con los valores— de un conflicto. Sin embargo, todo lo dicho hasta ahora no es sino un conjunto de suposiciones. Para analizarlo más pormenorizadamente, abordaremos en primer lugar los pensamientos y reacciones del coro y, a continuación, los de otros dos personajes: Tiresias y Hemón.

La lírica coral de la *Antígona* es de una densidad poco corriente<sup>57</sup>. Cada canto posee una estructura interna y un conjunto de resonancias propio; es una reflexión sobre la acción y sobre otros cantos anteriores. En consecuencia, para interpretar en toda la plenitud de sus facetas cualquier imagen o frase hay que trazar una comple-

<sup>54</sup> G. W. F. Hegel, *Estética*, págs. 68, 71 de la trad. inglesa de P. B. Osmaston, *The Philosophy of Fine Art* (Londres, 1920), vol. IV, reimpresso en *Hegel on Tragedy* (n. 53 *supra*).

<sup>55</sup> Cfr. n. 8 *supra*.

<sup>56</sup> Para un desarrollo de esta misma idea, véase Nussbaum, «Crystals».

<sup>57</sup> Lo que diré sobre la lírica coral se relaciona con las observaciones de Goheen, Linforth y Segal. Otro estudio que me ha sido muy útil es el de A. Lebeck, *The Oresteia* (Cambridge, Massachusetts, 1971).

ja red de conexiones, ya que cada elemento modifica y es modificado por las imágenes y los diálogos que lo anteceden. Sin embargo, no basta señalar que los sucesivos elementos de los cantos corales modifican a los anteriores o profundizan en ellos; la red de conexiones que es preciso dibujar resulta mucho más compleja, ya que las resonancias de los elementos líricos son prospectivas además de retrospectivas. Una imagen contenida en un canto debe ser interpretada no sólo en el contexto de los diálogos y cantos precedentes, sino también a la luz de las intervenciones corales y los acontecimientos futuros. Una declaración intrínsecamente optimista (más bien habría que decir, una declaración que, interpretada de forma aislada, parecería optimista, pues no admitimos que estas referencias sean meramente extrínsecas) puede verse circunscrita e incluso truncada por ulteriores apariciones de las mismas imágenes o palabras; asimismo, una imagen aparentemente desoladora puede mostrar en un momento posterior su lado esperanzador. Por otra parte, la comprensión plena de una oda requiere una interpretación más exhaustiva y profunda de lo que pueden indicar las intenciones aparentes de los ancianos del coro en el momento de su recitación. Así, cabría pensar que las odas son como los sueños de los miembros del coro y que, al igual que los sueños, contienen gran cantidad de alusiones condensadas y sutiles, alusiones tal vez mucho más numerosas de lo que el propio soñador puso deliberadamente en sus ensoñaciones o de lo que podría descifrar con facilidad<sup>58</sup>. De esta manera, una interpretación completa de la lírica coral exige prestar gran atención a las conexiones de sus componentes externos, pues cada imagen y cada canto acrecientan su propia densidad mediante sus resonancias en otros pasajes y, por otro lado, su densidad interna ayuda a descubrir dichas resonancias. La estructura que estamos considerando puede compararse a la de otros poemas líricos, tanto fuera como dentro del universo teatral. Asimismo, y sorprendentemente, se relaciona muy de cerca con el estilo concentrado y enigmático de Heráclito, el principal pensador ético del medio siglo anterior<sup>59</sup>.

Estos rasgos estilísticos deben tenerse presentes no sólo como guías para la interpretación, sino también como signos de la concepción desarrollada en la obra sobre el aprendizaje y la deliberación. Uno de los supuestos de los que partimos en este libro es que, probablemente, el estilo en que se refieren los asuntos relativos a la elección humana no es neutral, sino que expresa ya una idea de qué es el conocimiento y cómo lo alcanza el alma. Así pues, al abordar la labor descifradora que requiere nuestra lectura, podemos preguntarnos qué visión de dichos asuntos se expresa en el estilo denso y enigmático del texto; porque dicho estilo se distancia en aspectos importantes del modelo de aprendizaje y desarrollo psicológico que expondrá y aprobará la filosofía platónica. Los cantos corales nos muestran, y a la vez suscitan en nosotros, un proceso deliberativo y de (auto)descubrimiento cuya clave es la atención a las palabras, a las imágenes y a los incidentes concretos y su constante (re)interpretación. Reflexionamos sobre un incidente, no ya subsumiéndolo en una regla general ni tradu-

<sup>58</sup> Esta esclarecedora comparación la hizo por primera vez Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. (Debe recordarse que, en la antigüedad, los sueños se interpretaban tanto prospectiva como retrospectivamente.)

<sup>59</sup> Los términos «densidad» y «resonancia» figuran desarrollados en el excelente análisis del estilo de Heráclito contenido en la obra de C. Kahn *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge, 1979), especialmente en las págs. 87-95.

ciendo sus rasgos a los elegantes términos del método científico, sino, en primer lugar, hundiéndonos en las profundidades de lo particular y alumbrando imágenes y conexiones que nos permiten contemplarlo más verdaderamente y describirlo con mayor riqueza; y, en segundo lugar, combinando dicha profundización con el hallazgo de conexiones horizontales, de modo que, por una parte, cada una de éstas contribuye a la profundidad de nuestra visión de lo particular considerado y, por otra, cada profundización genera nuevas relaciones horizontales. El alma platónica, en su pureza y simplicidad, se dirige a objetos éticos de una sola naturaleza y privados de toda mezcla. En cambio, el espíritu sofocleano se asemeja más a la *psyché* de Heráclito: una araña en el centro de su tela, capaz de sentir y reaccionar al estirón que se produzca desde cualquier parte de su compleja estructura<sup>60</sup>. Es un alma que no progresa en su conocimiento de la vida y de sí misma siguiendo el movimiento platónico de lo particular a lo universal, del mundo que percibe a un universo más claro y simple, sino deambulando con su pensamiento y su imaginación alrededor de las complejidades enigmáticas de lo concreto percibido (al igual que nosotros, si somos buenos lectores de este estilo, vagamos entre los detalles del texto), mientras, desde el centro de su «telaraña» de conexiones, se halla presta a responder a cualquier tirón que sienta en uno de los hilos. (Ello se pone de manifiesto cuando el coro, viendo entrar a Antígona prisionera, dice *es daimónion téras amphinoó tóde*, «contemplando este prodigio dudo qué partido tomar») (376). La imagen del aprendizaje que expresa este estilo, así como el tipo de lectura que requiere, ponen el acento en lo concreto, en la sensibilidad a lo particular. Es desaconsejable, pues, la búsqueda de la simplicidad y, en especial, el reduccionismo; la lectura debe mostrar que lo particular (o el texto) permanece ahí, inagotado, juez de nuestra percepción; que la elección correcta (o la buena interpretación) es, primero y sobre todo, una cuestión de agudeza y flexibilidad perceptivas, no de conformidad con un conjunto de principios simplificadores. (Este planteamiento será defendido explícitamente por Aristóteles, en un retorno a las concepciones tradicionales de la elección.)

Por último, el coro nos recuerda que la respuesta correcta a la situación práctica (o a un texto) requiere no sólo una apreciación de carácter intelectual, sino también, siempre que convenga, una reacción emotiva, pues tampoco sus propias «lecturas» son fríamente intelectuales. Como los ancianos del *Agamenón*, para quienes el recuerdo doloroso es un medio de aprendizaje, el coro de la *Antígona* no sólo «duda qué partido tomar», sino que también siente hondamente, permitiéndose establecer unos vínculos con su mundo que constituyen la base de un temor, una aflicción y un amor profundos. Inmediatamente después de glosar el poder del *éros* (781-801), «que tiene su puesto junto a las leyes» (*thésmoi*), el coro se alinea con Hemón frente a los protagonistas no eróticos y declara: «Ahora yo mismo me dejo arrastrar fuera de las leyes (*thésmoi*) al contemplar esto, y no puedo contener los torrentes de lágrimas cuando veo a Antígona dirigirse hacia su cámara nupcial de eterno sueño» (802-6). Para el coro, la visión y el llanto apasionado están íntimamente relacionados; una evoca de forma natural al otro. Al parecer, una percepción puramente intelectual del acontecimiento que no vaya acompañada por la pasión y el llanto no es una natural,

<sup>60</sup> DK b67a. Véase la interpretación de este fragmento y la defensa de su autenticidad en mi trabajo «Psyché en Heraclitus, I», *Phronesis* 17, (1972), págs. 1-17.

completa ni adecuada. En ocasiones, para percibir lo particular en su plenitud es necesario amarlo. Por otra parte, esto nos indica una norma implícita para nuestra lectura del texto. Si intentamos contener el torrente de las lágrimas, si nos empeñamos en no dejarnos llevar por los sentimientos, acaso no seamos capaces de asimilar todo lo que el texto nos ofrece.

Hasta ahora hemos hablado como si estos cantos hubieran sido compuestos para ser leídos. Sin embargo, no debemos olvidar su función primordial como elementos de una representación dramática. Dicha representación corría a cargo de un grupo de personas que actuaba con palabras, música y danza, y así era contemplada por el público; éste se había congregado para celebrar una fiesta religiosa, y su disposición espacial alrededor de la acción dramática suponía el reconocimiento de que la presencia de los demás ciudadanos era una parte esencial del acto. Este dato nos sirve para profundizar en la idea, mencionada ya, del contraste entre la poesía trágica y el platonismo. Los asistentes a la representación experimentaban las complejidades de la tragedia estando (y precisamente por estar) integrados en un determinado tipo de comunidad, no haciendo que sus almas se elevasen aisladas de las de sus vecinos; acudiendo a un acontecimiento común o compartido, no alcanzando las solitarias alturas de la contemplación desde las que el retorno a la vida política es un duro descenso. Semejante experiencia ética resalta el valor esencial de la comunidad y la amistad, y en modo alguno nos invita a buscar el bien al margen de ellas, ya que las considera imprescindibles para su consecución<sup>61</sup>.

Es importante interpretar los cantos corales de la *Antígona* desde un planteamiento que tenga en cuenta todos los aspectos que acabamos de señalar. Nuestra interpretación en estas páginas se circunscribirá a determinados pasajes y, dentro de ellos, a algunas conexiones y respuestas emocionales (en particular, a las que puedan aportar algo a nuestra indagación sobre la síntesis y la simplificación). Sin embargo, intentaremos alcanzar tales objetivos con procedimientos adecuados a los textos en el sentido que hemos explicado.

Rayo de sol,  
la más bella luz vista en Tebas, la de las Siete Puertas,  
apareciste entonces  
¡Oh, ojo del áureo día!  
levantándote sobre las corrientes Dírceas,  
poniendo en fuga presurosa, con cortante bocado,  
al hombre de blanco escudo, armado con todas sus armas,  
al hombre de Argos.

Polinices lo condujo a nuestra tierra,  
impulsado por una disputa de argumentos encontrados  
Polinices, lanzando agudos graznidos,  
voló sobre nuestra tierra como un águila  
cubierta con plumas de blanca nieve,  
el yelmo guarnecido con crines de caballo (100-16)<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Cfr. cap. 12 e interludio II.

<sup>62</sup> Sobre el parodos, véase especialmente Linforth, «Antígona and Creon», pág. 188; Bernardete, «A reading», 11.4; Winnington-Ingram, *Sophocles*, págs. 112 y ss.; Segal, *Tragedy*, XIV. Sobre el texto, véase H. Lloyd-Jones, «Notes on Sophocles' Antígona», *CQ*, NS 7 (1957), págs. 12-27; este autor defiende la palabra *oxytrói* de los MSS en 108 e interpreta «bocado» metafóricamente, como el freno de la necesidad, o Zeus.

Entrando en escena al amanecer, el coro invoca a los rayos nacientes del sol. Este «ojo del áureo día» aparece, o se revela (*ephántes*), como la vez anterior, sobre las aguas del río. Su luz recuerda al coro su presencia como testigo de la victoria tebana, cuyas sangrientas consecuencias contempla ahora fuera de las puertas, ya seguras, de la ciudad. El sol había visto, reflexiona el coro, el carácter anómalo de la huerte enemiga en la que, mezclada con los guerreros argivos, aparece el águila tebana Polinices, nombre que significa «Gran Conflicto», con su yelmo adornado con crines de caballo. Esa águila cuyas plumas son crines, con su anormal duplicidad indicativa de las complejidades que, según es de esperar, marcarán la actitud ética del coro hacia Polinices, yace todavía abandonada bajo la mirada solar. El reconocimiento coral, tanto del doble aspecto de Polinices como del hecho de que la disputa que resuena en su nombre contenía argumentos encontrados (*néikón amphilógon*, 111), contrasta implícitamente con su conocimiento (y el nuestro) de la promulgación de un decreto simple que niega a este enemigo y traidor a la patria el trato debido a un pariente y *philos*. Las complejas tensiones del mundo reveladas el día anterior contrastan con los planes simplificadores que hoy se ponen en práctica.

Así, el canto comienza con un ojo que se abre como ya se abrió una vez y que observa una escena de perfiles confusos. El ojo de la naturaleza contempla un complejo panorama que engendra conflictos. Pero Creonte ve ante sí un mundo mucho más simple. Esta sugestiva imagen del ojo abierto, utilizada en el momento en que nosotros (al amanecer, según la acción teatral) abrimos los nuestros a la situación que comienza a mostrarse bajo la luz, es una de las numerosas figuras estilísticas relacionadas con la visión contenidas en la obra. Su estudio puede servirnos para comprender mejor la actitud que irá desarrollando el coro hacia la visión práctica y los proyectos de armonización.

El discurso de Creonte sobre la visión supone implícitamente una reconstrucción de la realidad que rechaza sus elementos discordantes<sup>63</sup>. Creonte sólo se permite ver lo que concuerda con su representación simplificada del valor: el peligro que corre la ciudad (185, cfr. 177), el cuerpo insepulto del traidor (206), la evidente culpa de quien ha desobedecido (307, 655), la locura de dicha desobediencia (562) y la terrible eficacia del castigo (581)<sup>64</sup>. Invoca a «Zeus que todo lo ve siempre» en apoyo de su visión reduccionista (184). Quienes se oponen a él y perciben las cosas de distinta manera, aparecen en su imaginación como gentes privadas por completo de visión, «que maquinan en la oscuridad algo de ningún modo bueno» (494). Ahora bien, si, como Antígona, osan aventurarse a la luz, muy pronto serán ocultados de la vista (774). Hemón dice a su padre que tiene un *ómma deinón*, un ojo extraño y terrible, pues ve sólo lo que quiere ver y oye sólo lo que quiere oír. (De forma similar, aunque menos acusada, Antígona se empeña en mantener su mirada fija exclusivamente en los males de la familia [6] y en la fuerza revelada de las leyes relativas a los muertos [457].) Al final, Creonte será castigado con la privación de la

<sup>63</sup> Esta idea se examina con más profundidad en el capítulo 6, donde se considera la afirmación de Diotima de que la «visión del cuerpo» y la «visión del alma» se excluyen mutuamente; en el capítulo 13, donde se consideran las relaciones entre visión y *philia*; y en el capítulo 10, donde se estudia el vínculo entre decisión y percepción en Aristóteles. Sobre las asociaciones simbólicas de los ojos y la visión en la cultura griega y en otras culturas relacionadas con ella, véase W. Deonna, *Le Symbolisme de l'oeil* (París, 1965); para más bibliografía, véase la n. 27 del cap. 13.

<sup>64</sup> Cfr. también 215, 314, 325, 406, 562, 581.

*vista* de su hijo, en cuyas peticiones no detuvo sus ojos (763-4). El recorrido del sol medirá la pérdida que sufre este personaje (1065); por último, Creonte «verá», en su dolor, las muertes de los miembros de su familia (1264) y habrá «visto la justicia, aunque tarde» (1270).

Por tanto, este *ómna deinón* se opone implícitamente al ojo del sol, que ve la fuerza de dos obligaciones encontradas (duplicidad aparentemente irreconciliable, pues Zeus apoya a Tebas y, sin embargo, el águila es su pájaro emblemático). También se opone a la mirada del coro. En efecto, este último ha invocado al sol para que le ayude en su búsqueda, pidiéndole ver lo que el astro diurno ha contemplado. Espera así recibir la iluminación de un ojo exterior no humano. Su actitud consiste en permitir que las exigencias más importantes aparezcan ante su vista, sin decidir cuáles contemplará y ante cuáles, por el contrario, cerrará los ojos. Sin embargo, Creonte posee un ojo activo y reformador. Las imágenes que se forma de su propia persona poseen el mismo carácter activo: el capitán que fija el rumbo, el domador de animales, el forjador de metales, el varón. Los hombres del coro se ven a sí mismos de otra manera desde un principio. Su invocación tiene más el carácter de una espera que de una configuración activa de la realidad; piden que algo se muestre ante ellos sin empeñarse en que se ajuste a sus perspectivas y deseos. Ese algo surge al amanecer, entre la neblina del río. La receptividad visual del coro se manifiesta de nuevo en un momento posterior, cuando sus ojos al mismo tiempo ven y lloran, interpretan y son movidos a la pasión. Semejante actitud no puede considerarse hegeliana.

En la representación trágica, la situación espacial del auditorio confiere a éste el mismo carácter receptivo. El saber que busca el espectador se una a su receptividad, a su disposición a la sorpresa y a la pasión en compañía del resto del público.

Esta norma visual cuestiona no sólo la actitud de Creonte, sino también los proyectos de armonización y síntesis en general, en la medida en que la síntesis supondría la modificación activa de ciertos compromisos respaldados por Zeus y vistos por el ojo de la naturaleza. Nuestra sospecha de que la visión del coro no es hegeliana queda corroborada en el siguiente canto:

Muchas cosas *deinón* existen; pero ninguna más que el ser humano. Cruza el grisáceo mar en medio del viento tempestuoso del invierno, avanzando sobre las henchidas olas. Y a la más excelsa de las diosas, la imperecedera e inagotable Tierra, la consume arándola año tras año con sus mulos.

El hombre habilidoso de caza, lanzando los pliegues de sus trenzadas redes, a la raza de los casquivanos pájaros, a los rebaños de salvajes bestias y a la estirpe de los seres de las profundidades marinas. Doma al caballo con sus artes, unciéndolo al yugo, así como al infatigable toro de los montes.

Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el pensamiento (*phronéma*) alado, y la cólera (*orgás*) constructora de ciudades; aprendió a esquivar los dardos de los desapacibles hielos y las lluvias inclementes. Tiene recursos para todo, nada de lo porvenir le sorprende sin ellos. Sólo de la muerte no podrá escapar. Mas de enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones.

Su habilidad para ingeniar recursos excede de todo lo que cabría esperar. Ora la dirige al bien, ora hacia el mal. Cuando cumple las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento, es ciudadano de una alta ciudad; privado de ciudad



queda aquel que vive con lo que no es noble por su criminal temeridad. Que nunca llegue a sentarse junto a mi hogar ni comparta mi forma de pensar quien así obre (332-75)<sup>65</sup>.

Los hombres del coro han tenido ya ocasión de escuchar la optimista defensa de la *pólis* pronunciada por Creonte. También han oído el relato del guardián sobre el entierro de Polinices. La palabra *deinón* ha aparecido dos veces en el transcurso de las experiencias anteriores, preparatorias de este canto. En ambas ocasiones ha sido utilizada por el guardián, quien considera *deinón* (243), aterrador e incomprensible, tanto el enterramiento como el orgullo de Creonte y sus visiones impías (323). Después de dichos usos de *deinón* sólo cabe esperar un optimismo limitado. Habiendo sido testigos de los acontecimientos y ambiciones precedentes, los hombres del coro piensan que el ser humano es, de hecho, *deinón*: una criatura maravillosa y extraña que rompe la armonía con el mundo de la naturaleza; un ser natural que destroza la naturaleza para hacerse un hogar y después se transforma a sí mismo para construirse ciudades. Nada hay más *deinón* que este ser, ni siquiera, por implicación, las deidades. (Presumiblemente, porque su vida aparece como armonía y dominio perfectos. Los dioses no pueden ser admirados del mismo modo que los humanos, ya que no encuentran obstáculos que vencer; tampoco pueden ser temidos o criticados como los mortales, pues no tienen necesidad de apartarse de sus naturalezas ni de cometer actos impíos para realizarse a sí mismos.)

Esa «cosa», dice el coro, y utiliza precisamente el pronombre neutro, distanciándose de la extraña criatura en un intento de ofrecer un relato desapasionado de su naturaleza y de su comportamiento, «cruza el grisáceo mar...». A primera vista, tenemos aquí una historia de progreso triunfal. Escuchamos la enumeración del formidable conjunto de ingenios ideados por esta criatura para dominar lo contingente<sup>66</sup>. El barco y el arado, que se habían mencionado antes y se citarán después como metáforas políticas, aparecen ahora en su significado literal, como ejemplos de la inventiva humana. Y esta impresionante riqueza de recursos no se circunscribe al dominio sobre lo exterior. El ser humano se ha creado a sí mismo como ser social, dando forma a pensamientos y pasiones, modelando instituciones y dominando los antes ingobernables aspectos de su propia vida interior. Parece, en fin, contar con recursos para todo. Subsiste, eso sí, una última contingencia, la muerte. Sin embargo, el coro señala que el ingenio humano ha encontrado remedio para numerosas enfermedades antiguamente consideradas incurables. La muerte ha sido obligada a retroceder. ¿Puede pensarse que una criatura tan habilidosa no pueda encontrar salida a una situación difícil?

Esto nos dice la lectura superficial del texto. No obstante, ya hemos indicado que hay que seguir el rastro de las imágenes en todas sus apariciones a lo largo de la obra hasta captar su red completa de relaciones y sugerencias. Pues bien, aplicando

<sup>65</sup> Mi interpretación se basa en buena parte en el trabajo de Segal «Sophocles' praise», que me ayudó en mis primeras reflexiones. (Sin embargo, resaltaré aspectos de algún modo distintos de la autocrítica que aparece en la oda.) Con posterioridad, me he inspirado en el tratamiento más prolijo que hace el propio Segal en *Tragedy*, y en el estudio de Goheen. Véase también Ronnet, *Sophocle*, págs. 151 y ss.; Linforth, «Antigone and Creon», págs. 169-96; Bernardete, *ad loc.*

<sup>66</sup> Sobre el progreso mediante las artes o *téchmai* y otros relatos sobre el descubrimiento de las artes, véase el cap. 4.

este procedimiento, la descripción anterior deja traslucir aspectos inquietantes por debajo de su aparente optimismo. Cada uno de sus elementos señala un problema en el camino del progreso humano. Concretamente, nos muestra algo sobre la variedad y pluralidad de los valores humanos que siembra la duda frente a los intentos de armonización mediante síntesis. La oda nos transporta más allá de nuestra crítica de los protagonistas y sugiere otra, de alcance más general, dirigida contra la ambición de suprimir el conflicto práctico.

Los seres humanos construyen barcos. Deciden viajar por el mar e intentan hacerlo con la mayor seguridad posible. Pero ahora pensamos también en la imagen del barco del Estado de Creonte, asimismo, un artefacto creado por el hombre. Ese barco, como el barco literal, puede ser asaltado por las tormentas: los dioses han hecho estremecerse a Tebas «con una gran tempestad» (163). Posteriormente, el coro señalará que «para aquellos cuya casa ha sido sacudida por los dioses... es como la ola marina que, cuando es impulsada sobre la oscuridad del mar por los terribles vientos tracios, remueve la negra arena del fondo del mar y hace resonar los acantilados azotados por los vientos» (584-93). Estas relaciones nos hacen pensar no sólo en la vulnerabilidad de las empresas humanas a los sucesos exteriores, sino también —en la medida en que el barco se identifica con la ciudad creónita— en el modo como los seres humanos a menudo se ven forzados a elegir entre el valor del progreso y el valor de la piedad; entre, por un lado, la búsqueda del bienestar y la seguridad y, por otro, el cumplimiento de las obligaciones religiosas. Nos llevan a reflexionar, en consecuencia, sobre el conflicto moral fundamental que se plantea en la obra y a comprender que su solución entrañaría tremendas dificultades, incluso contando con el arte del mejor legislador. Porque legítimamente éste consagra su vida a la seguridad de los ciudadanos; pero en ciertas circunstancias, dicho compromiso insoslayable puede exigirle emprender un curso de acción impío. A veces es posible descubrir una solución pericleana; puede ocurrir, sin embargo, que dicha solución no exista.

La siguiente imagen confirma y amplía estas reflexiones. La Tierra es nuestra fuente de alimento; sin embargo, la decisión de labrarla hace incurrir al ser humano en una ofensa contra «la más antigua de las diosas». De nuevo el progreso entra en conflicto con la piedad; nuestra supervivencia parece depender de una transgresión. Esto nos lleva a pensar en general que, a menudo, una elección tendente al progreso tecnológico (e incluso una decisión relacionada con las condiciones de nuestra salud y prosperidad futuras) nos hace quebrantar algún valor natural, como la integridad o la belleza. Tales conflictos no se resuelven fácilmente con una concepción armonizadora del Estado; incluso un gobernante más hegeliano que Creonte experimentaría su profundidad. Todo ello se hace aún más patente cuando consideramos el resto de las imágenes tecnológicas que se proponen en la obra. La referencia de Creonte a la minería delata su determinación de dominar el objeto a costa de su integridad y belleza especiales: la actitud del minero se sitúa en una relación de tensión y oposición insolubles con la del coleccionista o el aficionado a las piedras preciosas. Conviene recordar también el uso por parte de Creonte de la imagen del arado para ilustrar una sexualidad civil convenientemente deserotizada. Allí (y, en general, en la fórmula convencional del matrimonio ateniense) una peligrosa esfera potencial de conflicto sólo puede ser armonizada (suprimida) negando el carácter divino del *éros*. Las actitudes necesarias para un matrimonio ordenado

parecen requerir la negación de una fuerza que, según el coro, es coetánea de las normas éticas para las que supone una amenaza, y tan vinculante como ellas<sup>67</sup>. Desde el punto de vista civil, el buen esposo no está autorizado a responder a la pasión «que duerme en las suaves mejillas de una joven», a la locura que «aparta a los hombres del deber». Así, una divinidad se opone a otra: Démeter no es amiga de Afrodita, se produce una tensión entre dos exigencias legítimas. La ciudad hegeliana tendrá que optar entre el matrimonio y el *éros*; por necesidad, debe elegir el primero. En consecuencia, habrá de rechazar una divinidad, con lo que no será ya hegeliana. Y si (como Atenas) intenta de verdad reverenciar y honrar a todos los dioses, tendrá que albergar en incómoda compañía a deidades que no se respetan mutuamente y complacerse en enfrentar a los mortales con tensiones y conflictos, en cuyo caso dejará también de ser hegeliana.

Las imágenes de la captura de aves y la domesticación de animales pueden ser seguidas también a lo largo de la obra con resultados análogos. La siguiente invención elogiada en el canto del coro es el lenguaje. Pero la reconfiguración lingüística del discurso ético ha sido precisamente el instrumento fundamental de las simplificaciones de Creonte (y de Antígona). Al término de la obra, Hemón, el amante sensible, renuncia por completo al habla; muere «mirándole fijamente con ojos salvajes» y «sin contestarle» (1232). Tenemos que preguntarnos, entonces: ¿qué tipo de discurso no rechazaría Hemón? ¿Un discurso de síntesis al estilo hegeliano, negador y superador de las anteriores contradicciones? ¿O un discurso en el que estuvieran presentes y se reconocieran las tensiones internas? Este último sería, tal vez, el complejo discurso del drama en su totalidad.

*Phronéma*, que designa el objeto del siguiente elogio, es la palabra poco habitual que emplea Creonte para designar la mente, cuya salud o cordura precisa, en su opinión, negaciones simplificadoras (176, 207, 473; cfr. 459). Por otra parte, la cólera constructora de ciudades (*astynómous orgás*) es realmente *orgé*: pasión irrefrenable, ira violenta (280, 957, 766; cfr. 875)<sup>68</sup>. El extraño vocabulario utilizado en la oda invita a considerar que es justamente un furioso afán el creador de la ciudad de Creonte: la ira contra nuestra vulnerabilidad ante el mundo compone la motivación profunda de estas estrategias de búsqueda de seguridad. El progreso empieza a parecerse a una venganza. Incluso el refinado intento hegeliano de fundar una ciudad armónica podría ser sólo la estratagema más sutil e inteligente de dicha venganza. He aquí la razón de que el *hypópolis* y el *ápolis*, el ciudadano de una alta ciudad y el que está privado de ciudadanía permanezcan, uno junto al otro, tanto en el pensamiento del coro como en su canto: la irrefrenable pasión por el dominio civil tiene como reverso la desconsideración o, si se quiere, la armonización de las diferentes preocupaciones que pueblan la ciudad, otorgándole su sustancia<sup>69</sup>.

De esta manera, la exposición de los triunfos humanos obtenidos gracias a la razón aparece también como un compendio de las limitaciones, transgresiones y conflictos de esta última. Cuanto más rico sea nuestro universo valorativo, más difícil resultará lograr la armonía en su interior. Cuanto más receptivos seamos a la pre-

<sup>67</sup> Véase el interesante análisis de Winnington-Ingram (*Sophocles*, págs. 92-8); cfr. también Bernardete, «A reading», 44.6; Santirocco, «Justice», pág. 191; Linforth, *Antigone and Creon*, pág. 221.

<sup>68</sup> Contrástese con la *orgás auméneis* de los dioses en 1260, cuando Creonte realiza el entierro.

<sup>69</sup> Sobre la cólera y la venganza, véase cap. 13.

sencia del valor o de la divinidad en el mundo, más probablemente brotará el conflicto dentro de nosotros. El precio de la armonización parece ser el empobrecimiento, y el coste de la riqueza, la discordancia. Parece una «ley no escrita» (613) que «nada extraordinario acontece en la vida de los mortales sin la desgracia» (613-4). Es en este momento cuando los hombres del coro manifiestan muy oportunamente: «contemplando este prodigio dudo qué partido tomar».

Las insinuaciones antihegelianas contenidas en la oda al hombre se explicitan y desarrollan en el canto más pesimista y tenebroso de la obra. Cuando Antígona es conducida a su tumba de roca, el coro medita sobre el modo en que las esperanzas son truncadas por la vida.

También Dánae sufrió.  
Cambió la luz del cielo  
por una bronceína cámara.  
Oculta, en el sepulcral cofre, fue subyugada,  
y, sin embargo, también era noble de linaje, ¡Oh, hija!  
¡Oh, hija!  
Y eso que guardaba en su seno la semilla de Zeus  
vertida en lluvia de oro.  
Mas es la del destino de cada cual una terrible (*deiná*) fuerza.

Ni las riquezas, ni la guerra  
ni las torres ni las negras  
naves azotadas por el mar se pueden zafar de ella.

Fue sometido también el irascible hijo de Driante,  
rey de los odores, por su procaz cólera (*orgáís*), encerrado por Dioniso  
en pétreo prisión.  
Y así la furia desatada y terrible (*deinón*) de su locura  
se ve extinguiendo. Ese hombre aprendió a conocer al dios  
al que atacaba en su desvarío con palabras insultantes:  
en efecto, había intentado poner fin al entusiasmo  
de las ménades y al fuego sagrado,  
y provocó a las Musas amigas de la flauta.

Junto a las negras rocas gemelas del doble mar  
se encuentran las costas del Bósforo y el litoral tracio,  
y Salmideso, donde Ares, vecino de la ciudad,  
vio la execrable herida  
que cegó a los dos hijos de Fineo,  
infligida por su feroz esposa,  
la herida que trajo la oscuridad a las cuencas de sus ojos  
que clamaban venganza,  
desgarradas por manos ensangrentadas  
con la aguda punta de una lanzadera.

Se consumían, los desdichados,  
llorando su infortunada suerte,  
aquellos hijos de una madre de infaustas nupcias.  
Y, sin embargo, el linaje de esa madre se remontaba  
a los antiguos erectidas.

Fue criada en apartadas grutas, la hija de Bóreas,  
y con los vendavales paternos como compañeros de juegos  
corría, rápida como un corcel, más allá de las escarpadas colinas.  
Pero las Moiras inmortales  
también se ensañaron con ella, hija mía<sup>70</sup> (944-87).

Del ser humano victorioso que viaja sobre las olas hemos pasado a criaturas inmovilizadas en prisiones de roca; de la luz del sol que resplandece sobre Tebas, a una cámara sin aire, semejante a una tumba; de la exuberante ligereza de los barcos, al peso aplastante de la Moira; de humanos que uncen con orgullo a los animales, a una niña inocente, un hombre culpable, dos niños indefensos y una hija del dios del viento, sojuzgados todos por la fortuna. La libre expansividad de los primeros cantos deja paso a una atmósfera sofocante. Como Dánae, parece que hubiésemos cambiado la luz de los cielos por una oscura prisión. El ojo abierto del coro ha visto el poder del conflicto y su visión se ha vuelto cegadora.

En los dos pares de estrofas se habla de tres prisioneros. En primer lugar, el coro se refiere a la inocente Dánae, encerrada por su propio padre, a quien un oráculo había anunciado que moriría a manos del hijo de ella. Lo afortunado de su nacimiento, su belleza que enamoró a Zeus, su inocencia, son inermes contra la oscuridad y la parálisis, y las artes humanas no le brindan medio alguno de escapar. En un mundo donde los padres, en su búsqueda de seguridad y dominio, encierran a sus hijas e intentan impedir el nacimiento de sus nietos, la salvación tiene que venir de una fuente no humana. El coro alude aquí a cómo Zeus logró fecundar a Dánae a pesar de las precauciones de su padre, visitándola en su prisión transformado en lluvia de oro. Cuando el padre arrojó a Dánae y a su hijo al mar atados en un cofre a la deriva (sometida Dánae por segunda vez), sabemos que Zeus la rescató de nuevo. Sabemos también que aquel niño era Perseo, y que Perseo convirtió a su abuelo en piedra con la cabeza de la Gorgona, retrotrayendo así a sus orígenes el dolor de su madre y devolviendo piedra por piedra, cólera despiadada por cólera despiadada. El coro nos indica que la salvación precisa de lluvias de oro, sandalias aladas, un espejo que permita al héroe vencer a lo pavoroso sin verlo realmente. Antígona, como cualquier mortal con sólo recursos humanos a su disposición, será menos afortunada. E incluso en el final feliz del mito de Dánae, la liberación tiene lugar por intermedio del poder de la ira y la venganza, que se manifiesta en la conversión en piedra de un pariente humano.

A continuación, el coro considera una figura imponente, la del irascible rey Licurgo, que se había negado a reconocer la divinidad de Dionisos. Como resultado, también él fue encerrado entre rocas. Su cólera mordaz fue sometida por la burla cruel del dios. Este hombre, como Creonte (presente en escena durante la recitación de la oda) —y, podríamos añadir, como Hegel— fue culpable, aparentemente, de poner demasiada fe en el progreso humano y enorgullecerse en exceso de los poderes dominadores de la razón y el orden. Al final tuvo que conocer, o reconocer, al dios a quien había despreciado. El precio o el agente de dicho conocimiento fue la inmovilidad.

<sup>70</sup> Véanse Winnington-Ingram, *Sophocles*, págs. 98-109; Linforth, *op. cit.*, págs. 231-3; Goheen, *Imagery*, págs. 67-74, y especialmente Segal, *Tragedy*, págs. 182 y ss. Sobre la segunda antístrofa, véase Lloyd-Jones, *CQ*, NS 7 (1957), págs. 24-7.

Por último, el coro narra el caso más lacerante de los tres. No entra en los elementos principales del relato, sino que sólo los alude, como si decir más fuese superfluo o quizá demasiado penoso. Se trata de la historia de una joven criada en la libertad de los vientos, una hija del dios Bóreas; las únicas grutas que se mencionan explícitamente son aquellas en las que jugaba cuando era niña. A ellas se opone la prisión donde, posteriormente, su esposo la encierra porque desea casarse con otra mujer. La única alusión a este suceso es el breve comentario: «Pero las Moiras inmortales también se ensañaron con ella, hija mía», en que se compara su situación con la de Antígona. La atención del coro se dirige a los hijos de esta mujer, cegados por una madrastra celosa porque sus ojos clamaban venganza por su madre. Solamente Ares, el dios de la guerra, ve la punta de la lanzadera que se clava en los órganos inteligentes. Con sus ojos, estos niños se expresaban, acusaban, exigían respuestas y reparación. Demandaban que su protesta se *viera*, y la mujer culpable no podía soportarlo.

Al igual que Creonte, esa mujer necesitaba transmutar en inerte e inexpressivo lo que se oponía en ella, pues sentía demasiado agudamente su humanidad como imperativo de conducta. Si se hubiese permitido a sí misma responder a la mirada de los niños habría terminado desgarrada entre las exigencias de su yo y las de su marido, por una parte, y las justas demandas de sus hijastros, por otra. No podía soportarlo y, por tanto, esta segunda exigencia debía ser forzosamente aniquilada y la resistencia convertida en inofensiva. Su cólera ante la tensión que los hijos de su esposo originaban en ella la impulsó a coger la lanzadera, símbolo de la esposa y del gobierno de la casa, y arrancar sanguinariamente la expresión de la demanda infantil. Los niños permanecen ahora en la oscuridad, sus ojos capaces sólo de derramar lágrimas. Ninguna ordenación ni búsqueda activa acompañan su derrota y su extinción.

Este canto teje sombríamente varios de los temas sobre los que venimos reflexionando. En sus versos percibimos el poder de los acontecimientos exteriores y la violencia de la cólera humana que se abate contra ellos. Oímos hablar de estratagemas y negaciones; del intento de obtener seguridad inmovilizando el objeto amenazador; de receptividad y apertura visual. Las opciones al alcantar del ser humano son pocas y el progreso hegeliano no figura entre ellas. Hay que elegir entre transgredir y ser víctimas, entre la furia simplificadora y una apertura que termina con su propia destrucción; entre la visión del *ómma deinón* y el ojo arrancado y la cuenca ensangrentada de un niño. El ojo del coro se abrió a la presencia del conflicto; así, pudo ser afectado por la fuerza del amor y movido a las lágrimas. Ahora el coro representa el fin de la apertura mediante la imagen del llanto ensangrentado de unos niños cuya visión justa fue castigada por la vida. Tampoco el vengador debe esperar mejor suerte. Licurgo es sometido y castigado al final. Todos los hombres terminan subyugados como animales, ya sea a consecuencia de su cólera o de su inocencia. Donde Hegel ve esperanza de armonía, el coro percibe sólo el formidable poder de la contingencia desencadenada. Si intentamos someterla, cometemos una transgresión y somos nosotros los subyugados; reconociéndola, habremos de pagar el precio de nuestra propia extinción.

Ninguna opción augura nada venturoso. Por otra parte, considerando la solución hegeliana nos damos cuenta de que plantea un nuevo conflicto, esta vez de orden superior y que concierne al conflicto mismo; en efecto, parece que debemos

elegir entre una armonización u ordenación activas y una actitud de receptividad, entre ser constructores de un universo coherente y libre de conflictos y permanecer sensibles a la rica pluralidad de valores que existe en los mundos de la naturaleza y de la historia. Cualquier configuración humana de un sistema valorativo supone un determinado equilibrio entre ambos valores. El canto no nos brinda esperanza alguna de alcanzar una síntesis armónica de *estas* exigencias que haga justicia a ambas; antes al contrario, muestra que la armonización u ordenación activa supone siempre la negación de algo, mientras que una receptividad abierta conduce al abandono pasivo de la meta humana de lograr una vida estructurada.

El optimismo de Hegel no halla justificación en la red de conexiones por la que nos ha conducido el canto. Es el momento de pensar en otro autor que, como nosotros, critica las audaces extrapolaciones hegelianas. Para Schopenhauer, *el* conocimiento que brinda la tragedia es, precisamente, el momento de terrible intuición que acabamos de alcanzar, mientras que el sentimiento concomitante de parálisis constituye la respuesta adecuada a ésta o cualquier otra obra trágica:

La finalidad de esta obra cumbre de la poesía es describir el lado terrible de la vida. El dolor inefable, la maldición y la miseria de la humanidad, el triunfo de la perversidad, el desdenoso imperio del azar y la irremisible caída de lo bueno y lo inocente, todos se manifiestan ante nosotros; y aquí se debe buscar una importante indicación con respecto a la naturaleza del mundo y de la existencia... Los motivos que antes eran tan poderosos pierden ahora su fuerza y, en su lugar, el conocimiento total de la verdadera naturaleza del mundo, acallando la voluntad, genera resignación y provoca la entrega, no sólo de la vida, sino de toda la voluntad de vivir misma<sup>71</sup>.

Como interpretación de nuestra experiencia, estas reflexiones parecen ahora más atinadas que el enfoque hegeliano.

## V

¶ Sin embargo, la *Antígona* no finaliza con esta visión paralizante. En el momento más tenebroso del drama hace su aparición un ciego conducido por un niño. Este hombre, a pesar de su ceguera, no está inmovilizado, sino que camina; el niño, aunque dependiente, no llora pasivamente, sino que es activo. Ninguno se encuentra solo en un mundo hostil; ambos gozan de la compañía de un amigo en quien confiar. De su compañerismo, de esa comunidad de respuesta, brota la posibilidad de la acción. El muchacho sostiene el cuerpo del anciano; éste compensa las deficiencias del intelecto inmaduro de su acompañante. De esta manera, «dos ven por uno solo» (989) mientras hacen «un camino común» (988).

El anciano es un sacerdote de Apolo, dios relacionado con el orden y el límite. Es un hombre de arte (*téchne*) cuya ceguera le ha procurado una visión inalcanzable para otros seres, en otras cosas más afortunados. Viena a enseñar (992), a impartir conocimiento mostrando los «signos» de su arte (998).

<sup>71</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, págs. 252-3 de la traducción inglesa de E. J. Payne, *The World as Will and Representation* (Nueva York, 1969), vol. 1.

Lo que más interesa a Tiresias es, según sus propias palabras, la buena deliberación o prudencia (*phrónesis*), «la mejor de todas las posesiones» (1050). Insta a Creonte a sanar de una enfermedad de la razón «común a todos los seres humanos» (1023-5, 1052). Presumiblemente dicho mal es la pasión por el dominio, con las impiedades que lleva consigo; ya hemos tenido ocasión de comprobar lo acertado de esta generalización. Pero, ¿cómo propone Tiresias sanar dicho mal sin caer en la trampa opuesta de la inmovilidad? ¿Cómo concebir una cura sin una completa renuncia a la elección y la acción?

Tiresias señala que la buena deliberación, la prudencia, se relaciona con la «concesión» (*éike*, 1029), el abandono de la terca obstinación (1028) y la flexibilidad (1027). Este consejo recuerda las palabras que Hemón dirige a su padre en un pasaje anterior de la obra<sup>72</sup>. Criticando el *ómnia deinón* de Creonte, la simplicidad de su *éthos* y de sus preocupaciones y compromisos (690, 705), así como su insistencia en que sólo su manera de ver las cosas es la *correcta* (706, cfr. 685), Hemón le insta a poner en práctica una manera de actuar distinta. A fin de evitar la pura *vaciedad* (709), ha de aprender a no *tensar* en exceso (711). Al igual que Tiresias, Hemón relaciona esta actitud con la capacidad para aprender (710, 723) y con la flexibilidad (718). A este respecto trae a colación dos ejemplos tomados de la naturaleza. En las orillas de los torrentes, los árboles que ceden conservan sus ramas; pero los que ofrecen resistencia son destruidos de raíz (712-14). El piloto que gobierna la nave sin ceder al viento, tensadas todas las escotas, hará zozobrar el barco, mientras que quien sabe ceder a los vientos y a las corrientes navega seguro (715-17). Así, tanto Hemón como Tiresias establecen una conexión entre el aprendizaje y las concesiones, entre la *phrónesis* y la flexibilidad. ¿Cómo debe entenderse esta concepción de la razón práctica y de qué modo se propone afrontar los problemas de quien se encuentra, como Creonte, «en el filo de la fortuna»? (996).

En primer lugar, debemos señalar que Hemón y Tiresias no proponen la opción contraria a la rigidez activamente dominadora de Creonte. No le aconsejan que actúe de forma enteramente pasiva e inerte, dejándose afectar por cualquier cosa de la naturaleza sin dar ningún paso para dominar o modelar su vida. No comparten, pues, la sugerencia contenida en la oda de Dánae en el sentido de que la única alternativa del ser humano es la violencia contra lo exterior o la pasividad indefensa. La planta tiene una determinada naturaleza; es una cosa y no otra; necesita, «se preocupa por», reacciona ante, ciertas cosas y no otras. Es un ser vulnerable y necesitado, pero también tiene sus propios fines y, por decirlo metafóricamente, su sentido del valor. Análogamente, el barco es un medio de transporte determinado que lleva a las personas a ciertos lugares en busca de metas y fines característicos. No puede navegar, ni de hecho navega, en cualquier corriente o impulsado por cualesquiera vientos; tiene su propia forma de desplazarse y de seguir su rumbo. Así, Hemón no pide a Creonte que renuncie a la actividad humana de elegir y procurar hacer el bien; incluso acepta que utilice la imagen del barco para ilustrar la vida deliberativa del ser humano, aceptando la idea de que la búsqueda del bien exige utilizar ciertos medios para protegerse contra los desastres naturales. Lo que afirma es que, cuando se intenta hacer realidad los propios fines, es importante ser receptivo a las exigencias del

<sup>72</sup> Cfr. Segal, *Tragedy*, págs. 154 y ss.



exterior, cultivar un modo de respuesta flexible en lugar de aferrarse a una postura de rígida obstinación. Insta a Creonte (como Aristóteles hará con sus oponentes platónicos) a desarrollar una *phronesis* adaptada a la forma del mundo natural, reconociendo debidamente sus complejidades y acomodándose a ellas. (Aristóteles utilizará la imagen del arquitecto que mide una columna de sección compleja con una tira de metal flexible, frente a quien intenta hacerlo con un instrumento recto y rígido)<sup>73</sup>. Este arte reflexivo combina adecuadamente actividad y pasividad, fidelidad a la propia naturaleza y receptividad flexible ante el mundo<sup>74</sup>.

Así pues, la propuesta que se hace en la obra pone de manifiesto, como la vida del adivino Tiresias, que la triste alternativa que se muestra en la oda a Dánae adolecía de una simpleza excesiva: que la receptividad (a otras personas o al mundo de la naturaleza) no tiene que ser paralizante; antes al contrario, puede permitir un movimiento más sutil y flexible. Por otra parte, no se trata sólo de que este proceder resulte más seguro; Hemón y Tiresias (especialmente el primero, mediante el empleo de imágenes naturales) lo califican también de más bello y fecundo. La flexibilidad en la respuesta al mundo define un modo de vivir que brinda un grado aceptable de seguridad y estabilidad, al tiempo que permite reconocer la riqueza de valores existente. La simplicidad del *éthos* de Creonte no es sólo poco inteligente; también se revela como una actitud empobrecedora y llena de fealdad. Nació como instrumento civilizador, pero al final se transforma en un recurso manifiestamente incivilizado<sup>75</sup>. El consejo de Hemón es que la auténtica manera de ser humanamente civilizado exige preservar el carácter misterioso y especial de lo exterior, conservar en uno mismo las pasiones que conducen a esos misterios. En esta existencia cabe el amor y, como atestigua la vida de Tiresias, verdadera comunidad y colaboración. Sólo quien consiga el equilibrio entre, por una parte, la protección del yo y, por otra, la flexibilidad y la apertura, podrá ser amante o amigo, ya que la víctima puramente pasiva es incapaz de ayudar a otro, y el agente creónico está ciego ante la otridad. El «filo de la fortuna» precisa la proporción más delicada entre orden y desorden, dominio y vulnerabilidad.

¿Qué significa esto para nuestros problemas en torno al conflicto y para nuestra percepción de ese otro conflicto de orden superior que se plantea entre el valor que posee la coherencia (la ausencia de conflictos) y el que atesora la multifacética riqueza de la vida? Se nos pide que veamos que una vida sin conflictos está falta de valor y belleza cuando se la compara con aquella que contiene la posibilidad del conflicto; que el valor de las exigencias que se presentan a la percepción práctica brota en parte de una distinción y separación especiales que quedarían eclipsadas por la armonización; que, en palabras de Heráclito, la justicia es lucha, o sea, que las tensiones que permiten este tipo de lucha constituyen también en parte los valores mismos. Sin la posibilidad de conflicto, la justicia cambia de naturaleza. Los versos sobre Dánae no tienen en cuenta hasta qué punto la coacción y la elección se condicionan recíprocamente y se mezclan, cómo lo que merece nuestra aspiración tiene justamente ese valor porque está separado de otras cosas y, por tanto, en posible tensión u oposición con ellas. De Hemón no se aprende a llevar al máximo la tensión o el conflicto, ya que la posibilidad misma de la acción requiere como este personaje

<sup>73</sup> Cfr. cap. 10.

<sup>74</sup> Compárese con Segal, *Tragedy*, pág. 201.

<sup>75</sup> Cfr. Segal, *op. cit. passim*.

indica con la imagen del barco, un cierto plan o estructura y, por tanto, muy probablemente, rechazo y negación. Si, por ejemplo, pudiésemos ver claramente y dejarnos afectar por el valor de cada persona, única en el mundo, nunca podríamos actuar en beneficio de alguien más que de cualquier otro, aunque en algunos casos es precisamente esto lo que requiere el amor o la justicia. (Si yo percibiese o valorase a los hijos de otras personas como a mi propia hija, ella no podría recibir mi amor, tiempo y atención, que es justo que reciba.) Sin embargo, debemos detenernos en algún punto de este engeguimiento necesario, e incluso justo, guardando el debido equilibrio entre la apertura flexible y un orden correcto.

Cabe preguntarse si el seguidor de Tiresias conoce algún criterio para conseguir este equilibrio, qué medida de simplificación se convierte en insulto creóntico y cuánta apertura o receptividad es compatible con la cordura y la justicia. El «arte» de Tiresias enseña a Creonte a seguir la convención: «Lo mejor es cumplir las convenciones establecidas (*nomous*)<sup>76</sup> hasta el final de la vida», concluye el monarca (1113-14). A continuación, indica que las tradiciones de la comunidad, formadas y establecidas en el transcurso del tiempo, ofrecen una buena guía para saber qué cosas deben reconocerse y a cuáles hay que abrirse, qué es importante y merecedor de nuestra atención. Las convenciones conservan una rica pluralidad de valores y enseñan a reverenciar a los dioses, que protegen, todos ellos, dicha pluralidad. Las convenciones guardan el carácter separado, especial e importante de cada uno de los dioses, así como las esferas de la vida humana protegidas por cada deidad. No ofrecen soluciones en la confusa situación trágica, excepto mantenerse fiel al propio sentido de lo valioso admitiendo la tensión y la falta de armonía. Ponen de manifiesto que, como dijo Heráclito, «lo que difiere de sí mismo coincide consigo mismo: armonía de una tensión en direcciones opuestas, como la del arco o la lira».

El coro responde al elogio de la convención con una apasionada invocación a Dionisos<sup>77</sup>, divinidad cuyo poder misterioso fue escarnecido por la razón de Licurgo, dios olvidado (como Eros) en los planes y acciones de Creonte y de Antígona. El coro imagina al dios iluminado por una llama humeante que resplandece en la oscuridad (1126-7). También recuerda el fulgor del rayo que trajo a esta ciudad, Semele, la fuerza creativa del divino *eros* y, al mismo tiempo, el peligro y la muerte (1139). Dionisos, fruto de esa ambigua unión y que, por tanto, reúne peligro y valor, sombras y luz, se revelará y vendrá como guardián (1136, 1148-9), luz en la tiniebla y protector de la ciudad que traerá la terapéutica (1140-2) dirigiendo danzas nocturnas. El dios contemplará una estructura flexible y fluyente que se introduce en la oscuridad y el misterio y adquiere de ellos su carácter; discurso humanamente sagaz y, al mismo tiempo, receptivo a lo extraño (*phthégmaton*, 1148, cfr. 353), locura ordenada y reverente (*mainomenai*, 1151). La terapéutica de la danza no proporciona la rígida salud de Creonte. No es conquista, sino, simplemente, un reconocer comunitario, un movimiento y canciones, del poder de lo extraño y repentino; de la insoluble mezcla de éxtasis y peligro, luz y sombras.

<sup>76</sup> Cfr. cap. 13 sobre el *nómos* (con bibliografía).

<sup>77</sup> Sobre esta oda, véase especialmente Segal, *Tragedy*, págs. 202 y ss., algunas de cuyas observaciones aprovecho aquí; también Linforth, *Antigone and Creon*, pág. 238, Santirocco, «Justice», pág. 192.

Invocando a Dionisos, «organizador de los coros de los astros que exhalan fuego» (1147), el coro nos recuerda que estamos contemplando y respondiendo justamente a esa danza coral en una fiesta dionisiaca. El espectáculo de esta tragedia es en sí mismo un misterio organizado, una ambiciosa apertura, una terapéutica sin cura, cuya propia armonía (nuestra respuesta se da en común) no es simplicidad, sino tensión de bellezas separadas y distintas<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> Varias promociones de alumnos y sucesivos profesores ayudantes han colaborado conmigo en la elaboración de este capítulo; deseo manifestar mi especial gratitud a Janet Hook, Nick Pappas, Gail Rickert y Nancy Sherman. Mi agradecimiento también a Stanley Cavell, con quien utilicé este material en clase, y a Barry Mazur, el primero en escuchar algunas de las ideas que figuran en las conclusiones. Por último, agradezco a Mary Whitlock Blundell y a Lowell Edmunds sus interesantes observaciones.

## Conclusiones de la parte I

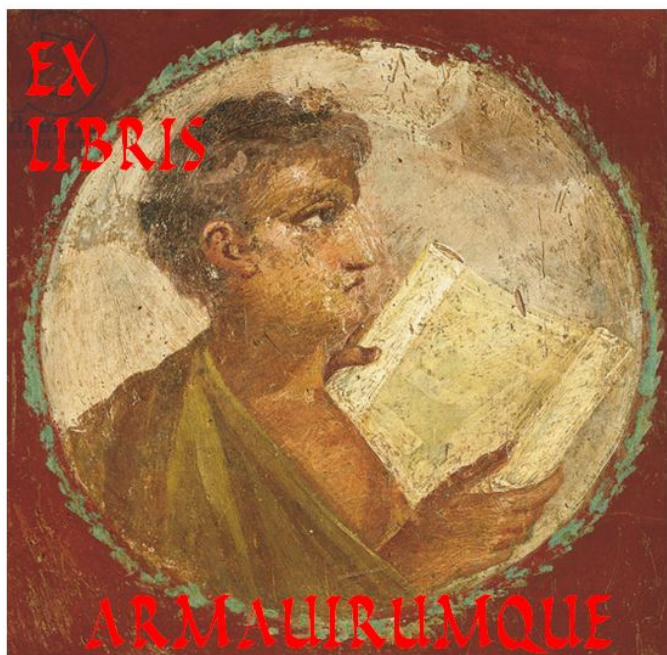
Nuestro estudio de la tragedia ha comenzado por la segunda cuestión que nos planteábamos al principio, el problema de la pluralidad de los valores y la posibilidad de que surjan conflictos entre ellos. Esto nos ha conducido a examinar algunos aspectos de la primera, tocante a la vulnerabilidad de algunos valores tomados aisladamente, y otros de la tercera, en relación con la fuerza perturbadora de las pasiones. En efecto, se pone de manifiesto que algunos valores muy vulnerables son asimismo terreno potencialmente peligroso de conflicto y ocasión de movimiento pasional, y, por otra parte, las estratagemas de eliminación de los conflictos vuelven más estables los valores considerados aisladamente. Todas estas relaciones se estudian más a fondo en los capítulos siguientes, en especial el capítulo 4, págs. 116-17, el epígrafe V del capítulo 5, el capítulo 6, págs. 185-200-1, y el capítulo 7, pág. 225. Ahora bien, cabría pensar que sería más sistemático dedicar en este momento un capítulo completo a la concepción trágica de la vulnerabilidad de los valores tomados aisladamente, como el amor, la amistad o el compromiso político. No lo haremos por dos razones. En primer lugar, el capítulo 13, que versa sobre una tragedia de Eurípides, es precisamente eso: allí se plantea la pregunta por la fragilidad de una vida humana buena por causa de su compromiso con el amor y determinados valores sociales. El lector interesado en seguir estos problemas en su secuencia cronológica puede dirigirse directamente a dicho capítulo, que no depende de los contenidos de las partes II y III. Además, en ese capítulo se desarrollan varios temas analizados en el capítulo 3: la relación entre seguridad y amor —y el vínculo entre la ambición de invulnerabilidad y la venganza, la importancia de los ojos, la visión y la ceguera en la indagación de la fragilidad humana, los modos en que la persona buena es y no es semejante a la planta. El motivo de haber colocado el capítulo 13 al final del libro es que pone de manifiesto la medida en que Aristóteles «regresa» a la concepción de la vida humana buena incorporada en la tragedia.

En segundo lugar, pretendo demostrar que una concepción de la vulnerabilidad presentada en diversas tragedias encuentra también expresión en el interior de los propios diálogos de Platón, especialmente, el *Banquete*. Cuando critica los valores trágicos, Platón les permite también defenderse con notable elocuencia. Dado que en el capítulo 6 se expone pormenorizadamente esta concepción del amor, la cual se sigue elaborando en el capítulo 7, que aborda los aspectos en que Platón se «retracta» de sus críticas anteriores, habría resultado reiterativo en exceso añadir un capítulo sobre el amor en este momento.

Por las razones indicadas, pasaremos directamente al papel que desempeñan los problemas de la *tyché* en la motivación y el nacimiento de reflexiones específicamente

filosóficas sobre el valor y la elección humanos. Hemos oído a Tiresias hablar de *téchne*, «arte» o «ciencia»; también hemos escuchado ejemplos de artes citados en el relato lírico sobre el progreso humano. Sin embargo, la *téchne* de Tiresias exhortaba a no alejarse de las convenciones establecidas. No utiliza las técnicas de las nuevas ciencias para el progreso humano. Platón pensará que tal conservadurismo resulta insuficiente, y verá en el concepto de *téchne*, apropiadamente elaborado, la herramienta más prometedora para la salvación de la vida humana. Correctamente entendida, la *téchne* nos salva precisamente yendo más allá de la convención.

Antes de dar comienzo a nuestro estudio de Platón y del Sócrates platónico, puede ser oportuno recordar una anécdota. Cuenta Diógenes Laercio que, en cierta ocasión, Sócrates asistió a una obra de Eurípides en la que un personaje se refería a la excelencia práctica con las siguientes palabras: «Lo mejor es dejar que estas cosas se produzcan a su modo, sin intervenir.» Al oírlo Sócrates «se puso en pie y abandonó el teatro, diciendo que era absurdo... dejar morir así la excelencia» (D.L. II.33).



## Parte II

### Platón: ¿bien sin fragilidad?

Me oculté  
en una fuente de la plaza pública  
donde yací como el reflejo de la luna  
visto en una onda bajo verdes hojas y, de inmediato,  
esos feos contornos y rostros humanos  
que, según dije, me infligían dolor,  
pasaron flotando por el aire para desvanecerse, mudos,  
en los vientos que los dispersaban; y aquellos  
de los que surgieron parecían formas suaves y hermosas  
tras la caída de un repugnante disfraz; todos  
estaban como cambiados y, tras breve sorpresa  
y exclamaciones de deleitado asombro,  
se entregaron de nuevo al sueño.

Shelley, *Prometeo Desencadenado*, III.4

## Introducción

Damos comienzo aquí a nuestro examen de la radical, austera y bella propuesta platónica de una vida humana autosuficiente. En las páginas que siguen sostendré que el pensamiento ético de Platón es una prolongación de las reflexiones sobre la *tyché* que hemos mostrado en nuestro estudio de la tragedia; ese pensamiento responde a las mismas urgencias y da forma a idénticas aspiraciones humanas. Es una propuesta más audaz que el proyecto trágico, y también más unilateral en su búsqueda del progreso; sin embargo, no carece de un sentido propio del coste humano que dicho progreso supone.

En nuestra indagación sobre la obra platónica nos encontramos con dos problemas importantes: la evolución del pensamiento del autor y la forma dialogada característica de su estilo. Platón es un filósofo valientemente autocrítico; no sólo revisa sus concepciones formuladas en obras anteriores, sino que también somete a crítica dentro de cada diálogo las tesis expuestas en él. Ello acarrea un cierto peligro cuando se intenta elaborar una síntesis partiendo de distintas obras; no obstante, la tarea puede resultar muy fecunda y, en ocasiones, se hace imprescindible. En el capítulo 5, definiendo mi método de reunir varios diálogos del período «medio» en un estudio de las concepciones platónicas sobre el verdadero valor. Al final del capítulo 4, presento una sinopsis de los cambios que juzgo más importantes en el tratamiento que da Platón a los problemas que nos ocupan, cambios que tienen lugar en el intervalo que media entre el *Protágoras*, perteneciente a la primera época, y los diálogos medios; sin embargo, afirmo la existencia de una continuidad fundamental entre ambos períodos. En el capítulo 7 sostengo que, en el *Fedro*, Platón critica sistemáticamente sus propias concepciones del período medio por no ofrecer una visión suficiente del papel positivo de los valores vulnerables en la vida buena. (Como veremos en el capítulo 6, dicha crítica se prefigura ya en el retrato lleno de comprensión trazado en el *Banquete* del modelo de vida que ese mismo diálogo se ocupa de criticar.)

El segundo problema que surge cuando se estudia a Platón es la forma dialogada de su obra. Platón la utiliza para mostrarnos los motivos de una tesis, hacernos sentir la fuerza de un problema y explicar las raíces y consecuencias prácticas de una solución (cfr. interludio I). El plan consiste en mostrarnos diversas respuestas a una dificultad, dejando que se «examinen» unas a otras conforme avanza el diálogo. Si esto se hace correctamente, al final veremos con claridad tanto la naturaleza del problema como la índole de las opciones a nuestro alcance. Ahora bien, no siempre percibimos con facilidad la opción que «Platón» pretende que suscribamos. En ese caso, es arriesgado referirse a las «tesis de Platón», a menos que ello signifique sólo su

visión de las diferentes posibilidades de la pérdida que cada una entraña (lo cual, dicho sea de paso, dista de ser un asunto trivial). Sin embargo, a menudo deseamos ir más allá y hablar de la postura defendida por el mismo Platón. Sería un error abandonar este objetivo. Los discípulos de Platón, incluido Aristóteles, no dudaban de que su maestro hubiera sostenido determinadas tesis en obras como la *República* y el *Fedón*. Basándose en estos diálogos, no vacilaban en atribuirle una determinada concepción del alma y de la vida buena personal y política. No es casual que, en los diálogos que acabamos de citar, no llegue a apreciarse una oposición profunda a las tesis formuladas por Sócrates. Esta es la razón de que, al estudiarlos, me haya sentido más libre para adscribir a Platón una determinada línea argumentativa. Con relación al *Fedro*, considero que también se puede hablar con bastantes garantías de una visión platónica que emerge de la labor autocrítica del filósofo, si bien, como destacaré en su momento, dicha visión se articula mediante una nueva simbiosis entre, por un lado, razonamientos y argumentaciones y, por otro, narraciones y mitos. En mi opinión, los diálogos más difíciles al respecto son el *Protágoras* y el *Banquete*. En mi interpretación de ambos me ocupo, sobre todo, del modo en que una postura revela los defectos de otra y, en especial, de la manera en que las deficiencias manifiestas en la tesis más cercana a las opiniones ordinarias ponen de relieve la *necesidad* de la perspectiva más radical asumida por Sócrates. Sin embargo, en ambos diálogos las victorias socráticas son ambiguas y controvertidas: se ha ido muy lejos y se han abandonado demasiadas cosas. Probablemente no es casual que estas obras estén escritas (según parece) justo antes de que se produzcan cambios significativos en el pensamiento de Platón. Tras describir con tanta claridad la pérdida que acarrearán las tesis socráticas, Platón se ve impulsado a desarrollar otras que contemplen mejor los problemas en toda su complejidad.

Seguramente, son muchas las objeciones que podría oponer a las conclusiones que aparecen en los capítulos siguientes un lector que, como la propia autora, tome en consideración la forma dialogada de los escritos platónicos. (Algunas de dichas objeciones las abordo explícitamente en el interludio I.) A ese lector le pediría, no obstante, que valore mis interpretaciones como un intento serio de tener en cuenta la forma del diálogo y de reflexionar, al mismo tiempo, sobre las tesis y argumentaciones filosóficas encuadradas en tal contexto. Confío en que mi iniciativa inspire otras del mismo tenor en el futuro.



## El *Protágoras*: una ciencia del razonamiento práctico

Mira: les entregué la numeración, la principal de todas las estratagemas.

Prometeo, en *Prometeo encadenado* de Esquilo (?)

Cada circunstancia que influye en la condición de un individuo, cuando se señala o se hace inventario de ella, nada... (queda) al azar, el capricho o el puro arbitrio, siendo todo examinado y establecido en sus dimensiones, número, peso y medida.

Jeremy Bentham, *Pauper Management Improved*

No querían mirar el rostro descubierto de la fortuna (*tyché*), de modo que se volvieron a la ciencia (*téchne*). Como resultado, se vieron libres de su dependencia de la fortuna; pero no de su dependencia de la ciencia.

Tratado Hipocrático *Sobre la ciencia (Perí Techmes)*,  
finales del siglo V a. de C.

La *Antígona* hablaba de una existencia vivida «sobre el cortante filo de la fortuna». Advertía contra el excesivo celo por eliminar la fortuna de la vida humana, poniendo de manifiesto las deficiencias internas de tal empeño y su difícil compatibilidad con la riqueza de los valores reconocidos en el ámbito de las opiniones ordinarias. La conclusión de la obra parece conservadora: es mejor para los humanos seguir viviendo con los «usos establecidos», a pesar de los peligros que llevan consigo. De esta forma, la tragedia sofocleana y esquiliana combina un agudo sentido de nuestra exposición a la fortuna con la conciencia de un valor genuino inseparable de ella. Apenas se deja espacio, pues, para un esfuerzo decisivo de superación de nuestros problemas.

En Atenas, los últimos años del siglo V, cuando Platón era joven, fueron tiempos de gran ansiedad y, a la vez, de enorme confianza en el poder humano. Si la vida parecía más expuesta que nunca a la fortuna en todas sus formas, también los atenienses estaban persuadidos, más que en ningún otro momento de su historia, de

que el progreso podría borrar la contingencia incontrolada de la vida social<sup>1</sup>. Esta esperanza se expresaba en una antítesis y en una narración: la antítesis se planteaba entre *tyché*, la fortuna\*, y *téchne*, el arte o la ciencia humanos; el relato, narrado innumerables veces, refería el progreso humano frente a la contingencia mediante la recepción o el descubrimiento de las *téchnai*<sup>2</sup>. El *Protágoras* de Platón, obra perteneciente a esta época, presenta el relato, critica una de sus interpretaciones conservadoras vigentes en Atenas y propone un añadido filosófico: Sócrates afirma que el verdadero progreso de la vida social se verificará sólo cuando se desarrolle una nueva *téchne* que asimile la deliberación práctica a la numeración, la ponderación y la medida.

En los diálogos que estudiaremos en este capítulo y en los siguientes, veremos que la elaboración platónica de propuestas éticas radicales está motivada por un agudo sentido de los problemas que acarrea a la vida humana la fortuna incontrolada. La necesidad de la filosofía está muy relacionada con la exposición del ser humano a la fortuna; eliminar esta última será una de las tareas fundamentales del arte filosófico, tal como lo entiende Platón. La concepción platónica de esta *téchne* no es la misma en el *Protágoras* y en los diálogos del período «medio»<sup>3</sup>. Sin embargo, el enfoque de nuestro filósofo sobre la naturaleza y la urgencia de los problemas subyacentes en la filosofía permanece inalterado. Tampoco cambia su convicción de que esos problemas sólo podrá resolverlos un nuevo experto: aquel cuyo conocimiento lleve a la deliberación práctica más allá de la confusión de lo ordinario, respondiendo a una aspiración a la precisión y control científicos que,

\* Sobre la *tyché*, véase también el cap. 1. El término no sólo significa aleatoriedad o falta de conexión causal. Su significado básico es «lo que simplemente sucede»; es el elemento de la existencia humana que los humanos no dominan.

<sup>1</sup> Como exposiciones generales de la vida intelectual de Atenas en este período, pueden consultarse G. Grote, *A History of Greece*, vol. VII (Londres, 1888); W. K. C. Guthrie, *The Sophists (History, III, 1.ª parte)* (Cambridge, 1971); G. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981); véase también la estimulante obra de N. Loraux, *L'Invention d'Athènes* (París, 1981). Sobre el progreso, véanse L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore, 1967), con numerosas referencias literarias, y Dodds, *ACP*, págs. 1-25.

<sup>2</sup> Sobre la antítesis *téchne-tyche*, véase especialmente A. L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides* (Cambridge, Massachusetts, 1975). Sobre la *téchne* y otras nociones relacionadas con ella, la recopilación de datos más exhaustiva se encuentra en R. Schaerer, *Epistémé et Téchne: études sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon* (Lausana, 1930); otro excelente estudio es el de D. Kurz, *Akribieia: Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles* (Göppingen, 1970); véanse también L. Camerer, *Praktische Klugheit bei Herodot: Untersuchungen zu den Begriffen Mechane, Techne, Sophie* (Tubinga, 1965), y M. Isnardi Parente, *Téchne* (Florenca, 1966), sobre el período que va desde Platón a Epicuro. Otros dos estudios muy interesantes sobre la inteligencia científica y práctica son los de M. Detienne y J-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: la Métis des grecs* (París, 1974), y G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience* (Cambridge, 1981); véase también la obra de Vernant, *ILes Origines de la pensée grecque* (París, 1981), y sus trabajos breves «Le travail et la pensée technique» y «Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les grecs», en *Mythe et pensée chez les grecs*, II (París, 1965), págs. 5-15, 44-64. Para estudios generales sobre la *tyche*, véanse A. A. Buriks, *Peri Tyches: De ontwikkeling van het begrip tyche tot aan de Romeins tijd, boodzakelijk in de filosofie* (Leiden, 1955); H. Meuss, *Tyche bei den attischen Tragikern* (Hirschberg, 1899); H. Strohm, *Tyche: zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern* (Stuttgart, 1944). Véase también Lloyd-Jones, *JZ*, en especial las págs. 142, 162.

<sup>3</sup> Para un análisis sobre los elementos de continuidad y discontinuidad más importantes, véase el interludio II.

por otra parte, alienta ya en el saber común. Es por ello que el *Protágoras*, diálogo sobre la esperanza del ser humano en la ciencia y sobre la relación entre ésta y el saber común, constituye un buen comienzo para nuestro estudio de la relación entre la obra platónica y los problemas de la *tyché* entendidos según las opiniones y creencias ordinarias.

El diálogo escenifica una competición entre dos personajes, cada uno de los cuales se proclama heraldo de una *téchne* social o política que inaugurará un nuevo capítulo de la historia del progreso humano. Así pues, conviene prepararse para enjuiciar las propuestas de ambos interlocutores, rememorando la historia de las *téchnai* vista desde la perspectiva de un lector contemporáneo de Platón<sup>4</sup>.

En los tiempos antiguos, los seres humanos erraban indefensos por la superficialidad de la Tierra. Todo era una amenaza para ellos. La lluvia empapaba su piel desnuda; la nieve los hería con agujas frías; el granizo azotaba sus cuerpos. El ardiente calor del sol sobre sus cabezas descubiertas les provocaba sed y fiebres abrasadoras. Desvalidos, se apiñaban en sombrías grutas bajo la tierra. Desconocían las artes de la caza y la agricultura, que les habrían proporcionado una fuente de alimentación estable; carecían de animales para la labranza o el transporte. No existía un arte adivinatorio que los preparara para el día siguiente. Ninguna ciencia médica curaba sus cuerpos vulnerables. Tampoco podían buscar ayuda en sus semejantes, ni cooperar con ellos, ni siquiera comunicarse en una lengua común. La falta de lenguaje y la vida salvaje los mantenían separados unos de otros. Aislados, silenciosos, desnudos, no podían registrar el pasado ni planear el futuro; tampoco podían confortarse mutuamente de la miseria en que vivían. «Como formas oníricas, lo mezclaban todo al azar según transcurría su existencia.» Pero su vida era tan informe, tan falta de estabilidad y estructura, que apenas la experimentaban como tal.

Estos proto-humanos (pues su existencia se asemejaba más a la de las bestias) habrían perecido pronto víctimas del hambre, los peligros y los ataques de animales más poderosos. Pero la benevolencia de Prometeo (dios cuyo nombre se relaciona con la previsión y los planes que sus dones hacen posible) otorgó a estas criaturas, tan vulnerables a la *tyché* el regalo de las *téchnai*. La agricultura, la domesticación de los animales, la forja del metal, la construcción de barcos, la caza; la profecía, la interpretación de los sueños, la predicción del tiempo y el cálculo; el lenguaje hablado y escrito; la práctica de la medicina; la edificación de moradas para vivir. Y con todas esas artes conservaron y mejoraron su existencia. La vía humana se tornó más segura y predecible; se había alcanzado un cierto dominio de la contingencia.

A pesar de todo, en las ciudades humanas (ahora ya podemos utilizar este término) la *tyché* no fue vencida. Muchos anhelos y ocupaciones (especialmente, los

<sup>4</sup> Mi versión del relato se inspira básicamente en el discurso de Prometeo en el *Prometeo encadenado* (el hecho de que se discuta su autoría no afecta a nuestras reflexiones). Véase Edelstein, *Idea of Progress*, y Guthrie, *History* (n. 1 *supra*), sobre otros textos relacionados. La idea, ampliamente aceptada hace algún tiempo, de que la antropología contenida en la obra de Diodorus Siculus (60-30 a. de C.) se deriva de Demócrito (véase, por ejemplo, T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (New Haven, 1967), es rechazada por Dodds, para quien sus antecedentes hay que buscarlos en una tradición doxográfica muy anterior. Para otras influyentes versiones del relato, véase Solón, 13, 43 y ss.; Gorgias, *Apología de Palamedes*, y, por supuesto, la oda al ser humano de la *Antígona* (cfr. cap. 3). El relato de PV no incluye el dominio de las pasiones internas.

relacionados con la vida social) permanecían vulnerables al acontecer incontrolado. Tampoco existía una armonía estable entre los diferentes compromisos y valores de cada individuo; a menudo, la persona era incluso «subyugada» por la fuerza de sus propias pasiones (como si de un enemigo extranjero se tratase), que deformaban su visión del bien y le impedían buscarlo eficazmente. En suma, su experiencia sumía a los humanos en la confusión, haciéndoles sentirse constantemente amenazados en sus acciones y elecciones, ya fueran éstas grandes o pequeñas. Una vida semejante no era digna de ser vivida para una criatura de tantos recursos. Entonces se inició la búsqueda de un nuevo arte salvador.

Esta es una narración sobre el dominio progresivo de la contingencia alcanzado por el ser humano. Sus perfiles generales nos resultan familiares tras haber leído la *Antígona*. En el *Protágoras*, Sócrates y Protágoras se aprestan a competir por la elaboración del último capítulo. El diálogo presenta una visión de los problemas que la nueva ciencia debe resolver, junto con dos concepciones profundamente diversas de lo que dicha ciencia puede y debe ser. La propuesta socrática, en la que numeración y medida desempeñan una función esencial, está motivada, como sostendré más adelante, por la incapacidad del «arte» de Protágoras para resolver los acuciantes problemas que preocupan a ambos pensadores. Tomado en su conjunto, el diálogo es una compleja reflexión sobre la relación de la ciencia con dichos problemas o, si se quiere, sobre la relación entre la *téchne* y la *tyché*; versa sobre el modo en que la ciencia nos salva al tiempo que nos transforma, sobre la forma en que nos ayuda a alcanzar nuestros fines a la vez que reconfigura éstos. Así, comenzaremos nuestro estudio viendo cómo los personajes y el escenario dramático encuadran los problemas que la nueva ciencia supuestamente ha de resolver. A continuación (tras algunas observaciones relativas a la *téchne*), examinaremos las dos propuestas en pugna.

## I

Platón sitúa el diálogo sobre un «filo cortante». La acción se desarrolla en una época próspera y orgullosa (faltan aproximadamente dos años para el estallido de la Guerra del Peloponeso, y tres para la gran plaga que devastará Atenas física y moralmente)<sup>5</sup>. Enfermedades del cuerpo, enfermedades del carácter, la enfermedad de la guerra, todas, según sabemos, golpearán muy pronto de forma imprevista a esta inteligente ciudad, orgullosa de su habilidad y su capacidad de previsión. Dado que el lector sabe ya que las presiones externas, la fuerza de obligaciones contrapuestas y el empuje de los apetitos terminarán descoyuntando un consenso moral vulnerable, y que incluso varios personajes del diálogo perecerán en breve plazo, no puede evitar sentir cierta impaciencia ante tanta imprevisión. Debido a ello, ese lector intentará descubrir síntomas de enfermedad por debajo del optimismo imperante, encontrar a un médico pesimista y radical.

<sup>5</sup> Sobre el problema de la fecha dramática, véanse A. E. Taylor, *Plato* (Londres, 1926), pág. 236; Guthrie, *History*, IV, pág. 214; C. C. W. Taylor, *Plato: Protágoras* (Oxford, 1976), todos los cuales coinciden en que la acción se desarrolla en 433, aproximadamente. La referencia en 327d a una obra representada en 420 es un anacronismo. Con respecto a la fecha de su redacción, el diálogo se ha catalogado a veces entre los primeros de la producción platónica; sin embargo, la mayor parte de los estudiosos lo consideran hoy una obra de transición, posterior a los diálogos aporéticos más breves y anterior al *Menón* y el *Gorgias*.

En la época dramatizada en el diálogo, Sócrates es todavía un hombre joven (treinta y seis años en 433) y relativamente poco conocido. La derrota que inflige a Protágoras es, tal vez, su primer «éxito» público. En el retrato de su maestro, Platón nos muestra que tampoco en otros sentidos Sócrates es el mismo del *Banquete* (fecha dramática: 416) ni de la *República* (422)<sup>6</sup>. Un amigo lo detiene en la calle y le pregunta de dónde viene. Sin esperar siquiera respuesta, prosigue: «Es obvio que de una partida de caza [la palabra griega significa caza con perros] en pos de la belleza de Alcibíades.» (¿Por qué, cabe preguntarnos, es ello «obvio»? ¿Acaso porque ésta es una constante preocupación que le distrae de cualquier otro propósito, como a los tipos desdeñosamente descritos por Diotima en el *Banquete*?)<sup>7</sup>. Este amigo —no tan amigo de Sócrates como otros posteriores, pero en todo caso aceptado aquí como tal— se burla de él, diciéndole que Alcibíades ha sobrepasado ya lo mejor de la adolescencia y empieza a crecerle la barba. «¿Y qué con eso?», replica nuestro personaje, entrando también en el chismorreo erótico. «Después de todo, Homero —cuya autoridad Sócrates parece complacerse en citar— afirma que es la edad más deliciosa.» El amigo, que parece un oyente habitual de las confidencias de Sócrates, le incita con sus preguntas: entonces, ¿cómo va todo, cómo te trata? (Pues Sócrates es aquí el *erastés* necesitado y Alcibíades el bello *erómenos*, aunque, como veremos en el capítulo 6, los papeles se invertirán más tarde.) La respuesta es optimista: Alcibíades es amable y está bien dispuesto. Resulta sorprendente el grado en que Sócrates se halla afectado por la belleza corporal de un individuo particular; este tipo de erotismo figurará en su discurso del *Banquete* reducido a un modo de vivir inaceptable que la filosofía ayuda a evitar. Sócrates señalará entonces que fue *persuadido* por Diotima para emprender la ascensión del deseo, la cual nos garantiza la libertad frente al amor esclavizante de individuos impredecibles, y reconocerá que él mismo era diferente antes de la labor persuasiva de la sacerdotisa. En este pasaje del *Protágoras* vislumbramos algo de esa diferencia.

Sin embargo, en los comentarios inmediatamente posteriores de Sócrates se evidencia que la ascensión ha dado ya comienzo. Su deseo de la (supuesta) sabiduría de Protágoras le hizo olvidar completamente a Alcibíades, nos dice, incluso encontrándose en su presencia. Considera que la belleza de la sabiduría supera al encanto personal de su amado. Es importante señalar que Sócrates está ya dispuesto a comparar

<sup>6</sup> Merece señalarse el hecho de que los cuatro diálogos que consideraremos en esta Parte II forman un continuo cronológico tanto en sus fechas dramáticas como en las de su elaboración. Quizá sea significativo el dato de que unos diálogos que he seleccionado por su continuidad temática (todos versan de un modo u otro sobre la relación entre el conocimiento filosófico y los problemas relativos a la *tyché*, todos abordan la locura o el dominio que pueden ejercer las pasiones, en todos se discute la comensurabilidad o la armonía entre los diferentes valores), ilustran también la evolución dramática del personaje de Sócrates en su modo de ver las cuestiones que venimos considerando. La significación del cambio en el retrato dramático se estudia en los cuatro capítulos de la Parte II, especialmente el 6 y el 7. Conviene recordar también que, en tres de los cuatro diálogos, la figura de Alcibíades es central (para la relación entre Fedro y Alcibíades, cfr. cap. 7, págs. 288-290; en la *República* el alma tiránica desempeña un papel similar.

<sup>7</sup> Sobre la metáfora de la caza como expresión muy difundida de la acción de la inteligencia práctica contra la contingencia, véase Detienne y Vernant, *Les Ruses*; cfr. cap. 1, donde critico la tajante oposición que trazan estos autores entre el «cazador» y el filósofo. En este diálogo se subraya decididamente la continuidad entre el *éros* ordinario y la ascensión filosófica: Sócrates, cazador de Alcibíades, se convierte en Sócrates, nuevo Odiseo salvador de vidas mediante el arte filosófico. Para una explicación sobre la caza como imagen ética, véase Nussbaum, «Consecuencias», págs. 25-53. Sobre Sócrates como *erastés* y después *erómenos*, véase el cap. 6; sobre esta relación erótica en general, véase Dover, *GH*.

esta belleza personal con la belleza de la filosofía y el conocimiento, aparentemente según una única escala cuantitativa. Este rasgo crucial es común a la ciencia de la medida del *Protágoras* y el ascenso del *Banquete*, y constituye un elemento de continuidad entre ambas obras. Los comentarios de Sócrates son, en parte, irónicos, pues la conversación con Protágoras ha tenido ya lugar, y el maestro de Platón sabe que nada tiene que aprender del sofista. Sin embargo, no hay razón para dudar de la sinceridad de sus afirmaciones en lo que atañe a la belleza de la sabiduría y a su propio compromiso con su búsqueda. Así pues, el joven Sócrates está y no está persuadido por el discurso de Diotima. En todo caso, los vestigios de su amor por la individualidad de algunos fragmentos del mundo físico parece que va dejando lugar a los juicios que fundamentarán la nueva ciencia.

Algo parecido tiene lugar en el casi contemporáneo (en la acción dramática) *Cármides*<sup>8</sup>. En un momento dado, Sócrates, inflamado de pasión al vislumbrar el cuerpo desnudo del joven Cármides bajo sus ropas holgadas, pierde todo dominio tanto de sí mismo como de sus juicios prácticos, y se convierte en un león que da caza a un cervatillo (155d-e, cfr. 154b). Sin embargo, antes y después de dicho instante insiste en que las bellezas del alma y del cuerpo son similares y conmensurables, y que la primera reviste mucha mayor importancia que la segunda. Esta visión, como veremos más adelante, es una buena medicina para pérdidas de control como la antedicha.

Tras su encomio de la sabiduría, el Sócrates del *Protágoras* ocupa un asiento que le cede un joven esclavo (de forma análoga, su pasión esclavizante por Alcibíades deja sitio a su amor a la filosofía) y completa su narración (310). El relato versa sobre la competencia por un alma. Hipócrates, joven ingenuo de buena familia, llega a casa de Sócrates antes del alba y le manifiesta su deseo de integrarse en el círculo de discípulos del sofista Protágoras, quien se encuentra de visita en la ciudad. Es llamativo que el muchacho sea tocayo del gran teórico y práctico de la nueva ciencia de la medicina, cuyas obras dan testimonio del progreso alcanzado por esta *téchne*. La coincidencia de nombres es observada por Sócrates, quien traza un paralelismo entre la ciencia de Hipócrates y la (supuesta) ciencia de Protágoras (331b y ss., 313c y ss.). Tras unas breves preguntas, se evidencia que Hipócrates considera su relación con Protágoras semejante a la del paciente y el médico. Él y Sócrates coinciden en la idea de que existe una terapéutica del alma análoga a la que el médico aplica al cuerpo: así como se acude al doctor en busca de la curación física, el fin propio de la filosofía (de la sofística) es la cura del alma. Sócrates recomienda prudencia a Hipócrates antes de entregar su alma a un supuesto experto para su curación. Dado que el tratamiento cambiará el alma para mejor o para peor, importa preguntarse por los conocimientos del médico y la cura que promete.

¿En qué enfermedades del alma piensan estos personajes en busca de una terapéutica? Si consideramos la descripción de los problemas humanos desarrollada en el diálogo, estaremos en mejores condiciones para valorar las distintas propuestas de solución. (Hasta cierto punto, deberemos utilizar nuestros conocimientos retrospectivamente, buscando en las escenas iniciales ejemplos de dificultades que serán reconocidas de

<sup>8</sup> Probablemente, la fecha de composición del *Cármides* es también cercana, situándose entre los últimos diálogos aporéticos. Para un tratamiento más completo de la historia de la analogía entre filosofía y medicina, véase Nussbaum, «Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle», en M. Schofield y G. Striker, comps., *The Norms of Nature* (Cambridge, 1985), págs. 31-74.

manera explícita en momentos posteriores.) Observamos aquí un importante grado de confusión sobre los valores, sobre aquello a lo que se debe o no aspirar. Sócrates y su amigo discrepan en cuanto a qué es la belleza y qué bellezas son importantes. El propio Sócrates está confuso por lo que respecta a sus motivaciones eróticas y filosóficas. Por su parte, Hipócrates se ha apresurado a correr en pos de una sabiduría de la que nada sabe, simplemente porque parece atractiva. También ignora por qué no acudió antes a ver a Sócrates para referirle la fuga de su esclavo (310e): sabe que otra cosa le distrajo, pero no parece haber tomado en ningún momento una decisión deliberada según un criterio claro. Así, reconocemos una necesidad que posteriormente resaltaré Sócrates (356 c-e): la de un buen método de decisión que nos salve del zarandeo de las cambiantes «apariencias» del momento. La deliberación ordinaria parece confusa, asistemática y, en consecuencia, incapaz de dominar el presente o el futuro.

Este problema general brota de otros más concretos y está relacionado con ellos. En el *Protágoras* reencontramos los tres problemas que señalábamos al hablar de la *tyché*. En primer lugar, la vulnerabilidad de estas personas a la fortuna, por efecto de su apego a objetos y actividades asimismo vulnerables. La relación amorosa con Alcibíades puede salir bien o mal, pero el resultado no lo controla Sócrates. En la medida en que éste considera importantes una búsqueda y un objeto independientes de su dominio, coloca su propia vida a merced de la fortuna. No conoce su futuro ni lo controla. (Sócrates no puede ser aún un nuevo Prometeo, aunque lo será más tarde [361d].)

En segundo lugar, los valores que buscan ambos personajes son plurales. No se ve claramente una forma de medir unos en términos de otros ni de evitar conflictos graves entre ellos. La caza en pos de Alcibíades distrae y actúa en contra de la búsqueda filosófica; un nuevo asunto hace que Hipócrates olvide la fuga del esclavo. No existe una moneda común del valor que permita atenuar los conflictos prácticos.

Finalmente, percibimos el poder de la pasión, por el cual las acciones dejan de ajustarse a la planificación práctica. La persecución de Alcibíades por parte de Sócrates ha eclipsado a menudo las restantes ocupaciones del filósofo; el amigo con quien conversa Sócrates al inicio del diálogo se muestra más interesado por los asuntos amorosos que por cualquier otra cosa; la personalidad erótica y desordenada de Alcibíades domina esa escena. También Hipócrates es «subyugado» y distraído de sus planes por una necesidad corporal: no, en este caso, por el *éros*, sino por el sueño (318c8-d2). La necesidad de dormir y la necesidad erótica serán dos rasgos de la vida ordinaria conspicuamente ausentes en el Sócrates «curado» del *Banquete*.

He aquí, pues, las enfermedades. La *téchne* correcta de la elección práctica será aquella capaz de proporcionar una cura.

## II

Protágoras y Sócrates coinciden en afirmar la necesidad de una *téchne* orientadora de las elecciones prácticas<sup>9</sup>. Sin embargo, discrepan en cuanto a la naturaleza de esa ciencia. La discusión terminará con el acuerdo de todos los presentes de que sólo una *téchne* práctica del tipo concebido por Sócrates puede «salvar las vidas» de los seres humanos. Antes de valorar las distintas propuestas que aparecen en el curso del

<sup>9</sup> Sobre la afirmación de Protágoras, véase 316d y especialmente 318e-319a.

diálogo, debemos comprender a qué cosa hacen referencia. ¿Cuál es la noción común respecto de la cual las *téchnai* examinadas son especificaciones? La pregunta requiere una digresión histórica.

La palabra *téchne* suele traducirse de varias maneras: «arte» y «ciencia» son las versiones más frecuentes. Los ejemplos de *téchnai* reconocidas figuran bajo alguna de las dos; así, tenemos la edificación, la zapatería, la confección; la equitación, la danza, la poesía, la flauta; la medicina, las matemáticas, la meteorología, etc. La palabra griega posee un significado más amplio que cualquiera de estos términos tomado aisladamente. Por otra parte, *téchne* se relaciona estrechamente con «*epistémē*», traducida en general por «conocimiento» o «saber», o bien por «ciencia» o «cuerpo de conocimientos» (en función de si se usa para referirse a lo conocido o a la condición cognoscitiva de quien conoce). De hecho, según mis propios trabajos y la opinión más aceptada entre los filólogos, en el tiempo de Platón no se establecía una distinción general y sistemática entre *epistémē* y *téchne*<sup>10</sup>. Incluso en algunos de los escritos aristotélicos más importantes, ambos términos se utilizan indistintamente<sup>11</sup>. Lo mismo puede decirse con respecto al *Protágoras*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Véanse, por ejemplo, Isnardi Parente, *Téchne*, I; Schaerer, *Epistémē passim* (quien, sin embargo, señala que «*epistémē*» se utiliza más a menudo que *téchne* para designar la condición cognoscitiva del agente). Dodds llega a la conclusión de que, a finales del siglo V, «*téchne*» se entendía como «la aplicación sistemática de la inteligencia a todos los campos de la actividad humana» (11); cfr. Guthrie, *History*, III, I, 115, núm. 3: «[la *téchne*] comprende todas las ramas de la habilidad o inteligencia aplicada, humana y divina, que se opone a la acción de la naturaleza desasistida». Esta interpretación es confirmada y complementada por los análisis lingüísticos del campo semántico de los verbos griegos *epistásthai*, *gignóskein*, *eidénai* y sus sustantivos relacionados *epistémē*, *téchne* y *gnósis*, realizados por J. Lyons en su obra *Structural Semantics: an Analysis of Part of the Vocabulary of Plato* (Oxford, 1963). Lyons muestra que *téchne* y los nombres de las *téchnai* concretas actúan semánticamente como el objeto directo más común del verbo *epistásthai*; observa que, con frecuencia, por no decir siempre, *epistémē* y *téchne* son sinónimos en los contextos en que aparecen con los adjetivos de la clase *Ar*, es decir, con aquellos que terminan en *-iké* y se refieren a algún arte o ciencia (187). Este investigador muestra la productividad de la citada clase, la facilidad con que un autor griego podía denominar *téchne* a cualquier saber práctico organizado, a cualquier objeto potencial de *epistásthai*. Esta amplitud y heterogeneidad son puestas de manifiesto con numerosos ejemplos. Lyons apunta que *epistémē* es más amplia que *téchne* en un sentido: en ocasiones es intercambiable con *gnósis*, mientras que *téchne* no lo es. Con relación a *gignóskein* y *gnósis*, señala que cubren el área del conocimiento y la familiaridad personales, en la cual no se encuentra el verbo *epistásthai*. En suma, *téchne* puede aparecer donde vaya *epistásthai*; no entra en el área de la familiaridad personal, en la cual sí puede entrar el sustantivo *epistémē*. Aunque el análisis de Lyons se limita a la obra platónica, considero que sus resultados sirven probablemente también para describir el uso de *téchne* y *epistémē* por parte de otros autores de finales del siglo V.

<sup>11</sup> El texto de *Metafísica* I del que nos ocuparemos es un caso especialmente claro. En un pasaje de otra obra (*EN*, 1140b y ss.), Aristóteles distingue explícitamente entre *epistémē* y *téchne*, circunscribiendo esta última al arte productivo (cfr. también 1112b7). En la *Magna moralia*, 119a33, traza la misma distinción, si bien esta obra puede no ser auténtica; no obstante, en el citado texto de la *Metafísica* afirma explícitamente que, en algunas de las artes a las que Platón denominó *téchnai*, como tocar la lira, la actividad misma es el fin. En este terreno, Aristóteles no mantiene sus distinciones terminológicas dogmáticamente; a veces hay que hablar incluso de incoherencia: un claro ejemplo es la diferenciación entre *práxis* y *poíesis*. Tampoco es infrecuente que Aristóteles utilice un término en sus sentidos amplio y estricto (tanto para el género como para una de sus sub-especies: lo hace explícitamente con «*phrónesis*» y «*dikaiosyné*» e implícitamente, como señalo en otro lugar, con «*alstbēsis*» (cfr. Nussbaum, *De Motu, Essay 5*). En resumen, es imposible adecuar el sentido estricto de *téchne* que figura en la *EN* a sus usos en otras obras de Aristóteles, sobre todo en *Metafísica* I; el hecho de que este libro lo dedique el Estagirita a las concepciones de sus predecesores contribuye a explicar por qué el uso de *téchne* que se hace en él permanece próximo a la tradición.

<sup>12</sup> Cfr. especialmente 356 y ss., donde los frecuentes cambios verbales hacen difícil decir de qué nombre se predica el adjetivo *metretiké*. En un pasaje anterior, Protágoras se refiere a su *téchne* y a una *máthēma* aparentemente de forma indistinta (316d, 318e, 319a).



El mejor punto de partida para una indagación sobre la concepción ordinaria de la *téchne* es la antítesis *téchne-tyché*, la cual, por una parte, muestra el significado corriente de *téchne* y, por otra, lo configura históricamente<sup>13</sup>. En Homero se evidencian algunos rasgos de esta antítesis; en la época de Tucídides y de la redacción del *Corpus Hipocrático*, ya se había convertido en lugar común. La antítesis se establece entre la vida a merced de la *tyché* y una existencia que se ha tornado más segura o dominada por el uso de algunas *téchnai*. La *téchne* se asocia estrechamente con la sabiduría o el juicio práctico (*sophía, gnóme*), con la previsión, la planificación y la predicción. Encontrarse a merced de la *tyché* cuando puede recurrirse a la *téchne* es carecer de juicio (p. ej., Demócrito, b197); así, Demócrito llega a decir que el poder de la *tyché* es sólo una excusa ideada para ocultar la propia falta de habilidad práctica (b119).

La *téchne* es, pues, una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo que proporciona cierto dominio sobre la *tyché*; se relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la predicción y el dominio de contingencias futuras. Por lo general, a la persona que vive según la *téchne*, las experiencias nuevas no la cogen por sorpresa o sin recursos. Esa persona posee cierto tipo de aprehensión sistemática de las cosas, un modo de organizarlas, que hace que se encuentre bien preparada en las situaciones nuevas, a salvo de la ciega dependencia del acontecer<sup>14</sup>.

Para profundizar en los criterios que definían la *téchne* en el siglo V y principios del IV, hemos de considerar ante todo los primeros tratados del *Corpus Hipocrático*, en especial los titulados *Sobre la medicina en los tiempos antiguos* (*Peri Archaiés, Ietrikés*, abreviado *Vet. Med.*) y *Sobre la ciencia* (*Peri Téchnes* o *De Arte*), ambos, probablemente, de fines del siglo V. En ellos descubrimos lo que no se encuentra en los textos literarios y filosóficos de la época: una *argumentación* sistemática con la que se intenta demostrar que una actividad humana, en este caso la medicina, merece realmente el título de *téchne*. Criterios que permanecen implícitos en otros lugares se formulan aquí explícitamente. Mucho tiempo después aparecerá una relación de criterios similar en la reflexión aristotélica sobre la *téchne* (especialmente la *téchne* médica) presentada en *Metafísica*, I.I. También me referiré al texto aristotélico, dado que, aun siendo muy posterior en el tiempo al *Protágoras*, su objetivo es articular una concepción que ya forma parte de una tradición común, tarea que el Estagirita lleva a cabo con su sensibilidad habitual. El planteamiento de Aristóteles se aproxima notablemente al de los textos hipocráticos; ello tal vez responda a la vinculación del filósofo con la medicina. En todo caso, en ambas fuentes aparecen cuatro rasgos de la *téchne* destacados por encima de los demás: 1) universalidad, 2) enseñabilidad, 3) precisión, 4) interés por la explicación.

<sup>13</sup> Sobre el contexto y los antecedentes, véanse especialmente Schaerer, *Epistème*; Edmunds, *Chance* (con bibliografía).

<sup>14</sup> Para la antítesis del epitafio de Hipócrates, véase G. Pfohl, comp., *Greek Poems on Stone*, I (epitaphs); Leiden, 1967, 144 (= Anth. Pal. VII, 135); cfr. Edmunds, *op. cit.*, pág. 2 y n. 3. La cronología de los tratados hipocráticos ha sido objeto de numerosas controversias. Aquí me referiré a los que habitualmente se datan en el siglo V. G. E. R. Lloyd duda de que *Vet. Med.* se escribiera entonces; véase su «Who is attacked in On Ancient Medicine?», *Phronesis*, 8 (1963), págs. 108-26; sin embargo, en ningún caso la redacción de esta obra sería posterior a Platón.

1) *Universalidad*. Una *téchne*, escribe Aristóteles, «nace cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre un conjunto de cosas semejantes» (981a5-7). Una hipótesis sobre lo que fue útil en un caso particular de enfermedad se contrapone a una teoría general sobre un conjunto de casos que se juzgan similares en aspectos pertinentes; sólo esta última puede ser *téchne*; en virtud de su universalidad, permite predicciones verdaderas sobre casos futuros. Los testimonios que conservamos del siglo V ponen el acento en esta misma característica. Entre los primeros textos hipocráticos, la *Epidemiología* resulta fascinante porque reúne la experiencia obtenida de muchos casos similares en una teoría general unitaria de la enfermedad que brinda a los médicos un instrumento para la prognosis. Los autores de *Sobre la ciencia* y *Sobre la medicina en los tiempos antiguos* responden a la acusación de que los pacientes se curan por suerte, y no gracias a ninguna *téchne*, señalando una conexión general y fiable entre un tipo de tratamiento y unos resultados: sus procedimientos, según afirman, no son una serie de intervenciones *ad hoc*, sino un «principio y un curso de acción planeado» (*Vet. Med.*, I.2; *De arte*, 4). Análogamente, Jenofonte alaba la capacidad de la persona de *téchne* para reunir un conjunto de elementos dispares en una unidad sistemática<sup>15</sup>.

2) *Enseñabilidad*. La universalidad de la *téchne* brinda la posibilidad de transmitirla y enseñarla (*Metafísica*, 981b7-8). La experiencia desordenada sólo puede ser pasado, pues depende del azar; pero la *téchne* es susceptible de comunicarse con anterioridad a la experiencia, ya que ha reunido numerosas experiencias y producido una explicación. Los médicos hipocráticos desarrollan un argumento similar. La razón de que unos médicos sean buenos y otros malos estriba en que los primeros han estudiado algo que ignoran los segundos (*Vet. Med.*, 1); el médico ha de decir esto a fin de apoyar la consideración de la medicina como *téchne*.

3) *Precisión*. La *téchne* aporta precisión (*akribeta*) donde antes había indistinción y vaguedad. La noción de *akribeta* revistió gran importancia en las discusiones del siglo V sobre la *téchne*. Vinculada en un principio con la verdad y con la manufactura precisa de un objeto<sup>16</sup>, se relacionó, finalmente, en el ámbito de la medicina, con la regularidad legaliforme y la fidelidad a los datos: la medicina es precisa, *akribés*, en la medida en que sus reglas se cumplen en todos los casos sin excepción, por numerosos y variados que sean. Alcanzar la *akribeta* se asocia frecuentemente con la

<sup>15</sup> Jenofonte, *Rec.*, III.10; para otros ejemplos, véanse Schaerer, *op. cit.*, y Kurz, *Akribeia*. En el *Gorgias* se niega el título de *téchne* a toda actividad que no pueda ofrecer un *logos* general de sus procedimientos; la distinción que allí se establece entre la *empeiria* (experiencia, habilidad empírica) y la *téchne* se asemeja notablemente a la que aparece en *Metafísica* I. La cuestión de cómo dar el paso desde la acumulación de experiencia a la explicación general fue uno de los problemas centrales de la teoría médica griega en toda su historia. En la obra de Galeno *Sobre la experiencia médica* aparece un debate en que se utiliza una forma de sorites: si n observaciones médicas no bastan para la *téchne*, tampoco bastarán n+1; es obvio que una observación no basta. Pues bien, a partir de estas premisas se puede demostrar que ningún número de observaciones, por grande que sea, será suficiente para alcanzar la *téchne*; en consecuencia, con este fundamento la medicina no puede ser *téchne*. El médico empírico responde con un interesante argumento: señala los buenos resultados de su práctica y de sus generalizaciones empíricas respecto de la curación de la enfermedad. Al parecer, el argumento sería que, si algo funciona bien contra la *téchne*, entonces es *téchne* en suficiente medida.

<sup>16</sup> Véase Schaerer, *Epistème*, págs. 2 y ss.; sin embargo, me parece que algunas inferencias del autor no están justificadas. Los apartados que Kurz (*op. cit.*) dedica a la *akribeta* resultan bastante esclarecedores.

noción de una *medida* o un *criterio*. El carpintero hace encajar con precisión sus piezas midiéndolas correctamente; la medida le ayuda a perfeccionar su arte<sup>17</sup>. El médico (colocándose aquí a la defensiva, como cabría esperar) se disculpa por la falta de *akribeteia* de su arte indicando que, a falta de otra cosa, la medida que debe utilizar, esto es, la percepción del cuerpo del paciente, es mucho más esquivada que la cantidad o el peso (*Vet. Med.*, 9; cfr. también la obra posterior *Sobre las mujeres estériles*, donde se afirma que el tratamiento no puede ser una cuestión de contar o pesar). Así, a lo más que se puede aspirar es a que los errores sean pequeños.

4) *Interés por la explicación*. Por último, la *téchne* se interesa por la explicación: plantea cuestiones sobre el porqué de sus procedimientos e intenta ofrecer respuestas (cfr. *Vet. Med.*, 20; *Metafísica*, 981 a 28-30). El médico que ha aprendido la *téchne* de su profesión se diferencia de los demás, no sólo en su aptitud para predecir lo que sucederá si se aplica determinado tratamiento, sino también en su capacidad de explicar con precisión cómo actúa dicho tratamiento y por qué. Por ejemplo, la persona que posee sólo experiencia puede decir que, en ciertas ocasiones, comer mucho queso provoca dolor de estómago al paciente. Dando un paso más, encontramos al médico que afirma: «El queso es un alimento perjudicial, porque causa dolor de estómago a quien lo ingiere en grandes cantidades» (*Vet. Med.*, 20). Ahora bien, el autor de *Vet. Med.*, al igual que Aristóteles, insiste en que el conocimiento que posee este médico no alcanza el nivel de la *téchne*: «Debe decir de qué tipo de dolor se trata, por qué se produce y qué parte del cuerpo humano es afectada.» Aduciendo numerosos ejemplos, subraya que el médico ha de poder aislar el elemento *de* la comida o el tratamiento que causa daño o mejoría, y explicar cómo (a través de qué clase de interacción causal con el cuerpo) se produce el efecto. Según se señala, esta capacidad está estrechamente vinculada con los fines de la predicción y el control. En efecto, sin esta información «no será capaz de determinar los resultados [de un tratamiento] ni utilizarlo correctamente».

Los cuatro atributos que acabamos de comentar se relacionan con el objetivo del dominio de la contingencia; todos son considerados necesarios para la *téchne* por su relación con el logro de esa meta. La universalidad y la explicación permiten controlar el futuro en virtud de la aprehensión organizada del pasado; la enseñanza posibilita que el trabajo realizado impulse progresos futuros; la precisión brinda exactitud y coherencia en los resultados y reduce al mínimo los fracasos. Así pues, la persona que afirme que el razonamiento práctico debe convertirse en *téchne* (como era habitual en el siglo V) está exigiendo una sistematización y unificación de la práctica que brinde explicaciones y algún tipo de aprehensión organizada; quiere principios susceptibles de ser enseñados y explicaciones del modo en que se obtienen los resultados deseados. Desea eliminar una parte del azar de la vida social humana.

Una de las razones que nos han movido a realizar esta digresión se relaciona con la existencia de cierta interpretación moderna de la *téchne*, que atribuye a ésta un sentido mucho más restringido. El problema no puede dejarse de lado, pues afecta decisivamente a la comprensión del *Protágoras*. En *Plato's Moral Theory*, Terence

<sup>17</sup> Cfr. también Eurípides, *El.*, donde la falta de *akribeteia* en el juicio se asocia con la ausencia de un criterio seguro, y esto, a su vez, se atribuye a los trastornos interiores provocados por ciertos elementos de la naturaleza humana.

Irwin afirma que «*téchne*», al igual que el término inglés «*craft*», contiene, como parte de su significado, la noción de un producto o meta exterior identificable con independencia de la actividad que conduce a él<sup>18</sup>. Cuando se habla de «*craft*», se hace referencia a los medios instrumentales para la realización de ese objetivo especificable de manera independiente. Toda afirmación en el sentido de que la deliberación práctica es o puede ser *téchne* —o toda analogía entre la deliberación o la virtud y cualquiera de las *téchnai* reconocidas, ya sea la gimnasia, tocar la flauta, la medicina o la zapatería— supone, según Irwin, dos premisas muy dudosas: por una parte, habría que defender la existencia de un bien humano susceptible de ser determinado y deseado con independencia de la deliberación y de las virtudes; por otra, la racionalidad práctica quedaría reducida al hallazgo de los medios instrumentales para la consecución de dicho bien externo<sup>19</sup>.

Fácilmente se aprecia que la cuestión es crucial para un lector del *Protágoras*. En efecto, los dos personajes protagonistas proponen una *téchne* práctica; ahora bien, aunque la tesis de Sócrates, como veremos más adelante, se ajusta a la restricción de Irwin, no sucede lo mismo con la de Protágoras. En consecuencia, la interpretación de Irwin implica que nada hay en la propuesta de Protágoras que se aproxime, ni siquiera en apariencia, a la *téchne*; el sofista, como cualquiera que tome en serio sus afirmaciones, simplemente malinterpreta el significado del término. Sin embargo, cuesta creer que un interlocutor serio como Protágoras base su argumentación en un error semántico. Además, es curioso que ninguno de los otros personajes, ni siquiera Pródico, famoso por su afición a las distinciones lingüísticas sutiles, tenga nada que objetar al respecto. De acuerdo con las explicaciones de Irwin, el debate en el que Sócrates y Protágoras intentan ganar el alma de Hipócrates no es un auténtico debate: al darse por supuesto que lo que se busca es una *téchne* de la razón práctica, Sócrates ha triunfado antes de comenzar. Es como si Hipócrates acudiera a una tienda de electrodomésticos en busca de una aspiradora y dos vendedores le dieran a elegir entre uno de estos aparatos y un ventilador eléctrico. Tendría un interés filosófico mucho mayor, y sería más digno de Platón, que tanto Sócrates como Protágoras propusieran dos modelos de *téchne* que pudieran ser defendidos con mínimas garantías.

Sin embargo, los datos de que disponemos sobre la concepción ordinaria de la *téchne* no apoyan la interpretación de Irwin. Jamás ningún erudito importante que

<sup>18</sup> Irwin, *PMT, passim*, esp. III.9-11. En el apartado III.9, ofrece un atinado análisis de algunas de las relaciones que Platón establece entre «*téchne*» y conocimiento y, por otra parte, entre ambos y la capacidad de dar explicaciones. Por lo que respecta a la *téchne*, los aspectos esenciales se tratan en las páginas 73-74: toda persona de *téchne* «crea un producto que puede ser identificado sin referencia a los movimientos particulares de su autor». Sin duda, Irwin habla de la concepción común de la *téchne*, y no de un uso especial socrático, pues se basa en esta caracterización para valorar las analogías con las *téchnai* que Sócrates utiliza en los diálogos, incluso cuando aquél no emplea el término explícitamente.

<sup>19</sup> Sería crucial para esta tesis que Irwin estuviera en lo cierto sobre lo que implican el término *téchne* y la presencia de ejemplos de *téchnai*. Ahora bien, los textos aportados en apoyo de una concepción instrumental de la excelencia en los primeros diálogos de Platón distan de ser abundantes: de hecho, se reducen a una premisa tomada de uno de los argumentos del *Lisis* (muy probablemente una obra aporética) y —como veremos— ciertos elementos de la segunda parte del *Protágoras* (que tampoco probaría por sí misma que deba hacerse una lectura instrumentalista de los primeros diálogos). G. Vlastos opone objeciones muy serias a esta interpretación, en especial en su reseñación del trabajo de Irwin publicada en el *Times Literary Supplement* («The virtuous and the happy», *TLS*, 24 de febrero de 1978, págs. 230-31), y en «Happiness and virtue in Socrates' moral theory», *PCPS*, 210, NS 30 (1984), págs. 182-213.

haya escrito sobre el tema ha considerado siquiera semejante teoría; historiadores de la talla de Dodds, Edelstein y Guthrie presentan una visión muy distinta, precisamente la que he intentado mostrar en los párrafos anteriores<sup>20</sup>. Tampoco existe ningún autor antiguo de importancia que hable de la *téchne* circunscribiendo su significado a la producción de un objeto especificable por separado. Incluso Jenofonte, que a menudo se aproxima a una visión instrumentalista de la deliberación, responde a la cuestión sobre los fines de la *téchne* del gobierno de la casa insistiendo en que la actividad del buen gobierno es en sí misma el fin<sup>21</sup>. Por su parte, Aristóteles observa que existen *algunas* artes en las que la obra o *érgon* es un producto exterior al ejercicio del artífice (por ejemplo, la edificación), y *otras* en que las actividades son ellas mismas fines, como, por ejemplo, las matemáticas y las artes de la flauta o la lira<sup>22</sup>. Las divisiones helenísticas de las *téchnai* van en la misma línea.

Si en lugar de reflexionar sobre las afirmaciones relativas a la *téchne* pasamos a considerar algunos ejemplos de *téchnai* admitidas, junto con las opiniones ordinarias referidas a ellas, descubrimos varios tipos. En primer lugar están las *téchnai* claramente productivas, como la zapatería y la edificación, en las cuales el producto se puede especificar (y desear) al margen de todo conocimiento sobre las actividades de su productor. Sin embargo, también aquí observamos que lo que distingue la zapatería *buen*a y *artística* de la meramente correcta puede no ser especificable con antelación y desde el exterior: una vez que existe el arte, sus actividades propias —realizar un buen cosido, colocar adornos elegantes— tienden a convertirse en fines en sí mismos. Los griegos reconocían este extremo desde los tiempos de Homero. Aquiles no valoraba únicamente su escudo porque sirviese bien para los fines que él había pensado darle con anterioridad. El escudo es un ejemplo de alta *téchne* justamente porque el artífice ha hecho mucho más de lo que podría haber concebido la imaginación lega de Aquiles.

Un segundo grupo de artes, como la medicina, se distingue por la presencia de un fin vago, por ejemplo, la salud, que el lego puede considerar deseable y hacia el cual, como producto, se orienta la actividad del médico. Sin embargo, entre los aspectos fundamentales del ejercicio de la medicina se cuenta la definición más precisa de su fin. Si el médico no dispone de una teoría de la salud, le será imposible crear los medios instrumentales adecuados para su consecución. Cuando se precia de su *téchne*, no sólo está pensando en la investigación sobre los medios, sino también en la determinación del fin mismo de su práctica<sup>23</sup>.

Por último, están las artes cuyos fines son puramente internos: la danza, la flauta, el ejercicio atlético. Aquí no existe producto alguno; lo que se valora es la actividad en sí. Sin embargo, dado el carácter riguroso, preciso y enseñable de estas prácticas, no se duda

<sup>20</sup> Véase la n. 10 *supra* y la bibliografía de la n. 2.

<sup>21</sup> Jenofonte, *Ec.*, I; cfr. Schaerer, *Epistémé*, sobre el uso que da Jenofonte a «*téchne*» y «*epistémé*».

<sup>22</sup> *EE*, 1219a12 y ss., *Magna moralia*, 1211bn28, 1197a911 (véase n. 11, *supra*). Para la concepción helenística, véase Cicerón, *Fcn.*, III, 24, y Striker, «Antipater» en *The Norms*.

<sup>23</sup> En *EE*, 1219a12 y ss., Aristóteles contrasta la ciencia médica con la matemática: en la primera existe un fin, la salud, que no se identifica con la actividad de curar; en la segunda, la actividad de la *theoría* es un fin en sí misma. Pero en *Metafísica*, VII.7, afirma sin ambages que la actividad del médico implica una mayor especificación de las «partes» o elementos del fin mismo.

en otorgarles el título de *téchnai*<sup>24</sup>. Son formas de organización impuestas sobre los continuos del sonido y el movimiento, previamente desordenados y no aprehendidos<sup>25</sup>.

Así pues, existen distintos tipos de *téchne*, cada uno con su estructura característica. La anterior digresión, imprescindible para eliminar el obstáculo que nos impediría leer el *Protágoras* como una discusión seria sobre las variedades de la *téchne* política, nos prepara también para comprender la fuerza de la propuesta de Protágoras, articulada sobre la idea del fin interno. Pero ahora, examinando la variedad completa de las artes del siglo V a la luz del fin común subyacente en todas ellas referido a la eliminación de la *tyché*, haremos algunas observaciones que nos permitirán comprender, asimismo, las razones del rechazo de Sócrates a dicha propuesta. Para ello, debemos preguntarnos cuáles de entre las artes realizan mejor su función propia: cuáles brindan en mayor medida los bienes del control, la predicción y la aprehensión precisa. La respuesta es que pueden existir *desiderata* hacia este fin que no están presentes en todas las artes reconocidas. En este punto, se empieza a apreciar la fuerza de la tesis de Irwin; dicha tesis no es adecuada para una descripción genérica de la *téchne*, pero pone de relieve un elemento que contribuye a que determinadas artes supongan grandes progresos en el sometimiento de la *tyché*. En efecto, si existe algo *externo*, claro y especificable por anticipado como resultado final de un arte, la búsqueda de los medios y procedimientos puede ser más definida y precisa que cuando el fin consiste en actuar de cierta manera. El resultado de un concurso de zapatería (abstraído el lado estético) puede determinarse con precisión, debido a que el carácter externo del fin proporciona una medida clara del éxito de la actividad. Sin embargo, la adjudicación del premio de un concurso de flauta plantea dificultades mucho mayores, por el motivo inverso. En este caso y otros similares, tendemos fácilmente a pensar que no se ha producido un avance claro ni una victoria decisiva sobre la *tyché*. Por otra parte, la *unicidad* del fin parece facilitar el juicio en mayor medida que la pluralidad, ya que, si los fines son varios, podemos necesitar otro criterio o medida para su ponderación. Por último, un fin susceptible de *medición cuantitativa* parece más preciso que otro que no admita esta clase de medida. (Volveremos sobre este importante aspecto más adelante.)

Resumiendo lo dicho hasta ahora, estamos en condiciones de afirmar que es posible disponer de una *téchne* cualitativa, plural en sus fines y cuyas actividades constitu-

<sup>24</sup> Irwin se encuentra en apuros ante la importancia de este tipo de ejemplos en la obra platónica. En ningún momento niega que sean ejemplos claros de *téchne* según la perspectiva de Platón. En todo caso, la solución que propone es insólita: el flautista «crea un producto que puede identificarse sin referencia a los movimientos particulares del artista». «Cuando reconocemos un sonido melodioso... podemos decidir si ciertos movimientos son una buena manera de tocar la flauta...; un sonido armonioso no es un buen producto *porque* sea el resultado de una buena producción, sino, al contrario, la producción es buena en razón del producto» (págs. 73-74). Esto se me antoja ya una maniobra desesperada; a pesar de que en el campo de la estética se ha defendido a veces esta postura, la considero completamente falsa. (¿Acaso es Horowitz un gran artista por su eficaz cumplimiento de las condiciones instrumentales para la producción de un «sonido armonioso», el cual deseáramos y valoráramos en la misma medida si lo produjera una máquina? ¿Es posible caracterizar apropiadamente los fines de tocar el piano sin mencionar las manos, los dedos, los pies, la imaginación y el instrumento?). Además, este planteamiento no tiene paralelo en el período histórico que estamos considerando: Aristóteles considera fuera de discusión que, en las artes musicales, las actividades del artista son fines en sí mismas. Hay que señalar que Irwin no afirma en ningún momento que tal concepción pudiera ser sostenida por los pensadores griegos de la época; añadiremos que tampoco nos convence de su verosimilitud en el mundo contemporáneo.

<sup>25</sup> Este aspecto de la música y de otras *téchnai* se estudia en el *Filebo*.

yan su objetivo; sin embargo, no parece probable que semejante *téchne* ofrezca el grado de precisión y control que nos brindaría un arte dirigido a un fin único, externo o medible cuantitativamente. Alguien muy preocupado por los problemas de la *tyché* optará por una *téchne* de este último tipo, la cual, sobrepasando el plano de los juicios humanos no sistematizados, promete avances más sustanciales. En qué casos y hasta qué punto dicha *téchne* es posible y adecuada sigue siendo, no obstante, una cuestión debatible<sup>26</sup>. En mi opinión, esta es, precisamente, la forma que adopta el debate del *Protágoras*. Protágoras, conservador y humanista, desea una *téchne* cercana a la práctica ordinaria de la deliberación y escasamente sistematizada. Sócrates, acuciado en mayor medida por la urgencia de los problemas prácticos, juzga insuficiente tal propuesta. Para «salvar nuestras vidas» debemos ir más lejos, ser científicos de modo más completo, aun cuando la ciencia haya de transformar la vida que hemos salvado.

	Zapatería	Flauta	Medicina	Agrimensura	Deliberación (Protágoras)	Deliberación (Sócrates)
Fin único	Sí	No	?	Sí	No	Sí
Fin externo (especificable al margen de las actividades)	Sí	No	En parte	Sí	No	Sí
Medición cuantitativa	En parte	No	No	Sí	No	Sí

Ofrecemos esta tabla sin más comentarios como introducción a los dos apartados siguientes de este capítulo.

### III

Protágoras dice enseñar una *téchne* del razonamiento práctico<sup>27</sup>. A fin de mostrar la naturaleza de su arte, narra una historia, del progreso huma-

<sup>26</sup> En *Plato: Protágoras*, Taylor afirma que un arte *no* productivo (es decir, aquel cuyos fines son debatibles en su interior) cae sin remedio en el subjetivismo (pág. 83). Esta sorprendente afirmación desfigura su, por lo demás, excelente estudio del discurso de Protágoras. A pesar de su falsedad, la afirmación es ilustrativa del tipo de preocupación que subyace en la aspiración a una *téchne* con un fin exterior, tanto en la filosofía antigua como en la contemporánea.

<sup>27</sup> Para diversas interpretaciones del discurso de Protágoras, pueden consultarse: A. W. H. Adkins, «Arete, Techne, democracy and Sophists: Protágoras 316b-328d», *JHS*, 93 (1973), págs. 3-12; A. T. Cole, «The relativism of Protágoras», *YCS*, 22 (1972), págs. 19-46; Dodds, *ACP*, págs. 1-25; Guthrie, *History III*, págs. 63-68, 255 y ss.; E. Halvelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (Londres, 1957), págs. 407-9; F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Bael, 1945), págs. 115-116; G. B. Kerferd, «Plato's account of the relativism of Protágoras», *Durban University Journal*, 42, NS 11 (1949-50), págs. 20-6, y «Protágoras' doctrine of justice and virtue in the *Protágoras* of Plato», *JHS*, 73 (1953), págs. 42-5; A. Levi, «The ethical and social thought of Protágoras», *Mind*, 49 (1940), págs. 284-302; D. Loenen, *Protágoras and the Greek Community* (Amsterdam, 1940); S. Moser y G. Kustas, «A comment on the "relativism" of Protágoras», *Phoenix* (1966), págs. 111-15; A. E. Taylor, *Plato*, págs. 241-7; C. C. W. Taylor, *Plato: Protágoras, ad loc*; G. Vlastos, comp., *Plato's Protágoras* (Indianápolis, 1956). Gran parte de la bibliografía especializada se centra en la cuestión del supuesto relativismo de Protágoras (cfr. n. 39 *infra*) y en la información que ofrece el diálogo sobre la figura histórica del sofista; ninguna de las obras dedicadas al tema se ocupa directamente del problema que más me interesa.

no<sup>28</sup>. En los primeros pasajes, se pone de manifiesto el papel de las *téchnai* en la salvación de la vida de las criaturas en general; al final, se describen los progresos alcanzados (y en curso de realización) por los seres humanos gracias a un cierto arte de la deliberación y a la excelencia social. A primera vista podría parecer que sólo la última parte de la narración informa sobre el tipo de progreso ofrecido por el propio sofista. Sin embargo, la caracterización del progreso presentada en las primeras fases del discurso revela toda una concepción de las relaciones entre artes y fines, entre vivir y salvar la vida. Es un elemento importante que anticipa la naturaleza conservadora de la propuesta social de Protágoras y sugiere ciertas cuestiones que podremos plantear en su nombre al hablar del proyecto más radical defendido por Sócrates.

El relato da comienzo con la creación divina de las criaturas mortales, vulnerables a la contingencia. Formadas de una mezcla de tierra y fuego, vivían en el subsuelo hasta el momento fijado para su salida a la luz. Entonces, se encomendó a los titanes Prometeo y Epimeteo la distribución «a cada especie» de facultades o capacidades que hicieran posible su supervivencia y su reproducción. De este modo, parece que la distinción entre las especies procedió al reparto de artes y capacidades. Los dioses hablan de las especies, incluso de otorgar facultades adecuadas a cada una; pero las especies, meros conglomerados de materia informe, no están todavía en posesión de ninguna de las capacidades o modos de actuar distintivos que las constituyen tal como las conocemos. A estos sujetos todavía sin caracterizar, los dioses les asignaron las facultades que permitirían su supervivencia como especie, «cuidando de que ninguna especie pudiera ser aniquilada» (320e-321a). Lo insólito de la narración –rasgo que, como veremos posteriormente, parece intencionado– obliga a un examen más detenido.

Se nos pide que imaginemos un objeto no caracterizado: un agregado de tierra y fuego al que llamamos, por ejemplo, «caballo». Dicho objeto es convertido en la criatura que conocemos, dotada de cascos, fogosa, veloz y que se alimenta de avena. Se nos invita, por tanto, a creer que los caballos podrían haber sido distintos si los dioses lo hubieran querido. Por ejemplo, podrían ser criaturas tímidas, comedoras de semillas, habitantes de nidos y capaces de volar por el aire. Lo mismo cabría afirmar de un miembro concreto de la especie: el Bucéfalo que admiramos podría haber vivido en un nido y alimentarse de gusanos. Con estas reflexiones descubrimos –tal como se pretende de nosotros– la incoherencia de que adolece el relato. Una criatura sin la capacidad de correr de determinada forma y que no viva de un modo característicamente caballar no es un caballo. Si poseyera las «artes»<sup>29</sup> de un pájaro, sería, justa-

<sup>28</sup> Protágoras divide su discurso en dos partes: la «narración» (*mýthos*) y la «argumentación» o la «explicación» (*lógos*); sin embargo, de ningún modo queda claro cómo entiende esta división. El *lógos* no comienza hasta 324d y, sin embargo, desde un punto de vista estilístico los pasajes inmediatamente anteriores (323a-324d) se aproximan más a lo que les sigue que al relato precedente. En «Protágoras' doctrina», Kerferd concluye que, 323a y ss., es un resumen del *mýthos*. También cabe sospechar que Protágoras no traza rigidamente la división entre las categorías de su discurso o no pone gran cuidado en hacerlo.

Hace algunos años era usual interpretar este discurso como una derivación del «Sobre cómo eran las cosas en el principio» de Protágoras. Incluso aparece incluido en los textos de Diels-Kranz, aunque bajo el apartado «Imitación». Aquí lo consideré simplemente el discurso de un personaje platónico, aunque no debemos ignorar la posibilidad de que Platón nos esté mostrando que los problemas que trata en el diálogo surgen de las corrientes intelectuales de la época.

<sup>29</sup> Utilizo escasas citas literarias porque estas facultades no son *téchnai* en el sentido especificado anteriormente; tampoco Protágoras las denomina así. Tienen en común con la *téchne* el ser recursos de los que la criatura viviente está dotada para desenvolverse en el mundo y defenderse de sus peligros.



mente, un pájaro. Tampoco Bucéfalo habría sido la misma criatura si se produjera un cambio importante de sus atributos fundamentales. Puede existir un Bucéfalo que viva en los árboles, pero no sería idéntico al que montó el discípulo de Aristóteles, sino sólo su homónimo. Cuando pensamos en Bucéfalo, lo englobamos en un concepto genérico, no lo concebimos a partir de la materia informe; nuestra práctica excluye implícitamente que Bucéfalo posea las facultades características de las aves. En nuestra concepción de su género son centrales sus «artes», capacidades y modos de vida. Antes de la distribución había sólo materia informe; después aparecen el caballo y la caballidad. Así pues, cuando intentamos seguir literalmente el relato de Protágoras y encontramos dificultades tan graves, empezamos a ver la medida en que las «artes», interpretadas en sentido amplio como capacidades y maneras de actuar en el mundo de una criatura, hacen de los seres vivientes precisamente lo que son<sup>30</sup>.

Por supuesto, cabe en lo posible que esta incoherencia y sus consecuencias pasaran inadvertidas para Protágoras; pero existen indicios de que el sofista era muy consciente de los dos modos en que podía interpretarse su relato y, además, de que intentaba suscitar estas reflexiones deliberadamente. En efecto, a continuación encontramos la frase: «Epimeteo, como no era del todo sabio, no se dio cuenta de que había agotado todas las capacidades en las criaturas no racionales; así, al final había dejado sin dotar al género humano (*to anthrópon génos*).» Aquí la perplejidad se torna en asombro, y lo dicho por Protágoras suena como si éste pretendiera indicarnos algo. ¿Qué puede significar, nos preguntamos, que se hayan agotado las capacidades en los seres *no racionales* y que nada quede para el *ser humano*, cuando sabemos (y además se reitera en otro lugar) que este último (o lo que sea en la actualidad) no es aún un ser racional? La distinción racional-no racional está presupuesta en el relato mismo de la donación de la racionalidad. Protágoras deja ver que no existe ningún modo coherente de hablar sobre el ser humano y distinguirlo del resto de los seres naturales sin mencionar las capacidades y modos de actuar distintivos que le hacen ser la criatura que es. La racionalidad no es sólo un instrumento entregado a un ser ya constituido con una naturaleza y fines naturales; es un componente esencial de la naturaleza humana, una parte imprescindible de la respuesta a la pregunta: «¿qué es?»; es algo constitutivo (y no meramente instrumental) de cualesquiera fines que esa criatura se propone.

En las dos fases del relato, las «artes» se otorgan a las criaturas para *salvar* sus vidas. Sin embargo, sucede que esas artes *crearon* una forma de vida y unas criatu-

<sup>30</sup> No hace falta recordar que la pregunta «¿qué es?» constituye una de las cuestiones centrales (si no la fundamental) de la investigación griega sobre la naturaleza. Planteada con referencia a una cosa mudable, se suele formular como una pregunta sobre su *physis*: ¿cuál es la naturaleza esencial de la cosa tal como se revela en su modo característico de vivir y crecer? Cfr. E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen* (París, 1948), pág. 78; D. Holwerda, *Commentario de vocis quae est physis vi atque usu* (Groningen, 1955); Heinimann, *Nomos und Physis*, esp. págs. 89 y ss.; C. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Nueva York, 1969), págs. 200-3. Aristóteles dice que la pregunta «¿qué es?» (a la que él mismo da una respuesta que pone el acento en ciertos modos característicos de operación de las facultades) es «lo que antiguamente, ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda» en su tradición intelectual (*Metafísica*, VII, 1028 y ss.). Así pues, no puede sorprender —aunque raramente se ha señalado— que Protágoras recurra a esta tradición especulativa. Sobre la importancia de las especies y los términos específicos en la respuesta a la pregunta «¿qué es?», véase D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980), especialmente los capítulos 2 y 3, donde se estudian la concepción aristotélica y sus antecedentes.

ras que no existían con anterioridad. Debemos preguntarnos ahora por la condición del «arte» más importante considerado en el diálogo, el arte social o político. ¿Son los «dones de Zeus» una *téchne* meramente puesta al servicio de fines humanos pre-existentes, o Protágoras nos habla de funciones que nos constituyen tal como somos? Para responder a la cuestión deberemos, como Hipócrates, seguir escuchando el relato.

Tenemos ahora a unos seres que se asemejan a nosotros y que viven una existencia comparable de algún modo a la vida humana: tienen casas y vestidos, se dedican a la agricultura y participan en ceremonias religiosas. Pero todavía afrontan problemas de supervivencia. No parece haber duda de que viven en grupos (utilizan el lenguaje, se reproducen y celebran actos de culto). Referencias posteriores al papel del «experto» en estas *téchnai* prometeanas sugieren incluso una forma elemental de organización social y una rudimentaria división del trabajo. Sin embargo, carecen de leyes, de una educación para la vida civil y de la institución del castigo. Nada se nos dice de sus vidas emocionales ni de sus relaciones interpersonales, excepto que se dañaban unos a otros. Ignoramos qué tipo de sentimientos e inclinaciones afectivas los vinculaban, si es que unos y otras existían. Podemos suponer, como hace Hume en un relato paralelo, que el vínculo sexual originó ciertos apegos, y tal vez que existían algunos lazos de afecto e incluso un cierto reconocimiento de obligaciones mutuas entre padres e hijos.

Con todo ello disponemos de una caracterización, si no completa, sí bastante aproximada de los fines y naturaleza del ser humano. En este punto, nuestra historia imaginaria de las artes puede iniciar dos itinerarios divergentes. Cabe, en primer lugar, decidir que lo ya otorgado a estas criaturas basta para hacer de ellas seres humanos, tanto en su naturaleza como en sus fines. Entonces afirmaremos que cualquier arte que descubran en su lucha contra la contingencia es interpretable como instrumental con relación a un fin externo predefinido: el mantenimiento y protección de la vida característicamente humana. El arte de la política sería una herramienta al servicio de una finalidad ya constituida. He aquí la explicación dada por Hume del origen y función de la justicia. La justicia figura como una «virtud artificial» que sirve a objetivos separados de ella; sólo es natural en cuanto medio necesario para la consecución de metas humanas naturales, y en cuanto que corresponde a la naturaleza humana idear los medios para alcanzar dichas metas<sup>31</sup>. En otras palabras, podemos imaginar legítimamente una vida realmente *humana* carente de justicia y de instituciones políticas. Estaría llena de dificultades y peligros, pero seguiría siendo reconocible para nosotros y englobaría todos nuestros fines naturales. Quienes la vivieran serían miembros de nuestra gran comunidad humana y reconoceríamos en ellos una naturaleza común a todos nosotros. En resumen, el ser humano no sería una criatura política por naturaleza<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> D. Hume, *A treati se of Human Nature*, Libro III, II Parte, Apartados 1-2.

<sup>32</sup> Es más, de la explicación humeana parece seguirse que tenemos razones para ser justos y obedecer las leyes sólo cuando estamos convencidos de que es ventajoso hacerlo en función de otros fines más fundamentales. Con ello parece imposible ofrecer razón alguna por la que yo no deba actuar injustamente en mi propio interés cuando se den las siguientes condiciones: a) sea ventajoso para mí ser injusto; b) esté convencido de que no seré descubierto ni castigado, y c) crea, con buenas razones para ello, que mi acción injusta no socavará la práctica, en general útil, de la justicia.

Por su parte, Protágoras podría ofrecer una versión que aproximara más la justicia a la racionalidad que, por ejemplo, a la zapatería. Podría conceder que hubo un tiempo en el que criaturas semejantes en algunos aspectos a los seres humanos vivieron sin instituciones políticas; tal vez estaría dispuesto a admitir incluso que dichas instituciones nacieron en un momento de la historia en respuesta a determinadas necesidades. No obstante, afirmar que tanto las instituciones como los sentimientos relativos a ellas modelaron las vidas de las criaturas hasta el punto de que no podemos describir su *naturaleza* sin referirnos a unas y otros. Tampoco podemos hablar de los *finés* últimos de estas criaturas sin citar el amor a la ciudad, el deseo de justicia y los sentimientos de respeto y obligación hacia otros humanos. Nuestra naturaleza es, en consecuencia, política<sup>33</sup>. De hecho, este es precisamente el tipo de explicación de la justicia que propone Protágoras. Su relato genético, lejos de mostrarnos lo fácil que resulta contemplar las diversas *téchnai* como instrumentales y separables de la naturaleza humana, pone de manifiesto las graves dificultades que comporta la descripción de una criatura reconocible como humana cuando no se le atribuyen, además de la racionalidad, los fines e inclinaciones políticos.

Una concepción humeana del «origen» de la justicia presentaría a ésta como un medio para la supervivencia y florecimiento del ser humano, los cuales, sin embargo, pueden definirse sin referencia alguna a lo social. Los dones de Zeus son medios para la supervivencia de la humanidad. En efecto, se dice que Zeus actuó movido por el temor de que «nuestro género (*genós*) sucumbiera totalmente» (322c), lo cual implica la presencia de un género humano anterior al don de la justicia. Sin embargo, no deja de llamar la atención que, tan pronto como se distribuyen los dones divinos, ni siquiera la finalidad aparentemente preestablecida de la supervivencia humana se conciba al margen de la ciudad. Los dones de Zeus se denominan ahora «los principios de la organización de las ciudades y los lazos de la amistad» (322c); y se señala: «no habría ciudades si hubiesen sido repartidos de otra manera» (322d), quien quebranta la ley es una «plaga sobre la ciudad» (322d5), y «no existiría ciudades» si no todos participaran, como es su deber, de la excelencia social (323a; cfr. 324e1, 327a1, a4). Lo que considerábamos un fin externo empieza a parecer interno, como si las artes de Zeus hubieran transformado y contribuyeran a constituir la naturaleza del ser humano tal como hoy lo conocemos.

Asimismo, un profesor humeano, si pretende explicar honradamente las *finalidades últimas* con relación a la justicia, deberá omitir toda referencia a la virtud social y política, y limitarse a cualesquiera placeres, éxitos, salud y felicidad especificables y deseables al margen de la *pólis*. Sin embargo, la finalidad expresa de Protágoras es «hacer de los seres humanos buenos ciudadanos» mediante cierta *téchne*, enseñándo-

<sup>33</sup> Para la crítica que hace Aristóteles de esta explicación de los fines humanos, véase el cap. 12. En las páginas que siguen se pondrán de manifiesto varias semejanzas entre Protágoras y Aristóteles: el antropocentrismo ético general; la idea de que la *philia* es un valor civil importante que mantiene unidas las ciudades; la tesis de que los ciudadanos adultos son, en algún sentido, maestros de excelencia, pero que los educadores que nos ayudan a desarrollar una conciencia reflexiva de nuestra práctica siguen teniendo un papel útil que desempeñar; y la convicción de que, para ser un determinado tipo de criatura, se han de poseer determinadas facultades funcionales. Algunas de estas similitudes han sido señaladas a menudo; véanse, por ejemplo, Guthrie, *History III*, pág. 67, y Loenen, *Protágoras*, págs. 103-26 y bibliografía.

les la buena deliberación o prudencia, tanto con respecto a la dirección de la cosa como a los asuntos de la ciudad. Hipócrates desea la fama, pero Protágoras le promete que será «mejor» (*beltion*). El sofista se precia de «aventajar a todos en hacer hombres de bien», y nunca (como era corriente en la época) de ayudar a la realización de fines separables de los de la comunidad. Caracteriza «la excelencia de un hombre» (*ándros aretén*) como una mezcla de justicia, moderación y piedad, tres virtudes civiles y dones de Zeus<sup>34</sup>.

El resto del discurso de Protágoras completa esta descripción no humeana de la virtud social. La educación moral es la respuesta a una necesidad que forma parte de nuestra naturaleza. Zeus nos dio una aspiración natural a la justicia, pero es preciso desarrollarla mediante la enseñanza y el adiestramiento en el seno de la comunidad<sup>35</sup>. «Toda vida humana necesita un ritmo apropiado (*eurythmias*) y un equilibrio armónico» (326b5); ritmo y equilibrio no son naturales, aunque sí lo es la necesidad que tenemos de ellos. De este modo, la corrección del niño se compara con el enderezamiento de una planta torcida (325d); en otras palabras, la educación moral favorece el crecimiento natural y saludable, y se enfrenta con problemas que, de no ser atendidos, arruinarían el ulterior desarrollo integral de la persona. Como la planta de Píndaro, el niño precisa ayuda exterior para alcanzar sus fines naturales. La educación moral es el enderezamiento del árbol, y la excelencia ética es la rectitud de la planta, algo intrínseco a la idea de un árbol normal y sano. (En cambio, según el enfoque humano, la excelencia social se asemejaría más a la lluvia y al sol; necesaria pero exterior, de modo que, en principio, podría ser sustituida por otras cosas, en el supuesto de que éstas se encontraran.) Análogamente, sobre el castigo al ofensor adulto se dice que hace a éste «mejor» (*beltion*) y más sano (puede contrastarse con *aniaton*, incurable, 325a). Esta mejora de la salud consiste en una renuencia, fruto del aprendizaje, a «incurrir de nuevo en injusticia». Así pues, la excelencia social es a la naturaleza psicológica como la salud a la naturaleza corporal, esto es, un bien intrínseco (no instrumental) que guarda una estrecha y profunda relación con todas nuestras demás búsquedas y ocupaciones: «aquello de lo que todos deben participar y según lo cual deben obrar, siempre que quieran hacer o aprender alguna cosa» (325a)<sup>36</sup>. De quien no participa de esto, el ciudadano hipotético de Protágoras no

<sup>34</sup> En «Arete, Techne», Adkins señala que Protágoras habla equívocamente de la *areté*, considerándola a veces como «excelencia cooperativa» y otras como una habilidad competitiva individual. Sin embargo, no considero que su análisis de 318 y 328 pruebe que exista una incoherencia. En todo caso, es Adkins quien interpreta equívocamente el término: tras afirmar que, en la época, «*téchne*» abarcaba una amplia variedad de significados, interpreta las subsiguientes analogías de la *téchne* como si éstas indicaran por sí mismas que considera algún tipo de habilidad competitiva.

<sup>35</sup> Esto concuerda con la tesis del Protágoras histórico (DK b3) acerca de que «la enseñanza necesita de la naturaleza y de la práctica». Así se reconcilian su explicación de los dones de Zeus con sus afirmaciones sobre la aceptación general de que la excelencia es susceptible de ser enseñada: véase, por ejemplo, Guthrie, *History III*, pág. 67; Loenen, *Protagoras*, y el excelente análisis de Levi en «Ethical and social thought», pág. 94; cfr. Heinemann, *Nomos und Physis*, págs. 115-6. Las objeciones de Kerferd en «Protágoras' doctrine» me parecen poco convincentes; en particular, parece no tener en cuenta 328b8, c1. Sin embargo, podemos conceder a este autor que Protágoras no se expresa con claridad.

<sup>36</sup> Estos «deberes» se formulan, ciertamente, con la vista puesta (en parte) en la supervivencia de la ciudad; sin embargo, ello no basta para asimilarlos a las tesis de Hume. La supervivencia no es un fin externo en sentido humano; incluso aquí, la *ciudad* es la entidad cuya supervivencia se desea.

dice que sea un estúpido o que constituya un peligro público, sino que «no debe permanecer entre los seres humanos»<sup>37</sup>.

La cuestión planteada por Protágoras es: ¿qué *téchne* tenemos, o podemos descubrir, capaz de mejorar en los humanos la deliberación práctica y el dominio sobre la propia vida? Como respuesta, nos relata una historia sobre el papel fundamental desempeñado por las artes y las capacidades de los seres vivientes en la constitución de sus modos de vida característicos. En particular, nos ha mostrado que la capacidad para la excelencia social y para su desarrollo es una parte importantísima de nuestra naturaleza humana y nuestro modo de vida. Ahora bien, ¿dónde encaja la ciencia en todo esto? ¿Qué conocimientos enseña Protágoras? El sofista reconoce la existencia de un problema (aparente) que atañe a la conciliación de su afirmación de que todos los adultos enseñan con su autoproclamación como maestro o experto<sup>38</sup>. Sin embargo, niega que haya necesariamente una contradicción, estableciendo una analogía con el aprendizaje del idioma (328a-b). Aun cuando todos los adultos son hablantes nativos de una lengua y la enseñan a sus hijos, esto no elimina la función del experto, que puede llevar al discípulo un poco más allá (cabe suponer, haciéndole más explícita y reflexivamente consciente de las estructuras de la lengua y de las conexiones entre sus elementos). Un maestro de ética puede hacer que el joven cobre mayor conciencia de la naturaleza y las interrelaciones de sus compromisos morales. El discurso de Protágoras se puede considerar una contribución a este tipo de enseñanza. La modesta afirmación del sofista no difiere mucho de la que años más tarde hará Aristóteles, para quien este tipo de formación contribuye a mejorar la práctica. Sin embargo, debemos seguir preguntándonos: ¿cómo? ¿Qué progresos ayuda a realizar el método histórico y descriptivo de Protágoras en los problemas hacia los que el diálogo dirige nuestra atención?

El discurso de Protágoras pone de manifiesto algunas características importantes de nuestra forma de identificar individuos y especies; simultáneamente, profundiza en el lugar que ocupan lo social y lo político en nuestro autoconcepto. Muestra unas artes y prácticas organizadas que, en el interior de nuestras ciudades, nos protegen del conflicto y el desorden emanados de las pasiones. Elevando la práctica a un nuevo nivel de autoconciencia y ofreciendo una descripción general de la naturaleza humana y del lugar que ocupa en ella la excelencia social, Protágoras puede legítimamente afirmar que enseña una *téchne*, un saber organizado de un objeto que posee

<sup>37</sup> De forma similar, refiriéndose al viajero que se encuentra entre salvajes apolíticos, Protágoras no dice que sienta *temor* (como si hubiera caído en manos de congéneres más peligrosos), sino que experimenta un sentimiento de *soledad* y nostalgia, lo cual es más propio de quien no se encuentra entre seres de su misma especie. No está claro, en ninguno de ambos casos, si las personas descritas carecen del *sentido* (innato) de la justicia o sólo de su desarrollo efectivo. Pero incluso en el segundo caso, estas personas podrían estar tan irremediamente «retorcidas» y «deformadas» como para resultar irreconocibles.

<sup>38</sup> Algunos autores han resaltado la dificultad a que se enfrenta Protágoras en su condición de experto autoproclamado que intenta atraer discípulos en el contexto de una cultura democrática; véanse Kerferd, «Protogoras' doctrine»; J. S. Morrison, «The place of Protogoras in Athenian public life», *CQ*, 35 (1941), págs. 1-16. En «Arete, Techne», Adquins llega a sugerir que el discurso de protágoras es, en su integridad, una *captatio benevolentiae*, con «algo para cada uno», circunstancia que lo impregna de ambigüedad e incoherencia. Sin embargo, la postura de Protágoras nos parece perfectamente coherente; también Aristóteles, por ejemplo, conciliará una alta consideración de la aculturación civil con la defensa del papel y la utilidad del experto. El problema se le plantearía a cualquiera que manifestase enseñar ética en una sociedad democrática; la existencia de este libro prueba que, en mi opinión, hay una solución coherente.

cierto grado de poder explicativo, universalidad y comunicabilidad. Seguramente, esa *téchne*, concebida como la formulación explícita y general de la *téchne* implícita en la práctica ordinaria, será útil ante los dilemas prácticos que motivan nuestra búsqueda de un arte salvador.

Una articulación más clara de nuestro autoconcepto como humanos brinda criterios de elección y comportamiento ante las situaciones de conflicto y los dilemas relativos a los valores. Lejos de situarse en una perspectiva relativista o subjetivista, el discurso de Protágoras, con su explicación general de la naturaleza y las necesidades humanas, ofrece puntos de referencia desde los cuales se pueden valorar concepciones sociales contrapuestas<sup>39</sup>. Protágoras muestra la relación entre una concepción del ser humano compartida por gran parte de su auditorio y ciertas prácticas sociales más controvertibles: *si* ese auditorio comparte una determinada concepción de la humanidad, puede ser convencido para, por ejemplo, preferir un determinado sistema de castigos a otro. Ahora bien, cuando los desacuerdos prácticos son tan profundos como lo eran de hecho en este período de la historia de Grecia, es muy probable que se extiendan también a la propia concepción de la naturaleza humana; entonces, el progreso será necesariamente limitado. Dicha limitación se evidencia especialmente cuando se consideran los problemas de la *tyché* que venimos analizando en este libro.

1) Protágoras permite seguir valorando actividades y objetos vulnerables: los amigos, la familia, la ciudad. Es más, insiste en la importancia de nuestro apego a tales cosas. (Como veremos más adelante, el hecho de que no considere conmensurables las distintas inclinaciones humanas contribuye no poco a su vulnerabilidad.) 2) Son posibles los conflictos entre valores, ya que se reconoce la pluralidad de estos últimos. Los discípulos y seguidores de Protágoras ven más claramente el modo en que los distintos fines humanos se apoyan y complementan entre sí. En la misma línea, un legislador protagórico intentaría reducir los conflictos directos entre los principales componentes del sistema de valores de una ciudad, por ejemplo, estructurando las instituciones civiles y religiosas para evitar la confrontación entre las leyes no escritas del culto familiar y los decretos del gobierno civil. Ahora bien, dado que Protágoras niega la unidad de las virtudes, sosteniendo frente a Sócrates su heterogeneidad irreductible, no elimina la posibilidad de la tragedia. 3) Finalmente, Protágoras reconoce en la violencia de las pasiones un constante peligro para la moralidad pública. A este respecto, habla de la necesidad del castigo; posteriormente juzgará vergonzoso que las pasiones puedan provocar la elección de la peor conducta en la persona que conoce el bien (352c-d)<sup>40</sup>. El sistema educativo familiar y

<sup>39</sup> La caracterización de este discurso como relativista o subjetivista se ha realizado de tres modos: 1) asimilando injustificadamente el diálogo a la doctrina «protagórica» examinada en el *Teeteto*; 2) confundiendo la defensa de la ley que realiza Protágoras con la defensa de todo sistema legal (cuando el discurso del sofista implica que un sistema jurídico podría ser criticado por no cumplir la función general de la legislación); 3) dando por supuesto (cfr. n. 26 *supra*) que toda *téchne* cuyos fines últimos sean debatibles ha de ser necesariamente relativista. Entre los autores favorables a una interpretación relativista del discurso de Protágoras podemos citar a Vlastos, Cole y A. E. Taylor; en contra se alinean Loenen, Kerferd, Levi, Moser y Kustas. (Las críticas a la interpretación relativista formuladas por los dos últimos autores son especialmente contundentes.)

<sup>40</sup> Aquí, Protágoras se une a Sócrates en la crítica contra «la mayoría», si bien con una actitud en cierto modo pasiva; sin embargo, su propia propuesta educativa, presentada anteriormente, otorga una función esencial a la educación de las pasiones; por otro lado, parece subrayar, aunque de modo esquemático e impreciso, el carácter incompleto de la educación de estos componentes del ser humano (dado que es a éstos, más que al intelecto, hacia donde se dirige la función educativa del castigo).

público que propugna el sofista en su discurso supone un notable progreso en la educación de las pasiones y en la formación de hábitos virtuosos; pero no hace a la pasión completamente inocua, ni Protágoras piensa que pueda conseguirlo en el futuro.

En consecuencia, la *téchne* de Protágoras parece inspirada en el consejo de Tiresias. Deja nuestros problemas originarios más o menos como estaban y, aunque logra pequeños avances en el terreno de la claridad y el autoconocimiento, no se aparta significativamente de las opiniones y prácticas comunes. Protágoras puede asegurar con toda legitimidad que enseña una *téchne* capaz de acentuar nuestro dominio de la *tyché*; sin embargo, el carácter interno y plural de sus fines y la ausencia de una medida cuantitativa parece privar a su arte de precisión y, por tanto, de un auténtico potencial de progreso.

Uno de los motivos del conservadurismo es la satisfacción con lo existente. Protágoras vivió los mejores años de su vida en el apogeo de la cultura política ateniense. Todavía parece formar parte de ese pasado glorioso y relativamente feliz; señala que es lo bastante viejo para ser el padre de cualquiera de los presentes. No se siente atezado por la urgencia de los problemas morales que pronto caracterizará la obra de pensadores más jóvenes, como Eurípides, Tucídides o Aristófanes. El contexto del diálogo, con sus alusiones a la plaga y sus metáforas de la enfermedad, hace que este conservadurismo complacido parezca inapropiado ante la gravedad de los problemas que penden sobre los tiempos. Escuchamos las palabras del sofista como oíríamos hoy un discurso laudatorio de la Gran Sociedad pronunciado al inicio de la Guerra de Vietnam, sabiendo que el deficiente saber práctico de esa época terminaría socavando el consenso moral ensalzado por el orador. Sospechamos que el joven Hipócrates, aun careciendo de este tipo de visión retrospectiva, se sentiría menos satisfecho que su posible mentor y más inclinado a probar una medicina más enérgica. En todo caso, quien no puede sentir esa satisfacción es el lector. No resulta sorprendente que, en el diálogo, se compare la entrevista de Sócrates con los sofistas con la visita de un héroe viviente a los fantasmas de los guerreros muertos del submundo. Aquéllos forman una generación periclitada que no comprende la crisis moral de su propia época. Sócrates se compara a sí mismo con el hábil Odiseo<sup>41</sup>, que pergeña planes para salvar la vida; comparados con él, sus rivales adolecen de una notable falta de recursos.

Sin embargo, el discurso de Protágoras presenta una razón de más peso en apoyo de su conservadurismo. Hemos visto la medida en que la identidad y las formas de vida de una especie se configuran en función de sus capacidades y sus artes. En tiempos de gran necesidad, cuando está en juego nuestra propia supervivencia, buscamos un arte nuevo. A veces, dicho arte produce solamente lo que pretende-

<sup>41</sup> Cfr. 315b, donde, mediante una cita de Homero, se compara a Sócrates con Odiseo, y a Hipias, con la sombra de Heracles; también 315c, donde Pródico es comparado con Tántalo. No es probable que estas comparaciones indiquen semejanzas concretas de carácter o de logros personales (a Pródico se le presenta como una persona llena de dignidad y preocupada por la moral); lo importante es que sólo hay un hombre audaz, habilidoso y vivo entre los muertos inermes y carentes de recursos. Sobre algunas consecuencias de esta comparación para la concepción socrática de la *téchne* y de la continuidad entre la *téchne* filosófica y la habilidad ordinaria, véase también la n. 36 del cap. 7. Sobre la concepción popular de habilidad y el ingenio utilizada aquí, véase *Les Ruses* de Detienne y Vernant, y las observaciones sobre esta obra en el cap. 1 y en la n. 36 del cap. 7.

mos de él, es decir, medios instrumentales eficaces para el logro de nuestros fines actuales. Pero en otras ocasiones, como sucedió con los dones de Zeus, el arte transforma tan hondamente una forma de vida que consideramos que ha engendrado una nueva criatura. Así pues, cuando contemplemos la posibilidad de poner remedio a nuestras enfermedades éticas con un arte nuevo, hemos de imaginar también cómo será nuestra existencia futura y sus fines cuando ese arte se lleve a la práctica. Tal vez no desearemos adoptar una solución radical si su coste es la pérdida de la condición humana. En tal caso, difícilmente cabría hablar de la salvación de nuestra vida.

#### IV

Existe una *téchne* que ha permitido a los mortales coger cosas de diferente tipo y compararlas con respecto a determinada propiedad. Es una *téchne* precisa y metódica; ha conferido a los seres humanos la capacidad de manipular objetos con una exactitud muy superior a la ofrecida por el desnudo ejercicio de sus facultades. Estos seres la han creado, y parece una prolongación natural de sus actividades ordinarias puesta al servicio de intereses estables. No parece, pues, que vaya a transformar la naturaleza humana en otra cosa. En fin, es una *téchne* susceptible de progreso y perfeccionamiento indefinidos. Hablamos del arte o la ciencia del cálculo, el peso y la medida.

Ya en el *Eutifrón*, Sócrates apreciaba las ventajas de este arte como modelo para la deliberación práctica:

Sócrates: ¿Qué clase de desacuerdos, buen amigo, producen enemistad y cólera? Veámoslo de esta manera. Si tú y yo disputamos sobre cuál de dos conjuntos de elementos es mayor en número, ¿nos haría enemigos esta discrepancia, suscitando la cólera entre nosotros? ¿O más bien haríamos un recuento, y así nos liberaríamos de nuestras diferencias?

Eutifrón: Por supuesto.

Sócrates: Y si discrepáramos sobre lo más grande y lo más pequeño, ¿no recurriríamos a la métrica y acabaríamos así con nuestro desacuerdo?

Eutifrón: Así es.

Sócrates: Y recurriendo a pesarlo, ¿no decidiríamos sobre lo más pesado y lo más ligero?

Eutifrón: ¿Cómo no?

Sócrates: ¿Entonces, qué asunto es ese que, al disputar sobre él y no poder recurrir a un criterio, hace que nos irrite y nos enemistemos el uno con el otro? Quizá no tienes aún la respuesta, pero piensa si no estás de acuerdo en que se trata de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿No son esas las cosas que, cuando disputamos y nos hallamos un criterio suficientemente decisivo, nos convierte siempre en enemigos, a ti y a mí y a todos los demás seres humanos? (7b-d).

Es evidente que una ciencia de la medida aplicada a la deliberación reportaría enormes ventajas en la vida social. En tiempos de Platón, la tradición griega de la reflexión sobre la *téchne* y el conocimiento humano había preparado ya el camino para esta idea. La conexión entre el cálculo y el saber, entre la capacidad de contar o



medir y la de aprehender, comprender o dominar, estaba hondamente enraizada en el pensamiento griego sobre el conocimiento humano<sup>42</sup>. Ya Homero asociaba el conocimiento con la capacidad de calcular: las musas le brindan su conocimiento de los ejércitos en lucha con un catálogo del número de sus efectivos y divisiones. Responder a la pregunta «¿cuántos?» es demostrar un elogiado conocimiento de aquello a lo que se dirige nuestra atención. En Homero encontramos un contraste entre *ándron arithmós*, el grupo numerable de héroes cuya historia puede, por consiguiente, ser contada, y *démos ápeiron*, la masa humana sin calificar, cuyos integrantes nunca serán objeto de un relato particularizado<sup>43</sup>. Lo numerable es lo definido, lo aprehensible y, en consecuencia, lo potencialmente narrable y susceptible de ser dominado; lo no numerable es vago e ilimitado, y escapa a la aprehensión humana.

Estas asociaciones se remontan a los tiempos antiguos y son omnipresentes en la historia griega; en un momento dado, reciben un gran impulso como resultado del rápido desarrollo de las *téchnai* de las matemáticas y la astronomía, las cuales se convierten en paradigmas de la ciencia en general. Escrito en el siglo V, el *Prometeo encadenado* denomina al cálculo «la principal de todas las estratagemas», conectando con la concepción popular de que, de alguna manera, el número es el elemento esencial de la *téchne*, incluso la *téchne* por excelencia. La epistemología pitagórica (a la cual Platón dedicó gran atención) afirmaba explícitamente que la posibilidad de aprehender algo depende de si es calculable y expresable numéricamente<sup>44</sup>. Si se estudian los usos de los términos asociados con la medida y la conmensurabilidad cuantitativa, se observa que contienen claras asociaciones y resonancias éticas y epistémicas: lo medible o conmensurable es aprehensible, cognoscible, ordenado, bueno; lo no medible es ilimitado, esquivo, caótico, amenazador, malo<sup>45</sup>. La historia de Hipaso de Metaponto, castigado por los dioses por haber revelado el secreto de la inconmensurabilidad matemática, atestigua el temor con que los griegos instruidos contemplaban esta aparente ausencia de un *arithmós* definido en el núcleo de la más clara

<sup>42</sup> Véase Nussbaum, «Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought», *HCSB*, 83 (1979), págs. 63-108, y especialmente 89-91, con citas tanto textuales como indirectas. Entre los estudios más valiosos sobre el pensamiento griego antiguo sobre el *arithmós* y su importancia, merecen ser destacados O. Becker, «Zwei Untersuchungen zur antiken Logik», en *Klassisch-Philologische Studien*, 17 (1957), págs. 20 y ss.; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt* (Leipzig, 1933), págs. 25 y ss.; J. Annas, *Aristotle's Metaphysics M and N* (Oxford, 1976).

<sup>43</sup> *Ilíada*, II.488, XXIV.776; para otros textos, véase Nussbaum, «Eleatic conventionalism», páginas 90-1.

<sup>44</sup> Cfr. Nussbaum, «Eleatic conventionalism», sobre la interpretación de la epistemología de Filolao. Compárese Aristóteles, *Metafísica*, 1052b20; *Retórica*, 1408b7; *Metafísica*, 1053a188. Un excelente estudio sobre la medición cuantitativa en la ciencia griega es el de G. E. R. Lloyd, «Measurement and mystification», de próxima publicación. Lloyd critica la conocida tesis de Koyre sobre la falta de interés por lo cuantitativo en la ciencia griega, examinando una por una todas las ciencias y mostrando la enorme variedad de posturas y prácticas existentes al respecto. La conciencia de la importancia de la medición cuantitativa estaba muy difundida, si bien dicha conciencia no era uniforme.

<sup>45</sup> Véanse, por ejemplo, *amétreros* en *Odisea*, XIX.512, XXIII.249, etc.; Eurípides, *El.236*, 433; *ametría* y *ámetros*, Demócrito, DK b70, c3; *symmetron* como «apropiado», «adecuado»; Esquilo, *Euménides*, 532, Isoc. 4.83, etc.; *symmetría* como «proporción» en Demócrito b191, cfr. Pitágoras, DK d4, Crit. b6. En Platón el uso ético de estos términos es muy habitual: cfr., por ejemplo, *Gorgias*, 525a; *Timeo*, 86c, 87d; *República*, 486d; *Sofista*, 228c; *Leyes*, 690e, 820c, 918b. Con relación al *Filebo*, véase el cap. 5. La importancia de «métricos» como término ético no precisa ejemplos.

de sus ciencias<sup>46</sup>. (Nuestros términos matemáticos modernos «racional» e «irracional», traducciones del griego, son significativos al respecto.)

Dada esta situación, apenas sorprenderá que quien afirmara haber elaborado una *téchne* racional se sintiese en la obligación de responder a una serie de preguntas sobre el número y la mensurabilidad. Platón lo refleja haciendo que Eutifrón, un interlocutor no especialmente interesado por los números, acepte como evidente la caracterización socrática de las artes<sup>47</sup>. Por otra parte, ya hemos visto que el autor de *Sobre la medicina en los tiempos antiguos* reconocía que la ausencia de medida cuantitativa hacía adolecer a su arte de cierta falta de precisión, condenándolo al error. Este autor todavía se consideraba legitimado para reivindicar el título de *téchne* para su actividad. Sin embargo, algunos años después se afirmará que toda *téchne*, para aspirar a ese título, debe basarse en el número y la medida. La preocupación común de cualquier *téchne* o *epistème*, en la medida en que es *téchne*, radica en «conocer el uno y el dos y el tres; quiero decir, el número y el cálculo. ¿O no ocurre que toda *téchne* y *epistème* deben necesariamente participar de éstos?». Por supuesto, Platón es el autor de estas palabras. El texto pertenece al Libro VII de la *República*<sup>48</sup>. Es absurdo, prosigue Sócrates, que Esquilo represente a Palamedes afirmando haber mejorado el arte del mando militar con la introducción del número; pues, de no existir el cálculo, el arte tampoco existiría. En *Epinomis* (977d y ss.) se afirma algo semejante con relación a la antítesis *téchne-tyché*: en la medida en que existe cálculo y medida, hay dominio y precisión; en caso contrario, sólo existe aprehensión vaga y, por consiguiente, ejercicio adivinatorio; en definitiva, *tyché*<sup>49</sup>.

La argumentación platónica es la decantación natural de una dilatada tradición reflexiva sobre las artes y el progreso humano; dicha tradición fue alumbrada por Homero, se desarrolla en el *Prometeo encadenado* y llega a obsesionar al autor hipocrático. Las raíces pitagóricas de Platón brindan un factor explicativo adicional de la adhesión de nuestro filósofo a este enfoque; o, mejor, la urgencia con que Platón percibe los problemas de la *tyché* explica el atractivo que ejercen sobre él los argumentos pitagóricos.

<sup>46</sup> Véanse K. von Fritz, «The discovery of incommensurability by Hippasus of Metapontum», en D. Furley y R. E. Allen, comps., *Studies in Presocratic Philosophy* (Londres, 1970), págs. 382-442; T. Heath, *A History of Greek Mathematics* (Oxford, 1921), págs. 1 y 154 y ss. Estas narraciones no reflejan las preocupaciones de los matemáticos de la época, consagrados a sus laboriosas investigaciones. Sin embargo, dan testimonio de las concepciones populares sobre la cognición.

<sup>47</sup> El sentimiento se aproxima al expresado en la apología que hace Gorgias de Palamedes (30), «¿Quién transformó la vida humana de indigente en inventiva, de desordenada en ordenada... descubriendo... medidas y pesos, hábil arbitraje de nuestras relaciones?».

<sup>48</sup> 522b y ss.; las palabras «*téchne*» y «*epistème*» son utilizadas indistintamente.

<sup>49</sup> 987c y ss. Incluso si la obra es apócrifa (personalmente la considero auténtica) expone una postura platónica. También aquí el autor alterna «*téchne*» y «*epistème*» sin distinguir entre ambas, de modo que no es posible decir a qué nombre se refieren los adjetivos en *-iké*. Cfr. también *Leyes*, 819-20, donde de la ignorancia de lo conmensurable e incommensurable se dice que «no es cosa humana, sino propia más bien de bestias porcinas», y con relación a la cual el Extranjero se confiesa «avergonzado no sólo por mí, sino en nombre de todos los griegos» (819d). Sin embargo, conviene observar que el problema más grave, en opinión del Extranjero, es que las gentes consideran conmensurables cosas que *no* lo son en realidad. Esto, junto con el hecho de que el personaje se reconoce avergonzado por sí mismo, tal vez refleja una crítica posterior de la ciencia única de la medida, coincidente con los cambios experimentados por el pensamiento de Platón que estudiaremos en el cap. 7. Véase Nussbaum, «Plato on commensurability and desire», *PASS*, 58 (1984), págs. 55-80.

La idea de que la deliberación es o puede convertirse en un tipo de cálculo tampoco resultaba extraña para la mentalidad común de la época. Para el griego era tan corriente como para nosotros hablar de ponderar un curso de acción o de calcular posibilidades. Hasta los dioses homéricos, a la hora de tomar una decisión, colocaban las distintas opciones en una balanza, juzgando entre ellas con un criterio único. Creonte habla de conmensurabilidad (387, cfr. n. 54), y Aristófanes resuelve el concurso poético de las *Ranas* con una parodia de esta imagen popular de la deliberación práctica. Cuando pretende definir sus preferencias entre los dos poetas trágicos y devolver a uno de ellos la vida, Dionisos coloca en la balanza los versos que han compuesto (o, más bien, las cosas a que se refieren), pensando sus distintos temas y estilos con una sola medida. Esquilo alude a carros de guerra, cadáveres y muerte; Eurípides habla de naves ligeras, de discursos, de persuasión. Con un peso mayor, Esquilo vence en el concurso. El resultado es ridículo. Y, sin embargo, no deja de ser una prolongación natural de una idea de racionalidad profundamente enraizada en la mentalidad griega; el héroe cómico, en representación del hombre corriente, procura ponerla en práctica. Es natural suponer que, para mejorar la deliberación práctica y hacerla más segura y científica, el cambio debe seguir esta dirección. (Aristófanes muestra tanto la potencia de la metáfora como los riesgos de lo que representa.)

Una ciencia semejante ofrecería considerables ventajas. En primer lugar, cosas de distinta índole se tornarían conmensurables, pues las diferencias cualitativas inaprehensibles serían reducidas a diferencias cuantitativas. La ciencia presupone un acuerdo en cuanto a la balanza y las unidades de medida; una vez logrado éste, las cosas ocupan sus lugares correspondientes. Por otro lado, la conmensurabilidad supone un fin único y externo, lo que brinda mayor claridad y sencillez a los métodos de elección. En efecto, si en cada circunstancia medimos la cantidad de un valor único y la hacemos máxima, desaparece la incertidumbre sobre lo que debe entenderse como actividad buena. La decisión se simplifica; la cuestión de seleccionar el medio instrumental más eficaz para la maximización del valor sustituye al problema, mucho más espinoso, acerca de qué acciones son buenas en sí mismas. En fin, si la medida es lo bastante precisa como procedimiento público utilizable por cualquiera, nos ofrece el veredicto definitivo sobre qué alternativa instrumental conviene elegir entre las que se hallan a nuestra disposición.

La importancia de la medida para la eliminación del conflicto práctico se aprecia fácilmente. En lugar de optar por el abandono de un valor irreductible bajo la presión de las circunstancias, sólo se cede una cantidad menor de la misma cosa. Esto parece mucho menos grave. La conmensurabilidad puede contribuir también a resolver otros problemas. En efecto, si realmente vemos los distintos fines como cantidades diferentes de una misma cosa, es probable que varíen nuestros sentimientos hacia ellos. De este modo, se modificarán también nuestros apegos vulnerables y nuestras motivaciones surgidas de la perturbación pasional. Analizaremos esta posibilidad con más detalle un poco más adelante.

Un buen procedimiento para comenzar nuestro examen del proyecto socrático es reflexionar sobre su conclusión, en la que Sócrates procede a resumir lo que afirma haber demostrado:

¿No hemos visto que el poder de las apariencias nos extravía y sume en la confusión, de modo que, en nuestras acciones y decisiones en torno a lo grande y lo peque-

ño, estamos continuamente aceptando y rechazando las mismas cosas, cuando la *téchne* de la medida eliminaría el efecto de las apariencias y, mostrándonos lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena permaneciendo en la verdad, y así pondría a salvo nuestra existencia? Ante estas consideraciones, reconocerían los seres humanos que es la *téchne* de la medida la que nos salva, o acaso alguna otra?

La medida, reconoció<sup>50</sup> (356d-e).

Sócrates afirma habernos hecho ver nuestra profunda y urgente necesidad de una ciencia ética de la medida. Si reparamos en el coste que supone su falta y en los grandes beneficios que nos reportaría su posesión, estaremos de acuerdo en que no cabe aplazar su desarrollo. El cambio de Protágoras, quien tras defender la pluralidad de los valores termina asintiendo a las tesis de Sócrates, es prueba elocuente de esta afirmación. La discusión sobre si nuestros valores son de hecho conmensurables o no según una única escala de medida deja paso a nuevos argumentos que llevan a la conclusión de que *deben* serlo. En todo el pasaje subyace implícitamente la idea, compartida por todos, de que no podemos vivir a merced del acontecer, y de que lo que más necesitamos es paz y serenidad. Si sólo el arte de la medida puede transportarnos de una a otra situación, ello es razón suficiente para que «nos volvamos» hacia dicha *téchne*, independientemente de cualesquiera consecuencias que pueda acarrear nuestra decisión. La medida aparece como la respuesta a una exigencia práctica y como el cumplimiento de un ideal precientífico común de racionalidad.

Superficialmente, el acuerdo en torno a la ciencia sigue a otro según el cual el placer es el fin. Ahora bien, esta última tesis se acepta sin apenas discusión; ni siquiera se aportan argumentos que la respalden. En mi opinión, que intentaré justificar seguidamente, sólo la conclusión final de Sócrates desvela el motivo profundo de esta manobra. Tradicionalmente se ha pensado que el *Protágoras* era una obra anómala tanto entre los diálogos de la primera época como entre los medios, aduciéndose que Sócrates parece suscribir la opinión de que el placer es el único bien o fin intrínseco<sup>51</sup>. En ningún otro lugar de la obra platónica defiende Sócrates un hedonismo unilateral comparable; por

<sup>50</sup> Más adelante, esta tesis se aplica explícitamente a la cuestión de la medición según el placer, la moneda común del valor ético.

<sup>51</sup> La bibliografía sobre este problema es muy abundante. En su mayoría, los estudios realizados hasta ahora intentan dar respuesta a algunas cuestiones sobre las relaciones existentes entre este diálogo y los anteriores, por una parte, y, por otra, entre todos ellos y las tesis del Sócrates histórico. Aquí no investigaremos en detalle estas discusiones; para nuestros propósitos, consideraré el *Protágoras* simplemente una obra de Platón que comparte problemas y preocupaciones con otros diálogos. Las interpretaciones del hedonismo del *Protágoras* que me parecen más convincentes son aquellas que lo consideran una postura defendida seriamente por el personaje de Sócrates, un elemento esencial tanto de la tesis que desarrolla en ese momento como de todo el debate sobre la unidad de las virtudes. Taylor, en *Plato: Protágoras*; Irwin, en *PMT*, demuestran claramente que el debate sobre la unidad de las virtudes no concluye sino en 356, con la propuesta de una ciencia de la medida; ambos comentan brillantemente los diversos aspectos del arte de la medida, subrayando las posibilidades que ofrece de una mayor precisión y objetividad. Cfr. también I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, especialmente I, páginas 232-45, donde el autor realiza una excelente síntesis de estos problemas, y R. Hackforth, «Hedonism in Plato's *Protágoras*», *CQ*, 22 (1928), págs. 39-42. Entre los investigadores que niegan que Sócrates defienda seriamente la premisa hedonista, algunos señalan que el hedonismo, en su forma habitual, no aparece realmente en el diálogo, mientras que otros califican de *ad hominem* la postura de Sócrates. Entre los primeros podemos citar a Vlastos, *Plato's Protágoras*, xi, ss., quien subraya la seriedad con que Sócrates sostiene la premisa, pero afirma que ésta no se corresponde con el hedonismo común; W. K. C. Guthrie,

añadidura, el *Glorgias* –un diálogo redactado casi al mismo tiempo– se dedica en parte a la refutación de la tesis hedonista<sup>52</sup>. Con todo, ninguno de los intentos de sucesivos autores por suprimir el hedonismo del *Protágoras* ha cosechado resultados satisfactorios. En mi opinión, el mejor modo de entender tanto la adopción de la premisa hedonista (esencial para la argumentación de Sócrates) como la vaguedad que rodea esta manobra, es considerando que el objetivo socrático se reduce, por el momento, a encontrar el tipo correcto de *téchne* práctica, a saber, aquella que consiga lo que no logran las artes de Protágoras. Nuestra salvación sólo puede producirse mediante algo que asimile la deliberación a las artes del peso y la medida; así pues, es necesaria una unidad de medida, un fin externo en el que todos podamos estar de acuerdo y que haga conmensurables todas las alternativas. El placer parece cumplir adecuadamente esta función; Sócrates lo propone por la ciencia que posibilita, no por virtudes intrínsecas como fin<sup>53</sup>.

Lo dicho puede apreciarse claramente cuando se contrasta la función que desempeña el hedonismo en nuestro diálogo con su papel en el pensamiento de finales del siglo IV. Eudoxo y Epicuro defienden el placer como fin o bien, para lo cual aducen el comportamiento de los animales y los niños. En el *Protágoras*, en cambio, no se encuentran trazas de este planteamiento, como tampoco en ningún otro texto del siglo V ni de principios del IV. Lo que sí ocupa un lugar preeminente, como observábamos en la *Antígona*, es la preocupación por hallar un criterio o medida que haga conmensurables los valores, sometiéndolos a control científico preciso<sup>54</sup>. Para poner

*Plato, Protagoras and Meno* (Londres, 1926), pág. 22, y A. E. Taylor, *Plato*, pág. 260. Entre los segundos destacaremos a J. P. Sullivan, «The hedonism in Plato's *Protagoras*», *Phronesis*, 6 (1967), págs. 10-28; D. J. Zeyl, «socrates and hedonism: *Protagoras* 315b-358d», *Phronesis*, 25 (1980), págs. 250-69, con una exhaustiva bibliografía. Véase también Gosling y Taylor, *The Greeks on Pleasure* (Oxford, 1982). La discusión está motivada en parte por la idea de que el hedonismo es una postura moral perversa. Así, Guthrie señala: «La doctrina... es coherente con la moralidad más elevada a que podría aspirar la mayoría de las personas... Difícilmente puede llamarse a esto hedonismo en cualquiera de sus sentidos aceptados.» Tal opinión adolece de una notable cortedad de miras, y no deja de ser sorprendente en una persona que ha crecido en una cultura tan influida por el utilitarismo.

<sup>52</sup> La compleja argumentación de Irwin en *PMT* lleva a su autor a considerar el *Protágoras* la culminación natural de toda la serie de los primeros diálogos, y el *Gorgias*, una transición a los diálogos medios. Aunque discrepo tanto de la equivalencia que establece entre *téchne* y el término inglés «craft» como de determinados aspectos de su interpretación de otros diálogos, puedo estar de acuerdo con él en que el *Protágoras* es un resultado lógico del omnipresente interés platónico por la deliberación y el conocimiento. Hay que considerar demasiado extrema la postura de Vlastos cuando afirma que «el hedonismo no se corresponde con el talante ni con el método general de la ética socrática» (*Plato's Protagoras*, págs. xi-xii).

<sup>53</sup> Así, mi opinión se asemeja a la de Crombie en *An Examination* y a la de Hackforth en «Hedonism», quienes entienden que Platón está «poniendo a prueba» el hedonismo en el marco de su interés por el conocimiento práctico. En «Socrates and hedonism», Zeyl, a pesar de suscribir una interpretación «anti-hedonista» y afirmar que la elección del placer como fin es *ad hominem*, se aproximaría a mi tesis cuando señala que, para extraer sus conclusiones, Sócrates no necesita el hedonismo como tal, sino alguna premisa que garantice la unicidad y la conmensurabilidad (pág. 260).

<sup>54</sup> Creonte hablaba de conmensurabilidad (387), pero sin ofrecer una descripción cuantitativa precisa del fin: cfr. cap. 3. Cfr. también el *Filoctetes* de Sófocles, donde la demanda de una *téchne* práctica por parte del coro lleva a éste finalmente a simpatizar con el enfoque consecuencialista de Odiseo, quien juzga una acción correcta en la medida en que contribuye a un bien final único (véase el cap. 3 y Nussbaum, «Consequences»). En la obra de Sófocles, ésta sería una visión progresista y moderna y se relacionaría con el ingenio de Odiseo. Por añadidura, se pone en cuestión una concepción tradicional que se asemeja a la de Protágoras en la importancia que otorga a la acción (valiosa en sí misma) y a la pluralidad de bienes intrínsecos. El *Filoctetes* testimonia el interés contemporáneo por una ciencia ética revisionista; el conservadurismo de Neoptólemo, como aquí el de Protágoras, se considera retrógrado.

en marcha una ciencia de la medida necesitamos, pues, un fin unitario (que difiera sólo cuantitativamente), especificable con anterioridad a la *téchne* (externo) y presente en todo lo valorable, de manera que pueda afirmarse con verosimilitud que constituye la fuente de valor de las cosas. En las *Nubes*, Aristófanes vio que el peso posee unicidad, exterioridad y omnipresencia; sin embargo, carece de atractivo dentro de la esfera ética. En cambio, el placer resulta atrayente como fin moral. Es una de las pocas cosas que valoramos y que se halla presente en casi todo; incluso cabe pensar que la totalidad de los valores es reductible al placer. Por todo esto, el placer ha sido tradicionalmente el aspirante más cualificado para cumplir la función de única vara de medida del valor.

En el *Protágoras* existen razones textuales para pensar que el placer desempeña precisamente la función que venimos comentando. En primer lugar, como se expone al comienzo del discurso de Protágoras, el tema general del diálogo es la *téchne* de la buena deliberación. Antes de la introducción de la tesis hedonista, se ha tratado nuestra necesidad de dicha *téchne* y los diversos problemas que pueblan el camino hacia su consecución. En segundo lugar, las proliferas discusiones sobre la unidad de las virtudes muestran el gran interés de Sócrates en demostrar la existencia de un solo criterio de elección cualitativamente homogéneo. En la pluralidad y aparente incommensurabilidad de las virtudes, Sócrates encuentra una dificultad que socaba la (supuesta) *téchne* de Protágoras, dificultad que impide solucionar determinados problemas acuciantes. Sólo la introducción de la ciencia de la medida, que exige el supuesto hedonista y se realiza a través de él, nos muestra cómo concebir la unidad que resolverá nuestros problemas. Es más, en el curso del diálogo, la reflexión socrática sobre la noción del conocimiento práctico científico y la negación tanto del conflicto como de la *akrasía* preceden a la aparición del hedonismo: al comentar el poema de Simónides, que puede muy bien interpretarse como una reflexión acerca de las situaciones que hemos denominado de conflicto práctico (ciertamente, se relaciona con un caso en el que las circunstancias fuerzan a una persona de bien a cometer un acto vergonzoso en contra de su voluntad), Sócrates afirma que «la única mala acción es carecer de conocimiento (*epistéme*)» (345b) y que «todo hombre que comete acciones vergonzosas lo hace involuntariamente (*akóntos*)» (345d-e). Pero resulta que el único argumento que le conduce a esta conclusión exige la premisa hedonista (u otra similar).

Por último, es posible recabar en apoyo de nuestra tesis un aspecto del diálogo que ha planteado dificultades a todos los investigadores: la falta de un examen pormenorizado de la naturaleza del placer y de su admisibilidad como criterio de elección. Varios problemas que inquietaron a Platón en su trayectoria intelectual —no sólo en el tardío *Filebo*, sino también en el *Gorgias*— como la pluralidad de los placeres o la resistencia de los sentimientos subjetivos a la medición precisa, ni siquiera se mencionan en el *Protágoras*. Cuando Platón entre a considerar en detalle estas difíciles cuestiones, concluirá que el hedonismo, como teoría del bien, adolece de graves defectos. Por consiguiente, numerosos autores han considerado el hedonismo del *Protágoras* un mero supuesto *ad hominem* contra el sofista, o bien como una opinión de «la multitud» que Sócrates no suscribe seriamente. Sin embargo, ninguna de estas interpretaciones explica la función del hedonismo en la argumentación socrática. En primer lugar, solamente con ayuda del supuesto hedonista puede Sócrates alcanzar legítimamente sus conclu-

siones<sup>55</sup>. Por otra parte, cuesta considerar el supuesto como *ad hominem*: Protágoras, defensor de la pluralidad de fines, se muestra inicialmente reacio a aceptar la tesis de Sócrates. En cuanto a la concepción que la multitud tiene de la *akrasía*, no se menciona hasta bastante después de que los interlocutores hayan llegado a un acuerdo sobre el hedonismo. Cuando se introduce este último, la concepción común, que considera «malas a algunas cosas agradables y buenas a algunas cosas dolorosas» se *contrapone* a la de Sócrates: «Digo: en la medida en que las cosas son agradables, ¿no son en el mismo grado buenas, dejando al margen sus otras consecuencias?» (351c)<sup>56</sup>. En el resumen de la argumentación, el hedonismo figura de nuevo como una concepción del propio Sócrates relacionada con su proyecto de salvación de la vida: «Puesto que hemos visto que la salvaguarda de la vida depende de una correcta elección del placer y el dolor, del mayor y el menor...» (357a). Ninguno de los presentes pone en duda que ésta sea la postura de Sócrates. Conforme el diálogo se aproxima a su final, Sócrates manifiesta explícitamente su identificación con la figura de Prometeo, afirmando que la tomará como ejemplo para toda su vida (361d). Ahora bien, sólo la ciencia, basada en el placer, le autorizaría a ello<sup>57</sup>.

La situación a que nos conduce todo lo anterior resulta bastante peculiar; por una parte, no podemos dejar de considerar la visión hedonista como parte del personaje de Sócrates sin falsear el texto; por otra, no se entiende con facilidad por qué una tesis tan controvertida y aparentemente ajena al pensamiento de Platón, tesis que no ha sido defendida y ni siquiera examinada, desempeña una función tan crucial en un razonamiento que afecta a conclusiones fundamentales y muy conocidas del pensamiento platónico. Sin embargo, vislumbramos una posible solución: el interés prioritario de Sócrates es el establecimiento de una ciencia de la medida aplicada a la deliberación. Sábedor de cuál es el tipo genérico de fin que se precisa para desarrollarla, Sócrates, prueba de momento con el placer. Al término del diálogo, concede que el contenido de este valor no ha sido aún especificado: «Qué *téchne* y cuál *epistéme* sea, lo examinaremos más tarde. Pero esto basta para mostrar que es *epistéme*» (357b-c). Si nos parece insólito que Sócrates se sienta tan confiado en lo relativo a la forma científica antes de establecer la existencia de un fin unitario y universal, tal vez debamos pensar que acaso no esté tan interesado en nuestras intuiciones actuales acerca de los fines, cuanto en otorgarnos un don que salvará nuestras vidas. Zeus no necesitó esperar a que la justicia fuese una preocupación humana fundamental para hacer de la aspiración a la justicia una de las claves de su *téchne* salvadora.

Llegados a este punto, interrumpiremos momentáneamente el curso de nuestra exposición para señalar que la tendencia al hedonismo y el utilitarismo característi-

<sup>55</sup> En *Plato's Protagoras*, Vlastos añade una importante consideración metodológica; no es habitual en Sócrates establecer una conclusión importante mediante una premisa que considera poco fiable (pág. xi, n. 50).

<sup>56</sup> La cláusula inicial podría también traducirse por «lo que quiero decir es», aunque encuentro esta traducción menos verosímil, en especial cuando la frase se repite en 351e1-2. El «digo» no zanja la cuestión por sí mismo; sin embargo, el *egó* de c4 es muy enfático, y pienso que su presencia puede refutar la interpretación *ad hominem*.

<sup>57</sup> Cfr. también 360a. Zeyl, en «Socrates and hedonism», defiende su interpretación *ad hominem* observando que cabe considerar que Sócrates mantiene esta modalidad argumentativa hasta el final de la obra. No obstante, dado que ello supondría atribuir a Sócrates afirmaciones insinceras sobre asuntos importantes, entiendo que plantea más problemas interpretativos de los que resuelve (cfr. n. 55 *supra*).

ca de la filosofía moral del siglo XIX responde a una motivación muy similar. En las obras de Bentham y Sidgwick<sup>58</sup>, el desagrado ante la pluralidad e incommensurabilidad de los valores del sentido común motiva la selección de un fin del cual se admite, no obstante, que no es bien supremo según la mentalidad ordinaria. Los argumentos con que Bentham pretende demostrar que sólo una ciencia de la medida de este tipo eliminaría la contingencia de la vida social contienen profundas afinidades platónicas y merecen ser estudiados por todo investigador de este diálogo y, en general, del pensamiento griego sobre la *téchne* ética. Por su parte, el análisis que elabora Sidgwick sobre las razones para ir hacia un utilitarismo estructurado desde un criterio único, más allá del sentido común, resulta también de gran interés para nosotros, ya que revela que la motivación central del hedonismo radica en la necesidad de alcanzar la commensurabilidad con vistas a afrontar los espinosos problemas de la deliberación práctica. Sidgwick reconoce que el sentido común no considera la felicidad y el placer como el único fin de nuestras decisiones<sup>59</sup>. Sin embargo:

Si esta concepción es rechazada, queda por ver si podemos articular otra explicación coherente del bien último. Si no debemos sistematizar las actividades humanas adoptando la felicidad universal como el fin común a todas ellas, ¿sobre qué otros principios podremos realizar dicha tarea? Conviene observar que estos principios deben, no sólo permitirnos comparar entre sí los valores de los diferentes fines no hedonistas que hemos considerado, sino también ofrecer un criterio común para comparar estos valores con el de la felicidad...<sup>60</sup>.

Y prosigue diciendo que es nuestra «necesidad práctica de determinar si debemos buscar la Verdad en lugar de la Belleza», este valor en vez de aquel otro, lo que nos conduce al hedonismo, a pesar de su problemática relación con el sentido común. Si se objeta que no es admisible distanciarse tanto de nuestra intuición, cabe replicar que es esto precisamente lo que ocurre cuando nace una ciencia:

Pero debemos tener en cuenta que el utilitarismo no le concierne probar la total coincidencia de los resultados de los métodos utilitarista e intuitivo. En realidad, si pudiese probar tanto, su éxito resultaría casi fatal para sus propias tesis prácticas, pues la adopción del principio utilitarista se convertiría en un asunto completamente indiferente. A los utilitaristas les corresponde mostrar una transición natural desde la moralidad del sentido común al utilitarismo, transición semejante en cierto modo a la que se produce en determinados ámbitos prácticos desde el instinto adiestrado y las reglas empíricas al método técnico que incorpora y aplica las conclusiones de la ciencia; de esta manera, el Utilitarismo podrá presentarse como la forma científicamente

<sup>58</sup> Sobre la preocupación de Bentham por la eliminación de la contingencia, y sobre las relaciones entre aquella y su obsesión por el número y la medida, véase C. Bahmueller, *The National Charity Company* (California, 1981), con numerosas y fascinantes citas de los MSS inéditos. Para un estudio de las concepciones de Sidgwick sobre la relación entre la moral utilitarista y el sentido común, véase J. B. Schneewind, *Sidgwick and Victorian Morality* (Oxford, 1977).

<sup>59</sup> *Methods of Ethics*, 7.ª edición (Londres, 1907). Sidgwick escribe que la derivación de un enfoque utilitarista del bien último a partir del sentido común «nunca podrá ser irrefutable, ya que... algunas personas cultivadas estiman que el conocimiento, el arte, etc. –por no hablar de la Virtud–, son fines con independencia del placer que se obtenga de ellos». Cfr. también el apartado «Hedonism as a method of choice», de J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts, 1971, págs. 554-60).

<sup>60</sup> Sidgwick, *op. cit.*, pág. 406; cfr. págs. 478-9.



completa y sistemáticamente reflexiva de esa regulación de la conducta, la cual, en todo el curso de la historia humana, ha seguido sustancialmente la misma dirección<sup>61</sup>.

Pienso que, en el *Protágoras*, la presencia del hedonismo responde a motivos semejantes y que las relaciones entre la ciencia y las opiniones ordinarias se conciben también de forma similar. La ciencia ética forma un continuo con la opinión común, en el sentido de que cumple un ideal de racionalidad enmarcado en esta última: así, entre una y otra se verifica una «transición natural». Para realizar el tránsito, es obvio que la elección del fin en la ciencia debe tener *alguna* continuidad con las nociones del sentido común; ello explica que, mientras que Aristófanes cae en el absurdo, el hedonismo resulta verosímil. No obstante, si lo que perseguimos merece ser llamado ciencia, y no «un asunto completamente indiferente», debe sobrepasar la esfera de las opiniones ordinarias. Quejarse de esto sería tan retrógrado como lamentarse de que un médico hipocrático no administre los mismos viejos remedios que utilizaban nuestras abuelas.

Abordaremos ahora la argumentación con que Sócrates pretende mostrar que el fenómeno denominado comúnmente *akrasía* no tiene lugar tal como suele pensarse; por el contrario, Sócrates afirma que el conocimiento científico del bien general es suficiente para realizar la elección correcta. Mucho se ha escrito sobre este argumento, y parece que su estructura ha sido bien comprendida en general<sup>62</sup>. Está dividido en tres etapas: la primera es una descripción del problema; en la segunda, se defiende que éste no se plantea en realidad; por último, se ofrece un diagnóstico alternativo del error práctico. El problema es muy conocido. *A* puede hacer *x* o *y*<sup>63</sup>. *A* sabe que *x* es mejor (en general), pero elige *y* porque está subyugado por el placer. (La primera formulación del problema incluye también el dolor, el amor y el temor, pero Sócrates, a la luz del consenso previo en torno al hedonismo, se limitará, con toda justificación, a hablar de cantidades de placer; este es un punto importante.) Por tanto, el conocimiento es «arrastrado como un esclavo».

Desde el principio, Protágoras y Sócrates coinciden explícitamente en dos premisas:

*H*: el placer es idéntico al bien.

*H*<sub>1</sub>: *A* cree que el placer es idéntico al bien.

<sup>61</sup> Rawls, *op. cit.*, pág. 425. La interpretación que hace Crombie del *Protágoras* en *An Examination* es similar: la tesis de Sócrates «supone que las categorías morales son provisionales y están poco elaboradas, y que deberíamos sustituirlas por juicios sobre el placer relativo». En «Socrates and hedonism», Zeyl aporta valiosas observaciones para explicar el modo en que el hedonismo de Sócrates es una prolongación natural de la postura de su interlocutor.

<sup>62</sup> Véase especialmente Irwin, *PMT*, cap. 4, del que me reconozco deudora; véanse también Zeyl, *op. cit.*, y C. C. W. Taylor, *Plato: Protagoras*. Una interpretación algo distinta aparece en G. Santas, «Plato's Protagoras and explanations of weakness», *PR*, 75 (1966), págs. 3-33, reimpresso en Vlastos, *Socrates*.

<sup>63</sup> Esta condición se menciona en 352d7. D. Davidson afirma que, estrictamente hablando, sólo se necesitaría afirmar que el agente  *cree*  poder seguir ambos cursos de acción («How is weakness of will possible?», en J. Feinberg, comp., *Moral Concepts*, Oxford, 1969, págs. 93-113). Sin embargo, ello parece insuficiente para descartar los casos de compulsión psicológica, que Platón puede tener en mente también. Un interesante estudio sobre las dificultades de Platón para distinguir entre *akrasía* y compulsión es el de G. Watson, «Skepticism about weakness of will», *PR*, 86 (1977), págs. 316-39.

En la crucial segunda fase del argumento, Sócrates utiliza estas premisas, sustituyendo «placentero» por «bueno», para reducir al absurdo la descripción: *A* sabe que *x* es mejor que *y*; *A* escoge *y*, porque está subyugado por (el deseo de) el bien de *y*. «¡Vaya un absurdo!», comenta Sócrates, «que una persona actúe mal a sabiendas de que su acción es mala (es decir, inferior), y de que no debería realizarla, porque está subyugado por el bien!».

A primera vista, no se aprecia fácilmente dónde está el absurdo; en cierto sentido, ¿no es esto justamente lo que sucede? El otro bien ejerce una particular atracción que nos hace olvidar nuestro compromiso con el bien superior en general. Todo empieza a aclararse cuando el mismo Sócrates explica lo que entiende por «subyugar». ¿Es el bien de *y*, interroga Sócrates, equivalente al mal que acarrea la pérdida de *x*? No, pues ello contradiría la descripción, según la cual existe *más* bien en *x* que en *y*, circunstancia esta que, además, es conocida por el agente. Pero si *y* ofrece realmente una *cantidad* del bien que no *iguala* a la del bien de *x*, entonces *A* está optando por un conjunto menor de placeres y renunciando a otro conjunto mayor. Es, pues, absurdo que *A*, con pleno conocimiento, ceda la suma mayor por estar subyugado por la cantidad menor. Sería como decir que si a *A* puede elegir entre 50 dólares y 200 dólares se quedará con los 50, aun sabiendo que 200 es una cantidad mayor, porque está subyugado por la cantidad de los 50 dólares. Sin duda, esto parece absurdo<sup>64</sup>. En resumen, las nociones de *cantidad* y de homogeneidad cuantitativa parecen desempeñar alguna función en esta reducción al absurdo. Dentro de poco veremos cuán decisiva es esta función.

¿Cómo es posible que alguien incurra en semejante error? Sócrates sólo puede explicarlo como el resultado de un juicio equivocado sobre cantidades. Análogamente a como, a veces, unas condiciones físicas adversas pueden generar opiniones falsas sobre el tamaño y, por ejemplo, los objetos parecen mayores o más altos cuanto más cercanos, así también los placeres más inminentes pueden antojársenos de mayor magnitud por causa de su proximidad. La cercanía del placer presente genera una falsa opinión sobre la magnitud que desplaza los conocimientos del agente sobre las magnitudes reales. Así pues, cabe afirmar que tanto en el caso del placer como en el del tamaño bastaría una ciencia de la medida para poner fin a nuestros errores.

Es preciso considerar ahora las premisas que emplea Sócrates en la segunda parte de su argumento. En efecto, los supuestos hedonistas implícitos que ha utilizado no bastan para alcanzar la conclusión que pretende. Sócrates hace un uso tácito de dos supuestos nuevos:

*M*: Siempre que *A* escoge entre *x* e *y*, efectúa sus ponderaciones y mediciones según un único criterio cuantitativo de valor.

*C*: *A* prefiere *x* a *y* si y sólo si cree que *x* es más valioso que *y*<sup>65</sup>.

*M* nos da el uso de un criterio cuantitativo en cada caso particular. *H*, la unicidad del criterio en todos los casos. *C* nos proporciona una conexión fiable entre las creencias resultado de la ponderación y las elecciones efectivas del agente. Tomados

<sup>64</sup> Cfr. también Zeyl, «Socrates and hedonism», pág. 260.

<sup>65</sup> Cfr. 358d, donde se formula este principio. Mi interpretación se debe a Irwin, *PMT*.

conjuntamente, conducen a la conclusión buscada por Sócrates: Si la elección de *A* no es el resultado de una correcta ponderación, y si no se ha realizado bajo coacción exterior (circunstancia descartada en la descripción del caso), entonces se debe a una ponderación errónea, ya que esta es la única razón por la que alguien que podría tener más decide contentarse con una cantidad menor de la misma cosa.

Cada una de estas premisas puede ser considerada una explicación verosímil de procesos deliberativos que tienen lugar en *algunas* ocasiones. Sin embargo, si aceptamos como humanamente real la descripción inicial del caso, debemos ponerlas en duda. En efecto, tomadas conjuntamente, nos obligan a negar la existencia de un problema cuya presencia es innegable según nuestro modo común de ver las cosas. Se suponía que con la *akrasia* se produce el fracaso de la racionalidad deliberativa ordinaria. Pero lo que hace Sócrates no es tanto probar que dicho fracaso nunca pueda producirse, cuanto clarificar la relación entre una determinada representación de la racionalidad deliberativa y el problema de la *akrasia*. Si creemos en un fin o bien único, que varía sólo en cantidad, si deliberamos siempre ponderando o midiendo (cuantitativamente), y si elegimos en todos los casos de acuerdo con nuestras opiniones sobre la mayor cantidad general de bien, entonces no se presenta la *akrasia*. Sentimos, pues, la tentación de decir: en la medida en que la racionalidad funciona no se produce su fracaso. No necesitábamos el genio de Sócrates para enterarnos de *esto*.

Llegados a este punto, numerosos investigadores rechazan todo el argumento. Puesto que se constata que las premisas no son empíricamente aceptables como explicaciones de nuestra conducta en todos los casos (después de todo, lo que no contemplan es precisamente aquello que articulaba nuestra opinión ordinaria relativa a la *akrasia*), parece que Sócrates habría hecho mejor en observar la manera en que las personas piensan y actúan realmente. No obstante, la conclusión socrática nos hace sospechar que aquí se oculta algo más. Lo que Sócrates ha dicho, y Protágoras ha admitido, es que sólo una ciencia ética de la medida salvará nuestras vidas. Si aceptamos su diagnóstico de nuestros problemas y la urgencia de éstos, y estamos de acuerdo en que deseamos salvaguardar nuestra existencia, bien puede suceder que el argumento sea, por así decirlo, un reclamo publicitario de las premisas. El argumento no se basa en la admisibilidad de las premisas en el marco del sentido común. (Sócrates manifiesta su desdén por las confusas ideas del vulgo.) Lo que hace es mostrar una conexión entre aquéllas y la disolución de ciertos problemas. El agente que piense desde las referidas premisas no se sume en la confusión a la hora de elegir; para él no existe posibilidad de conflicto contingente entre inconmensurables *ni* tampoco, según se afirma, problema alguno de *akrasia*. Lo expuesto, incluidas las premisas, parece ser justamente la *téchne* socrática del razonamiento práctico, el arte salvador de la vida. La proposición más sorprendente que se deriva del argumento de Sócrates es que la aceptación de la unidad y la homogeneidad cualitativa de los valores modifica realmente las pasiones, suprimiendo los motivos de ciertos tipos de comportamiento irracional. La *akrasia* se torna absurda; deja de ser una tentación peligrosa, pues nunca tendrá lugar. Para aclarar este extremo, debemos retornar al discurso de Sócrates sobre las cantidades y profundizar en la vida y las concepciones de su agente hipotético.

Un caso de *akrasia* en la vida cotidiana podría ser el siguiente. Fedra sabe que si se come un pastel inmediatamente antes de salir a correr sufrirá calambres, y ello la

obligará a cubrir una distancia menor. Más tarde se enojará consigo misma y descubrirá que su salud es peor que si hubiera comido menos y corrido más. Por así decirlo, sabe que, considerando todos los factores, es mejor no comerse el pastel ahora y salir a correr enseguida. No obstante, tiene mucha hambre y el pastel recién hecho la atrae con irresistible fuerza desde el plato. Este atractivo es especial y distinto; no se asemeja al de un poco de ejercicio o una salud mejor. Es justamente el atractivo de un riquísimo pastel recién salido del horno. Y, subyugada por el deseo, Fedra se lo come.

Consideremos ahora este otro caso. Por alguna razón, el principio racional de Fedra es maximizar su nutrición a base de pasteles caseros. De pie en el centro de la habitación, ve una mesa en uno de cuyos lados descansa un plato con dos pasteles aún calientes. Al otro lado de la estancia, sobre una mesa similar, se distingue otro plato con un tercer pastel. Los tres son idénticos, se han horneado al mismo tiempo y tienen la misma temperatura. Puede coger uno de los platos, pero (por alguna razón) no ambos. Sabe que, en función de su principio racional, debería comerse los dos pasteles del primer plato. Sin embargo, subyugada por el deseo, toma el tercer pastel. Esta situación parece bastante peculiar en un sentido en que no lo era la anterior. Hay que entender que en *ningún* aspecto el plato con un pastel se diferencia del que contiene dos excepto en el número de pasteles. Entre éstos no existe diferencia cualitativa alguna. Tampoco la disposición de los pasteles en los platos o de los platos sobre la mesa produce un grado distinto de atracción estética. Ni siquiera el plato con un solo pastel está más próximo; ambos se hallan a la misma distancia. ¿Cómo no pensar que la decisión de Fedra es absurda, si realmente se guía por el principio racional que hemos formulado? Cuando intento comprender su acción, me encuentro imaginando que, después de todo, tiene que haber *alguna* característica que distinga al pastel elegido. Por ejemplo, parecía tan bonito, con esa pequeña mancha tostada en la parte superior; o sus ingredientes provenían de Nueva York, y los de los otros no; o Fedra recordaba haber comido pasteles con su amante en *esa* mesa, y no en la otra; o era matemática y consideraba que un pastel en el centro del plato forma una figura geométrica más agradable. O le resultaba curioso ver un pastel casero en un elegante plato Lenox (mientras que los otros estaban en un vulgar plato de cocina), lo que le hizo recordar las contradicciones de la existencia. Podríamos continuar así, pero, insisto, hay que excluir toda fuente de particularidad cualitativa de la descripción del caso. La homogeneidad cualitativa es absoluta: las alternativas difieren sólo cuantitativamente. Pienso que así llegamos al resultado que pretende Sócrates. Es absurdo. Jamás sucedería. Nunca surgiría el deseo motivador de la acción de Fedra; ninguna persona que perciba su decisión del modo descrito tomará una decisión semejante.

Profundizando lo bastante, nos damos cuenta de que Sócrates ha logrado mostrarnos la conexión existente entre nuestro problema de la *akrasía* y la manera en que de ordinario vemos las cosas: nuestra creencia en una pluralidad inconmensurable de valores. La *akrasía*, tal como la conocemos y la vivimos, parece depender de la opinión de que los bienes son especiales e inconmensurables; que este pastel, esta persona, esta actividad, aunque en un sentido no sean tan buenos en general como otros, poseen, sin embargo, un *tipo* especial de bondad que nos arrastra hacia ellos, bondad que perderíamos de seguir otra línea de conducta. Una cosa es ser infiel porque se desea apasionadamente a un amante a quien se ve como alguien especial y dis-

tinto. Pero supóngase que esta persona fuera un clon de nuestro amante actual, y que no se apreciase ningún rasgo cualitativo que diferenciase a ambos (ni siquiera la biografía, como sucedería con los amantes en la ciudad ideal); en tal caso, el asunto perdería en cierto modo su atractivo<sup>66</sup>.

Así pues, volviendo a las premisas, podemos decir que si aceptamos realmente H<sub>1</sub> y M, C se desprende como su consecuencia natural. C no es verdadera como descripción empírica del funcionamiento del deseo. No obstante, es verosímil cuando se refiere a los deseos de un agente que cree en el fondo de su alma en la homogeneidad cualitativa de todas sus opciones. (En efecto, el ejemplo que hemos propuesto sólo es un comienzo superficial; lo que en definitiva tendríamos que imaginar es a Fedra contemplando todas sus elecciones de esta forma, y reconociendo en todas ellas sólo una y la misma medida del valor. No existe ninguna heterogeneidad, en ningún caso.) El diálogo nos enseña que el reconocimiento de la heterogeneidad es condición necesaria para el desarrollo de motivaciones irracionales. En su ausencia, ese desarrollo no se produciría o, en todo caso, las motivaciones terminarían agotándose.

En resumen, bajo la apariencia de una descripción empírica, Sócrates nos ofrece una propuesta radical para la transformación de nuestras vidas. Como los dones aludidos por Protágoras, esta nueva ciencia de la medida penetrará en la naturaleza y los apegos del ser que la adopte y los reconfigurará. No es sorprendente, pues, que apenas se considere la aceptabilidad intuitiva del fin propuesto en ella: en efecto, dicho fin puede no ser susceptible de recibir una valoración adecuada desde el punto de vista del sentido común, según el cual las cosas parecen plurales e incommensurables. Sin embargo, este punto de vista está enfermo. Aspiramos a la perspectiva de la ciencia y somos conscientes de su necesidad.

Ahora se comprende por qué el amor y el temor se desvanecen cuando se introducen las premisas; si aceptamos estas últimas, el amor y el temor, tal como los conocemos, quedan excluidos. He aquí otra ventaja de la ciencia: reestructura nuestros apegos, haciéndolos mucho menos frágiles, incluso considerados aisladamente. Amar al bello e irremplazable Alcibíades es peligroso. Pero si una medida de H se pierde en favor de otro amante, no será difícil adquirir otra medida similar. La commensurabilidad plena ofrece un suministro fácilmente renovable de cosas similares (cfr. cap. 6). Para eliminar la posibilidad del conflicto contingente y de la *akrastia*, la ciencia suprime o niega la separación y la unicidad cualitativa que constituyen también una de las principales fuentes de la exposición a la fortuna. El cálculo y la medida son incluso más versátiles de lo que habíamos imaginado<sup>67</sup> (cfr. también cap. 5, epígrafe V, y cap. 6, págs. 252, 269-270, 200-1).

<sup>66</sup> Para un tratamiento más pormenorizado de este problema, véase Nussbaum, «Plato on commensurability and desire», *PASS*, 58 (1984). D. Wiggins observa una relación similar entre la incommensurabilidad y la debilidad en «Weakness of will, commensurability and the objects of deliberation and desire», en *PAS*, 79 (1978-9), págs. 251-77, reimpresso en Rorty, *Essays*, págs. 241-65. Leí dicho artículo en 1975, antes de comenzar el manuscrito de este capítulo, y descubrí su relación con mi tesis en 1982, cuando trabajaba en la última revisión. Por tanto, mi primera impresión de haber descubierto este punto por mí misma probablemente no responde a la realidad.

<sup>67</sup> Para un estudio más pormenorizado de estas relaciones, véanse los capítulos 5, 6 y 11.

El *Protágoras* es más profundo que cualquier obra utilitarista o hedonista que se presente como una simple descripción de creencias y prácticas ordinarias. Este planteamiento es inmediatamente vulnerable a la objeción del sentido común. Sócrates (como Sidgwick) nos muestra aquello que motiva el sobrepasamiento del universo de lo ordinario. La objeción del sentido común no afecta a la argumentación socrática, al menos en la forma en que la hemos expuesto aquí. ¿Cómo, entonces, valorar dicha argumentación?

El mito de Protágoras sugería que un buen método para comprender la contribución de un nuevo arte salvador es imaginar la existencia de sus destinatarios antes y después de recibir el don. Este experimento mental nos obliga a preguntarnos quiénes eran las criaturas cuando necesitaban el arte en cuestión, y si permanecen idénticas una vez salvadas sus vidas. Así, será más fácil ver qué tipo de vida, y la vida de quiénes, salvará la nueva terapéutica. Puesto que Sócrates ha elegido como tema la salvación de la vida, podemos suponer que nos invita a imaginar una conclusión socrática para el relato de Protágoras, conclusión que concretará el vago final que bosquejábamos al inicio del capítulo. Intentaremos responder a esa invitación, aunque, en rigor, una respuesta adecuada sería más completa y más próxima al modelo narrativo que el breve resumen que elaboramos a continuación.

En el interior de sus ciudades, los humanos seguían viviendo en la confusión. A pesar de los dones otorgados por Zeus, no dominaban con precisión sus elecciones ni sus comportamientos. Cuando discrepaban sobre cantidades, pesos o dimensiones, podían recurrir a las artes del cálculo, la ponderación o la medida para resolver sus disputas. Pero cuando la discusión atañía a la justicia, la nobleza o el bien, carecían de un arte para arbitrar sus diferencias. Se encolerizaban, se insultaban y se infligían daño unos a otros. Incluso cuando podían estar de acuerdo, la primitiva confusión de su sistema de valores provocaba a menudo graves conflictos: la piedad parecía dictar un curso de acción, y el amor o el valor otro distinto. Estas infortunadas criaturas vivían en un profundo desgarró; se quejaban y lloraban, diciendo cosas como éstas: «¿Qué alternativa está libre de mal?»; y, lacerados por el arrepentimiento, se lamentaban: «Del corazón gotea, en vez del sueño, un recuerdo de dolor.» No poseían un arte para aliviar su dolor. Peor aún, incluso cuando sus opiniones les indicaban la acción correcta, había ocasiones en que, sumidos en el desorden y privados del necesario arte, eran arrastrados por el engañoso aliciente de bienes más próximos, objeto de sus pasiones. En medio de su confusión, decían estar «subyugados» por el placer, el miedo o el amor. De esta forma, amedrentados y confusos, desgarrados por el arrepentimiento y llenos de incertidumbre, vagaban por las ciudades sin comprender sus acciones pasadas e incapaces de asegurarse un futuro. Llegaron incluso a inventar una forma artística, que llamaron tragedia, mediante la cual meditaban sobre su dolor. De las antiguas obras trágicas se desprende que, para aquellos seres, no merecía vivirse una vida semejante. «Lo mejor sería no haber nacido», afirmó su más eminente poeta y maestro, Sófocles, tras examinar todas estas dificultades.

Entonces Apolo, deidad de la luz solar y del orden racional, del cálculo y de los contornos precisos de las cosas, el dios adorado por Pitágoras, se compadeció de su situación. No quería que pereciese la raza humana y decidió otorgar a aquellos seres un arte capaz de salvarlos. Por medio de su hábil mensajero Sócrates, les reveló su maravilloso don: el arte o la ciencia de la medición deliberativa, junto con el único

bien o fin métrico, que es el placer. Con este arte podrían, en cada circunstancia, calcular con exactitud la cantidad de placer que brindaría a la larga cada opción, y así ponderarla frente a las demás posibilidades. Los poseedores de dicho arte podrían dedicarse a maximizar el disfrute del placer en toda la ciudad.

Con el arte salvador, se produjo una prodigiosa transformación en la vida de estas criaturas, antes tan indefensas. Lo que parecía un abigarrado conjunto de valores incommensurables, se manifestó como un solo valor. La importancia del nuevo orden para las formas de vida de aquellos seres fue inmensa. Era como si la claridad de la luz solar de Apolo hubiese disipado todos sus problemas. Incluso la faz del mundo natural empezó a parecer distinta: más abierta, más llana, nítidamente delimitada, ya no una fuente de incommensurables amenazadores. También la ciudad se revistió de un nuevo orden y una nueva belleza. Anteriormente, los ciudadanos disputaban y reñían; ahora sólo tenían que poner en práctica los métodos públicamente establecidos del cálculo del placer para obtener una respuesta, sobre la que se alcanzaba fácilmente el consenso general. Identificada y clasificada toda circunstancia que podía influir en la situación de un individuo, nada quedaba al azar, el capricho o el arbitrio de cada cual. Todo era examinado y determinados su número, peso y medida. En el pasado, pensadores anticuados como Protágoras afirmaban que la justicia era un fin en sí misma; aun cuando entrara en conflicto con otro fin, no se negaban ni se desentendían las obligaciones derivadas de ella. Ahora, estos seres se daban cuenta de que la virtud es una: la justicia, el valor y la piedad no son sino funciones del placer, y toda acción virtuosa contribuye a la maximización de este último. Se educaba a los niños siguiendo un método científico que desarrollaba su capacidad interior de ver las cosas con una única medida; castigando el conocimiento de los incommensurables, los maestros de la ciudad enderezado el conocimiento de los incommensurables, los maestros de la ciudad enderezaban los jóvenes árboles, guiándolos hacia la racionalidad adulta. A medida que crecían, los niños aprendían a ver que los «individuos» que les rodeaban, padres y maestros, eran todos fuentes valiosas y centros de placer, perfectamente comparables entre sí<sup>68</sup>. No les parecían almas separadas, origen de su propio movimiento, sino partes de un solo sistema; no cualitativamente especiales, sino indistinguibles. Los placeres obtenidos de otros seres y los que ellos les brindan son cantidades de placer: precisamente aquí radica el valor de las personas, en el placer que aportan a la suma total de placer de la ciudad. Si alguna vez los ciudadanos leían las antiguas tragedias, obras de una raza desaparecida, les parecían insólitas las formas de vida descritas en ellas. He aquí un personaje, Hemón, inflamado por lo que llama pasión amorosa, que se suicida porque ha muerto Antígona, la mujer a la que ama. Esto es incomprensible. ¿Por qué no piensa que ella es reemplazable por cualquier otro objeto del mundo? ¿Cómo no entiende que existen otras fuentes de placer, comparables y cualitativamente indistinguibles, a las que puede, a su vez, devolver un placer semejante y aumentar así la suma de placer de la ciudad? En la obra, Creonte es el único personaje en que pueden reconocerse, pues, refiriéndose al amor de este joven irracional, dice: «Existen otros surcos para su arado.»

<sup>68</sup> Los niños aprenderían más fácilmente estas cosas si fueran criados, como los hijos de la Ciudad Ideal, no por sus padres, sino por funcionarios públicos (intercambiables) y, además, viven en una sociedad que decretara el comunismo de la propiedad y rechazara la exclusividad de las relaciones sexuales. Platón entiende –y está en lo cierto– que transformaciones psicológicas tan profundas no pueden verificarse con el único medio de la enseñanza; exigen una completa reestructuración de la experiencia humana. Véase Nussbaum, «Plato on commensurability», para un comentario más detallado sobre estas cuestiones. Aquí paso por alto la posibilidad, que considero en el artículo citado, de que una creencia plena en la commensurabilidad privaría a la persona de la base lógico-metafísica necesaria para individualizar los objetos.

Y a la luz de este cambio de sus opiniones y, consiguientemente, de sus pasiones, obtuvieron un nuevo y mayor beneficio. El profundo y anticuado problema denominado *akrasía* dejó de serlo para estas gentes, porque en ausencia de valores inconmensurables y sin reconocer el carácter único de las personas, las pasiones que en mayor medida lo provocaban –el amor, el odio, la cólera, el miedo– ya no tenían la misma naturaleza ni la misma fuerza. Cuando todo se contempla en la perspectiva de un solo valor, es mucho más fácil dominar el deseo de un individuo por una cantidad menor de la misma cosa.

Así, gracias a la ciencia, estas criaturas salvaron su existencia placentera. Y si algún ciudadano se muestra incapaz de realizar el acto de la medida, si insiste en inventar fuentes separadas de valor u objetos únicos de sentimiento, si manifiesta otros deseos que el deseo racional del bien único, deberá ser desterrado y abandonado a la muerte como una plaga para la ciudad. Todos los años, con la llegada de la primavera, los ciudadanos celebran una fiesta en los días en que antiguamente se honraba a Dionisos, cuando se representaban las tragedias. Es conocida como la fiesta de Sócrates. Las obras que se representan son diálogos en prosa claros y racionales, que han ocupado el lugar del teatro trágico; lo que se rememora es la valerosa búsqueda emprendida por Sócrates de un arte salvador de la vida.

Así pues, el diálogo muestra algo más que la competencia por un alma joven. Presenta (irónicamente, ya que su protagonista desea la muerte de la tragedia) una tragedia de la razón práctica humana. En efecto, pone de manifiesto la tensión, aparentemente insoluble, entre nuestro apego intuitivo a una pluralidad de valores y nuestra aspiración a una planificación y control plenos mediante una *téchne* de la deliberación. La argumentación no es directa. No se pretende simplemente convencernos de la existencia de una determinada concepción de la razón práctica que es la verdadera y correcta. Antes bien, se nos muestra (se muestra a Hipócrates) la relación entre ciertas necesidades urgentes y un determinado tipo de arte o ciencia y, al mismo tiempo, los cambios y –desde cierto punto de vista– las pérdidas que comporta la adopción de ese arte o ciencia. Pensábamos que la ciencia de la medida brindaba los medios instrumentales necesarios para el logro de un fin externo en el que todos estábamos de acuerdo. Sin embargo, hemos descubierto que, en parte, esa ciencia consiste justamente en una profunda modificación de los fines humanos mismos: al igual que las artes de Zeus, la *téchne* de Sócrates crea nuevos valores y nuevas dependencias. Pensábamos ingenuamente que podríamos seguir reconociendo nuestra rica pluralidad de valores y, a la vez, disfrutar de la precisión y el control ofrecidos por una ciencia social cuantitativa. (Algunas obras utilitaristas pecan de idéntica ingenuidad: apenas se plantea cómo sería una persona que viese realmente el mundo del modo propuesto en ellas, dándose por supuesto que no diferiría mucho de nosotros.) Con su severidad característica, Platón nos dice que no parece que esto sea así. La ciencia transforma el mundo. Si la vulnerabilidad a ciertas clases de dolor forma parte de lo que somos, la curación puede significar el fin de nuestra condición humana.

En cierto sentido, el diálogo nos ofrece (ofrece a Hipócrates) una elección, cuyas alternativas define estrictamente. Al final, no sabemos si Hipócrates optará por la línea de progreso junto con Sócrates o preferirá vivir en la confusión con Protágoras; o si rechazará la decisión filosóficamente, afirmando que la alternativa está mal construida, o tal vez de modo no filosófico, regresando a sus pensamientos y modos de



actuar acostumbrados. La argumentación no le coacciona. Simplemente aclara la naturaleza de la situación. Hipócrates ve ahora con mayor nitidez cómo se vincula en el mundo la cura con la enfermedad, el progreso con su coste.

Pero la argumentación le fuerza también a preguntarse: ¿quién es él, como persona que ha de elegir? Al término del diálogo, todos los interlocutores coinciden en rechazar la afirmación de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas», optando por la socrática «todas las cosas son *epístème*» (361c). En un momento anterior, Protágoras había aceptado que la cuestión fuese juzgada por la racionalidad socrática (cfr. 336a), según la cual la intelección de la persona corriente no es digna de confianza. Sócrates nos recuerda que, en un enfrentamiento de posturas éticas, la selección de un juez es crucial. No es bueno que el juez sea inferior a los oponentes; por otra parte, si es igual a ellos, ¿por qué deberían aceptar su dictamen? Así pues, conviene recurrir a alguien superior en conocimiento o dedicación. Para Hipócrates y para nosotros, ello significa que las interpretaciones y los apegos del sentido común no son un criterio útil. El diálogo no pide que desconfiemos de nuestra evaluación protagórica y busquemos, en nosotros mismos o en algún otro, un modo de ver intelectualmente puro y preciso. El diálogo permite responder desde los juicios humanos ordinarios, pero a continuación nos recuerda que existen otros superiores a ellos. No perdemos de vista las difíciles cuestiones planteadas por esta maniobra platónica.

\* \* \*

En los capítulos siguientes, pasaremos de los diálogos de la «primera época» a los encuadrados en el período «medio»<sup>69</sup>. En estos últimos se mantiene el diagnóstico platónico de nuestros problemas y el interés del filósofo en el desarrollo de una ciencia para su solución. También aquí la visión del hombre corriente debe dejar paso al juicio del experto. De nuevo, el conocimiento científico tendrá por función hacer los particulares cualitativamente homogéneos e intercambiables<sup>70</sup>. Esta homogeneidad resolverá varios problemas a la vez: transformará conflictos, contrarrestará nuestra motivación para el exceso pasional y nos brindará un suministro fácilmente renovable de elementos que antes se caracterizaban por su carácter vulnerable.

Sin embargo, el lector de los diálogos observa algunos cambios de acento. En el *Protágoras*, el placer se presenta como el fin único de la ciencia. Qué pueda entenderse por ello no se explica en detalle, pero la forma de la ciencia parece exigir que sea un sentimiento o un estado homogéneo<sup>71</sup>. Sin embargo, en los diálogos medios, Platón establece claramente que los fines últimos de la vida buena no son sentimientos, sino actividades; éstas son jerarquizadas por su valor intrínseco, no en función de los estados que producen. En todo caso, tampoco el placer posee la unicidad

<sup>69</sup> Sobre los aspectos cronológicos, véanse la n. 5 del cap. 4, la n. 31 del cap. 5 y la n. 5 del cap. 7.

<sup>70</sup> Véase la atinada exposición de Crombie en *An Examination*, I, pág. 243; afirma este autor que la *República* y el *Fedón* son un desarrollo natural de la propuesta de una ciencia métrica planteada en el *Protágoras*. Aunque pienso que no subraya lo bastante las posteriores críticas del propio Platón a la unicidad y al carácter externo del placer, probablemente acierta al destacar esta continuidad.

<sup>71</sup> Estas cuestiones reciben adecuado tratamiento en C. C. W. Taylor, *Plato: Protagoras*, págs. 195-200, e Irwin, *PMT*, págs. 108-9. Véase también la exposición general de las variedades de hedonismo que realiza J. C. B. Gosling en *Pleasure and Desire* (Oxford, 1969), especialmente en el capítulo 3.

que permitiría utilizarlo como moneda común con que comparar las distintas actividades. Cuando se jerarquizan los «placeres», son ahora las actividades las ordenadas según su valor<sup>72</sup>. No se reniega de nada que haya sido defendido explícitamente en el *Protágoras*, pero las consecuencias de este nuevo giro son importantes para la estructura de la *téchne* ética, la cual debe encontrar una manera de jerarquizar las actividades con independencia de los sentimientos que generan. Así, la búsqueda de un criterio de evaluación adecuado se convertirá en una tarea esencial.

Esto nos hace descubrir otra diferencia de planteamiento. En el *Protágoras*, Platón se ocupa de las cuestiones tocantes al conflicto y la conmensurabilidad. El primer problema que abordábamos al comienzo de este libro, referido al carácter vulnerable de nuestras ocupaciones consideradas aisladamente, se examina sólo de manera indirecta, en cuanto que la conmensurabilidad modifica la naturaleza de nuestros apegos vulnerables. En los diálogos medios, sin embargo, la vulnerabilidad e inestabilidad de las ocupaciones es un problema fundamental, pues el juez del que nos habla Platón jerarquizará las actividades según su verdadero valor.

Una consideración final. El *Protágoras* indica que la creencia en la conmensurabilidad modifica todas nuestras motivaciones irracionales; en la medida en que esto sucede, no volverá a producirse la *akrasía*. Así pues, todos nuestros deseos irracionales son (al menos en esa medida) sensibles a la acción educativa. En la *República* se corregirá esta afirmación, señalándose que los apetitos animales del alma son «deseos no calificados» que siguen actuando con independencia de las opiniones de la educación (cfr. cap. 5, págs. 200-201 y n. 5, pág. 221). Esto es así al menos por lo que respecta a los apetitos naturales del comer y el beber; en la *República*, probablemente lo es también con relación al deseo sexual. Sin embargo, el *Banquete* da a este último un tratamiento más complejo, mostrando su maleabilidad a determinados cambios de las opiniones. Todo ello modificará hasta cierto punto la tesis del *Protágoras* sobre la eliminación de la *akrasía*; decimos hasta cierto punto porque el número de quienes comen acráticamente tan sólo para ingerir una cantidad mayor de alimento es mucho menor que el de los acráticos en asuntos de comida: cabe, pues, presumir que los deseos de novedad y lujo causantes en gran parte de la *akrasía* siguen siendo modificables mediante la enseñanza. Con todo, la naturaleza animal del apetito requiere un adiestramiento más ajustado a esa naturaleza que la enseñanza racional; de hecho, exige la supresión y el control político. Volveremos sobre estas cuestiones en los capítulos 5 y 6 y, más detenidamente, en el capítulo 7<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Véase el cap. 5, esp. n. 19; y *Filebo*, 12d-e.

<sup>73</sup> Deseo agradecer a algunos alumnos sus cuestiones y críticas; no pretendo desmerecer las aportaciones de otros destacando aquí a Robin Avery, John Carriero, Arnold Davidson y Nancy Sherman. Manifiesto también mi gratitud a Stanley Cavell, compañero en la docencia y con quien he debatido a menudo los textos utilizados en el presente capítulo. Con Geoffrey Lloyd me siento en deuda, no sólo por sus comentarios y observaciones, sino también por haberme permitido, cuando realizaba las últimas etapas de la revisión, leer y citar sus «Measurement and mystification» (cfr. n. 44), un estudio fundamental a cuya amplitud y riqueza no puede hacer justicia una breve referencia bibliográfica.

# Interludio I

## El teatro antitrágico de Platón

Conviene que nos detengamos ahora a contemplar este texto escrito y nos preguntemos qué voz o voces se dirigen desde él a un alma inquisitiva<sup>1</sup>. La reflexión sobre los problemas que nos ocupan en este libro tiene lugar en dos tipos de textos muy distintos, desde uno de los cuales, según veremos aquí y en el capítulo 7, se acusa al otro de perjudicar el desarrollo del alma. Tanto las críticas platónicas contra la tragedia como la propia escritura de Platón, revelan una aguda conciencia de la relación existente entre la elección de un estilo y el contenido de una concepción filosófica, entre la visión de lo que es el alma y la idea de cómo dirigirse a ella por intermedio de la escritura. Buena parte de nuestras reflexiones sobre estos problemas las presentaremos en los capítulos 6 y 7; allí estudiaremos dos diálogos en que las cuestiones relativas a la escritura y el decir la verdad ocupan un lugar destacado. En este breve interludio no es posible considerar de manera exhaustiva las cuestiones que conciernen a la forma dialogada tal como Platón la elaboró en los diálogos del período medio, ni siquiera tratar a fondo las críticas vertidas por el filósofo contra la poesía trágica. Ahora bien, puede ser útil anticipar algunos de los modos en que la escritura platónica se define a sí misma frente a toda una tradición literaria de enseñanza moral; concretamente, intentaremos ver cómo dicha escritura, reconociendo su deuda con la poesía trágica, sin embargo, se distancia de ella<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> En mi artículo «Fictions» estudio con más detalle estas cuestiones, contraponiendo las concepciones platónicas sobre la escritura a la defensa que hace Proust de la enseñanza narrativa.

<sup>2</sup> En los últimos años, los filósofos anglo-norteamericanos no se han ocupado mucho de estos problemas; la mayor parte de las investigaciones las han realizado filólogos no muy vinculados con el campo de la filosofía o filósofos encuadrados en otras tradiciones. Por ejemplo, J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *Tel Quel*, 32, 33 (1968), reimpresso en *La Dissémination* (París, 1972); R. Schaerer, *La Question Platonicienne* (Neuchâtel, 1938, 2.ª edición, 1969); H. Gundert, *Der platonische Dialog* (Heidelberg, 1968); H. G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik* (Hamburgo, 1968); W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen, 1982), págs. 13-94; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon* (París, 1947); Guthrie, *History IV*; H. Kuhn, «The true tragedy: on the relationship between Greek tragedy and Plato», *HCSZ*, 52 (1941), págs. 1-40, y 53 (1942), págs. 37-88. Una excepción dentro de la tradición «analítica» la constituye J. Hartland-Swann, «Plato as a poet: a critical interpretation», *Philosophy*, 26 (1951), págs. 3-18, 131-41. Un trabajo especialmente esclarecedor es el de A. A. Krentz, «Dramatic form and philosophical content in Plato's dialogues», *Phil Lit*, 7 (1983). Los estudiosos de Platón influidos por la obra de Leo Strauss han reflexionado sobre varios problemas relativos a la forma dialogada, pero a menudo de un modo idiosincrásico que incorpora principios interpretativos ajenos al texto platónico. Los estudios más útiles encuadrados en este enfoque son los de C. Griswold, «Style and philosophy: the case of Plato's dialogues», *The Monist*, 63 (1980), págs. 530-46, y D. Hyland, «Why Plato wrote dialogues», *Philosophy and Rhetoric*, I (1968).

En la obra de Platón nos encontramos frente a un nuevo tipo de escritura<sup>3</sup>. Incluso Aristóteles tuvo dificultades para clasificarlo; en la *Poética*, caracteriza los diálogos como obras dramáticas en prosa y los encuadra junto con los mismos urbanos realistas de Sofrón y Jenarco<sup>4</sup>. Dado que en el diálogo observamos la estructuración deliberada de un nuevo género literario —por un autor de quien se dice que, en su juventud, aspiraba a convertirse en autor trágico<sup>5</sup>— intentaremos poner de manifiesto algunas de las ideas de dicho autor sobre la escritura y la enseñanza ética; a tal fin, deberemos tener en cuenta, por un lado, las posibilidades históricamente al alcance de Platón y, por otro, el rechazo de la palabra escrita por parte de Sócrates, su maestro. Ahora bien, es preciso contemplar el diálogo con los ojos de los coetáneos de Platón, familiarizados con los paradigmas de la reflexión ética en verso y prosa, pero sin nuestra larga tradición de escritura filosófica sobre la problemática moral. En efecto, nos preguntamos con demasiada frecuencia: «¿Por qué Platón escribió diálogos?», ya que éstos, nos decimos, no son tratados filosóficos, como los de Mill, Sidgwick o el propio Aristóteles, por ejemplo; en cambio, no nos planteamos por qué Platón no escribió tragedias a la manera de Sófocles o de Esquilo. Solamente recuperaremos el *élan* filosófico genuino de las decisiones platónicas enfocándolas históricamente, preguntándonos cómo se define el proyecto reflexivo de Platón en su propio contexto. Cumpliremos el objetivo que nos hemos marcado en este interludio si, cuando menos, el lector queda en mejor situación para empezar a reflexionar sobre estos problemas. En primer lugar, ubicaremos el diálogo entre los modelos de reflexión ética dominantes en la época; seguidamente, nos referiremos al rechazo

<sup>3</sup> Estrictamente hablando, son escasos los diálogos escritos antes de Platón. Diógenes Laercio (3.48) menciona uno sobre Zenón de Elea; pero la información es poco fiable y, en todo caso, los diálogos zenonianos, de haber existido, no trataban sobre problemas éticos. Tanto Diógenes como Ateneo (505b) mencionan a un tal Alexameno de Teo o Estiria. Diógenes cita como fuente de autoridad la obra de Aristóteles —perdida— *Sobre los Poetas*; Ateneo (citando a dos historiadores) considera a Alexameno el creador del género del diálogo. Sin embargo, es muy poco probable que este personaje totalmente desconocido ejerciera una influencia significativa en Platón; tampoco parece que su obra estuviera dedicada a cuestiones relacionadas con las estudiadas por nuestro filósofo. En cuanto a los escritos socráticos de Jenofonte, la biografía intelectual de este autor se solapa hasta tal punto con la de Platón (y, en general, su producción es tan inferior a la platónica tanto en estilo como en contenido filosófico) que no podemos considerar que hayan ejercido una influencia formativa en nuestro autor, aunque Jenofonte pudo haber influido en Platón debido a su rivalidad mutua. No obstante todo lo anterior, se puede suscribir, en general, el concluyente juicio de Diógenes: «En mi opinión, dado que fue Platón quien desarrolló este género de forma definida (*akribósas to éidos*), merece el premio tanto por haberlo inventado como por haberlo hecho bien».

<sup>4</sup> Aristóteles, *Poética*, 147b9-11. Cfr. también *Sobre los poetas*, frag. 4 de Ross (donde se sostiene la opinión de que la literatura platónica ocupa un lugar intermedio entre la poesía y la prosa). Por desgracia, casi nada se sabe de los mismos en cuestión. Probablemente eran más breves y esquemáticos que el menor de los diálogos de Platón, y menos serios en lo tocante a la argumentación. Son «realistas» en el sentido de que mostraban escenas de la vida cotidiana, no porque reprodujeran conversaciones que realmente tuvieron lugar (como erróneamente piensan Burnet y otros autores, que sostienen la tesis, poco verosímil, de que Platón transcribe conversaciones del Sócrates histórico).

<sup>5</sup> Para un estudio crítico sobre las biografías de Platón, véase A. Riginos, *Platonica* (Leiden, 1976); cfr. también I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg, 1957). Sobre las huellas en la obra platónica de la anterior dedicación de su autor a la dramaturgia, véase D. Tarrant, «Plato as dramatist», *JHS*, 75 (1955), págs. 82-9. Riginos pone en duda que Platón fuese alguna vez autor dramático; sin embargo, incluso si la atribución no se corresponde literalmente con los hechos históricos, cuando menos expresa una tensión evidente en la escritura platónica, y describe correctamente las aptitudes mixtas del filósofo.

socrático de la escritura y a la respuesta implícita de Platón; por último, nos fijaremos en ciertas características de la investigación ética del *Protágoras*, contrastando varios aspectos del diálogo con la *Antígona* de Sófocles.

En la época anterior a Platón no se establecía ninguna distinción entre la consideración «filosófica» y «literaria» de los problemas prácticos humanos<sup>6</sup>. Era ajena a esa cultura la idea de trazar una línea fronteriza entre los textos que buscan seriamente la verdad y los que tienen por principal objetivo el entretenimiento. Sin embargo, se distinguía entre los autores de textos en prosa y los poetas y, en el seno de estas dos grandes categorías, se delimitaban otros géneros. Ahora bien, ninguna de tales distinciones se corresponde con una diferenciación entre escritores que se autoconsideran (y son considerados por los demás) pensadores éticos serios y otros que no. Espontáneamente, el lector daba por supuesto que existían numerosos textos de muy diverso tipo que enseñaban la sabiduría práctica o prudencia; en ningún caso el género literario le indicaba que el texto en cuestión no tuviera nada importante que decir sobre lo humano. No hay más que ver el modo en que juzgaban a sus adversarios aquellos a quienes hoy dignificamos con el título de filósofos. Jenófanes (él mismo un poeta) se considera competidor de Homero y Hesíodo; a éstos les reprocha que atribuyan injustificadamente vicios humanos a los dioses. Heráclito llama a Hesíodo «maestro de la mayoría de los hombres», pero le acusa, al igual que a Homero, de transmitir falsas concepciones cosmológicas y éticas. Asimismo, declara que Homero y el poeta lírico Arquíloco merecen ser azotados en público por sus enseñanzas sobre el valor (DK b42). Y con una muy reveladora indistinción de géneros que el lector moderno diferenciaría normalmente, escribe: «La erudición sobre muchas cosas no enseña el saber; en caso contrario, habrían enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y Hecateo» (b40). Según nuestra terminología, Heráclito está aludiendo a un poeta didáctico, a un filósofo oral con rasgos de adivino, a un filósofo que escribió en verso y a un autor de tratados geográficos y etnográficos en prosa; lo interesante es que todos son criticados (por este escritor de aforismos) en cuanto investigadores del saber.

Si consideramos la concepción que se ha formado Platón de la tradición intelectual ante la que se sitúa, vemos que reconoce la influencia; como fuentes de enseñanza ética, de al menos seis tipos diferentes de textos: la poesía épica, lírica, trágica y cómica; los tratados científicos e históricos en prosa; y la oratoria. Todos estos

<sup>6</sup> Han sido escasos los debates sobre estas cuestiones en la bibliografía anglo-norteamericana reciente, pues se da por sentada la existencia de una división nítida entre el modo de escribir filosófico y no filosófico sobre los problemas éticos (así como entre las obras filosóficas y no filosóficas de los filósofos). Así, la mayor parte de los libros sobre la filosofía presocrática, incluidos los que tratan temas éticos, hablan de Heráclito, Jenófanes y Demócrito, pero no de los poetas ni de los historiadores; tampoco en el estudio de los autores considerados filósofos se presta mucha atención a los aspectos literarios de sus obras. (Una notable excepción es el estudio de C. H. Kahn *The Art and Thought of Heraclitus* [Cambridge, 1979].) En estas obras, los poetas son considerados la expresión de un trasfondo de «moralidad popular» que subyace en la especulación filosófica (véanse comentarios y referencias bibliográficas en el capítulo 1). Dos excepciones dignas de mención son Dodds, *GI*, y Lloyd-Jones, *JZ*; estos autores subrayan la continuidad entre el tratamiento «literario» y «filosófico» de problemas fundamentales. En el ámbito de la historia de las ideas, los investigadores del continente europeo han estado tradicionalmente más atentos a la conexión entre poesía y filosofía moral: por ejemplo, J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* (París, 1981); M. Detienne, *Les Maîtres de vérité en Grèce ancienne* (París, 1967); véase también G. Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimore, 1979).

géneros son mencionados, discutidos o imitados por Platón en sus escritos; todos son considerados seriamente —cuando menos en principio y de forma provisional— posibles fuentes de *phronesis*. Aquí se observan dos hechos importantes. En primer lugar, en el ámbito de la reflexión práctica no existía una tradición de prosa filosófica que Platón pudiese adoptar como modelo. La prosa a que alude es la de la investigación científica y etnográfica, ejemplificada en el corpus hipocrático, en diversos tratados perdidos sobre otras ciencias, como las matemáticas y la astronomía, y en la historiografía de Herodoto y Tucídides. Ciertamente, las obras científicas podían contener discusiones sobre problemas éticos: el tratado hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, con su estudio de la acción del clima sobre el carácter, ejerció un gran influjo en los debates del siglo V sobre naturaleza y cultura. Es obvio también que Herodoto, y especialmente Tucídides, desempeñaron un papel destacado en la consideración de los problemas del valor y la excelencia. Sin embargo, ni el plan ni la estructura de sus obras surgen de cuestiones éticas; éstas se debaten en el curso de una tarea de otro tipo: la indagación histórica. Muy probablemente, Platón no conoció nada parecido a la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, esto es, una obra en prosa elaborada para plantear y dar respuesta a cuestiones fundamentales sobre la virtud y la vida buena. Desde luego, la información histórica y textual de que disponemos es incompleta y, por consiguiente, debemos ser cautos; por ejemplo, desconocemos los escritos éticos de Demócrito<sup>7</sup>. Con todo, cabe pensar que, a efectos de lo que nos ocupa, el contexto en que escribió Platón era enormemente distinto del actual.

Conviene también tener presente que, en el siglo V y principios del IV, los poetas eran considerados los maestros de ética más importantes. Por una parte, algunos de los personajes a quienes denominamos grandes filósofos y que figuran en las historias de la filosofía fueron poetas: Jenófanes, Perménides y Empédocles constituyen los ejemplos más sobresalientes; en particular, el primero y el último son figuras de gran relieve en la historia de la ética griega. Por otro lado, los autores a quienes habitualmente clasificamos y estudiamos como poetas eran considerados filósofos por sus coetáneos, si por filósofo se entiende quien busca la sabiduría sobre problemas humanos de importancia. Las obras trágicas y las comedias se valoraban, entre otras cosas, por su contenido ético. En las *Ranas* de Aristófanes, los personajes necesitados de consejo ante la crisis ética y política de Atenas buscan a Esquilo y Eurípides en el inframundo, pensando que sólo el retorno a la vida de uno de estos grandes poetas podrá salvar la ciudad. Los interlocutores de Platón, cuando quieren inspirarse para hablar de la virtud o de la elección práctica, acuden espontáneamente a las palabras de Homero, Hesíodo, Simónides, Píndaro o los trágicos<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Sobre los problemas de autoría relativos a los fragmentos éticos transmitidos bajo el nombre de Demócrito, véase Z. Stewart, «Democritus and the Cynics», *HSCP*, 63 (1958), págs. 179-91. Aunque sean auténticos, no se aprecia en ellos una línea de argumentación definida. Los escritos de Anaxágoras y Anaxímenes, en el supuesto de que Platón los hubiera conocido, probablemente no trataban problemas éticos. Los aforismos de Heráclito eran conocidos seguramente por Platón; sin embargo, dado el interés de nuestro filósofo por la explicación y la evitación de la ambigüedad, es poco probable que se sintiera atraído por ellos.

<sup>8</sup> Sobre la importancia de los poetas trágicos en la educación, véase especialmente las *Ranas*, 1063-6, donde «Esquilo» afirma: «Los niños tienen al maestro que les enseña qué deben hacer; los jóvenes tienen a los poetas. Debemos decirles siempre lo que es correcto». Sobre la relación entre esta tradición y la práctica educativa socrática, véase también Nussbaum, «Aristophanes».

Muy pocas veces, por no decir nunca, recurren a los autores que actualmente catalogamos como filósofos. Leyendo los diálogos platónicos se ve que el ateniense instruido de finales del siglo V depositaba gran confianza en la sabiduría de estos escritores; los reverencian Polemarco, Calicles y Critias, Protágoras y Pródico, aristócratas y sofistas profesionales. La filosofía de Platón debe definirse a sí misma, sobre todo, frente a estos textos, que incorporan una tradición de pensamiento hondamente enraizada y ampliamente difundida sobre la excelencia, la alabanza y la censura. Así, no sorprende que los interlocutores de la *República* coincidan en que, en principio, los poemas épicos y dramáticos deben componer el núcleo del plan de estudios en la nueva ciudad<sup>9</sup>.

Sería vano intentar examinar aquí la voz moral del poeta o el modo en que procede la reflexión ética en cada género literario. Por fortuna, ello resulta innecesario, dada la valiosa y abundante bibliografía existente sobre estas cuestiones<sup>10</sup>. De este modo, en el curso de nuestro estudio comparativo con la poesía trágica nos limitaremos a mencionar algunos rasgos de otros géneros que Platón rechaza implícita o explícitamente. Con todo, la sola mención de estas posibilidades permite una valoración más atinada del proyecto platónico.

Existe un último aspecto contextual de gran importancia que debemos comentar antes de iniciar el estudio de la dimensión dramática de los diálogos de Platón: el Sócrates histórico nunca escribió. No lo hizo (si creemos la versión platónica) porque pensaba que el verdadero valor de la filosofía reside en la interacción de maestro y discípulo, cuando el primero guía al segundo interrogándole (a veces con suavidad, otras con rudeza, según el carácter y la resistencia del interlocutor) para hacerlo más consciente de sus propias opiniones y de las relaciones entre ellas<sup>11</sup>. En el *Fedro*, Sócrates afirma que los libros no pueden cumplir dicha función porque no están «vivos» (275d)<sup>12</sup>. En el mejor de los casos, pueden recordarla. En el peor, sumen al alma en el olvido tanto del contenido como de las maneras del auténtico filosofar, y enseñan a depender pasivamente de la palabra escrita (275a). Lo que es más grave, pueden generar en algunos lectores un falso concepto de sabiduría, haciéndoles confundir la erudición con el auténtico saber (275a-b). En fin, carecen de la flexibilidad

<sup>9</sup> No pretendo subestimar la enorme influencia ejercida por sofistas y retóricos en este período: su uso deslumbrante y especioso de la argumentación y su empleo de los recursos del lenguaje para hechizar al auditorio se han de tener en cuenta para valorar las elecciones estilísticas de Platón (por ejemplo, en *Helena*, Gorgias habla del *lógos* como de una «gran fuerza» que actúa como una droga, provocando respuestas emocionales en el oyente [14]).

<sup>10</sup> Para la bibliografía sobre los autores trágicos, pueden consultarse los capítulos correspondientes en este libro. Por lo que respecta a Píndaro, se citan varios estudios en el capítulo 1. Sobre la tradición homérica de la alabanza y la censura, véanse Lloyd-Jones, *JZ*; J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago, 1975); Nagy, *The Best*; Adkins, *Merit*. La interpretación simplista de Adkins ha recibido las acertadas críticas de Lloyd Jones y A. A. Long; la de este último aparece en «Morals and values in Homer», *JHS*, 90 (1970), págs. 121-39.

<sup>11</sup> Sobre el *élenchos*, véase Nussbaum, «Aristophanes», con bibliografía. El mejor trabajo sobre el *élenchos* que conozco es un manuscrito inédito de Gregory Vlastos; véase también R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, 1953). Entre las descripciones de los efectos de la acción de Sócrates sobre el interlocutor sobresalen las de *Menón* 84a-c, y *Sofista*, 229e-230e.

<sup>12</sup> Sobre la crítica de la escritura, véase también el capítulo 7, con abundante bibliografía. Cfr. esp. Hyland, «Why Plato wrote»; Buerger, *Plato's Phaedrus*; Wieland, *Platon und die Formen*; Derrida, «La pharmacie».

y la sensibilidad de la verdadera enseñanza filosófica. Circulan de mano en mano, entre gentes muy diversas, siempre inmutables e inertes.

Otro modo de expresar las mismas críticas sería afirmando que, para Sócrates, los libros de filosofía son al filosofar lo que los manuales de tenis a la práctica de este deporte. (Más ejemplos: libros sobre crianza de los hijos, guías para la vida sexual, manuales de navegación, etc.). No sustituyen la actividad, si bien, en determinadas circunstancias, pueden servir para recordar algunos de sus aspectos a quien posee ya un sentido experimental de aquélla. Ahora bien, si los libros se confunden con la cosa verdadera, si se confía en ellos en lugar de en las propias percepciones y respuestas —o, peor aún, si alguien se enorgullece de su saber solamente por haberlos estudiado— entonces el error empieza a ser grave. Por otro lado, el manual de tenis no tiene en cuenta la dimensión particular de la auténtica destreza tenística. Aconseja lo mismo a todos los lectores, sin tener en cuenta las características del juego de cada cual y cómo éste se modifica en función del que desarrolla el contrario. Pero hay más; el libro de filosofía es peor que los manuales de tenis en un sentido: estos últimos no son coercitivos ni proclaman su importancia desde sus páginas. No afirman que se deba jugar al tenis, sólo indican cómo hacerlo —si se desea— y para ello ofrecen, en general modestamente, una serie de consejos. Sin embargo, los libros de un Empédocles o un Parménides dicen que se debe pensar esto y no aquello, que se ha de actuar así y no así; que aquí se encuentra la vía de la verdad, y allá la del error y el adocenamiento. Denigran a quien no se somete a sus dictados. Utilizan un tono autoritario y arrogante. Incluso Homero y los poetas líricos —aunque mucho menos estridentes— alaban inequívocamente a ciertas personas y acciones, y no a otras. Ahora bien, la verdadera filosofía, tal como la entiende Sócrates, es la búsqueda comprometida de la verdad, en la cual no sólo importa la aceptación de ciertas conclusiones, sino el seguimiento de un determinado camino que conduce a ellas, no sólo alcanzar el contenido correcto, sino hacerlo mediante el saber y el saber de sí verdaderos. Los libros no se identifican con semejante búsqueda ni enseñan dichos saberes.

Sin embargo, Platón escribió. Incluso colocó su crítica de la escritura en el interior de una obra escrita por él mismo. ¿Cómo explicar esta aparente inconsecuencia?

En primer lugar, los diálogos platónicos nos recuerdan permanentemente que su autor vivió rodeado de gentes que desdaban la actividad filosófica, gentes que, o la envilecían convirtiéndola en sofística o erística<sup>13</sup>, o no la consideraban en absoluto. Así, no debe sorprender que sintiera la necesidad de paradigmas escritos de la buena enseñanza filosófica, en especial tras la muerte de Sócrates a manos, precisamente, de quienes temían y odiaban el reto de la auténtica filosofía. (De forma similar, la publicación de libros sobre la vida sexual o la educación de los hijos puede ser un acto ilustrado y liberador en circunstancias políticas difíciles.) Un recordatorio de la auténtica indagación filosófica, aunque no sea nada más que esto, puede resultar también valioso. Ahora bien, al introducir la crítica socrática en el seno de su propia producción escrita, Platón nos invita a preguntarnos en qué

<sup>13</sup> Erística es la argumentación que busca la victoria *ad hominem* en lugar de la verdad; véase G. E. L. Owen, «Dialectic and eristic in the treatment of the forms», en G. E. L. Owen (comp.), *Aristotle on Dialectic: the Topics* (Oxford, 1968), págs. 103-25.



medida eluden dicha crítica sus propias innovaciones literarias. Veamos, pues, cómo están escritos los diálogos. Hay dos datos claros: en primer lugar, los diálogos son una especie de obras dramáticas; por otra parte, difieren radicalmente del teatro griego conocido. Se cuenta que Platón abandonó una prometedora trayectoria como dramaturgo para escribirlos; a este respecto, los estudiosos han observado que los diálogos muestran numerosas trazas del antiguo oficio de su autor<sup>14</sup>. Por consiguiente, hay que preguntarse: ¿Se manifiesta en Platón una deuda positiva con este paradigma cultural de enseñanza ética?<sup>15</sup>, y, por otra parte, ¿por qué se aparta Platón de dicho paradigma?

Como las obras del teatro trágico, pero a diferencia de numerosos paradigmas del discurso ético de la época (por ejemplo, los poemas didácticos de Hesíodo, Empédocles y Parménides, gran parte de las odas de la antigua tradición lírica, los tratados en prosa de los científicos jonios y de los médicos hipocráticos o la oratoria epidéctica), los diálogos platónicos<sup>16</sup> contienen varias voces<sup>17</sup>. Por ejemplo, el *Protágoras* muestra una interacción dialéctica y, al igual que la tragedia, expone una comunicación y un debate moral. Asistimos a una discusión viva; no se enseña una lista de conclusiones ni se proclama una verdad revelada. Por otra parte, gracias a su carácter abierto, el diálogo crea una segunda relación dialéctica con el lector, a quien invita a entrar crítica y activamente en el toma y daca de la discusión, de forma análoga a como la tragedia invita al espectador a reflexionar (a menudo en compañía del coro) sobre el significado de los acontecimientos para su propio sistema de valores. A pesar de que, en ambos casos, las simpatías del espectador o el lector pueden orientarse hacia una determinada postura (o personaje), y aunque a veces se evidencia la superioridad de una postura sobre las demás, ésta no viene impuesta por una voz investida de autoridad dentro del texto. Si una parte alcanza una victoria decisiva, ello se produce en y por la actividad dramática misma, en relación con las creencias profundas del espectador o el lector. Esta circunstancia marca una diferencia fundamental entre el diálogo y numerosas obras de la primitiva filosofía griega, donde era habitual que el autor afirmase ser un iniciado (Parménides), un receptor de la sabiduría procedente de los dioses (Homero, Hesíodo) o incluso él mismo un dios (Empédocles). Como el espectador de la tragedia, el lector del diálogo debe examinarlo todo activamente y determinar cuál es su propia postura, quién merece en verdad la alabanza y por qué. Cuando se aportan argumentos explícitamente, se le invita a valorarlos, lo mismo que el espectador de la tragedia evalúa críticamente las tesis de Creonte y de Antígona. Como se sabe, los sofistas también utilizaban la argumentación; sin embargo, a menudo la empleaban como arma o narcótico: se jactaban de poder hacer del argumento más débil el más fuerte, e incluso de vencer y sub-

<sup>14</sup> Cfr. n. 5 *supra*.

<sup>15</sup> R. Paterson interpreta esta relación en «The Platonic art of comedy», *Phil Lit*, 6 (1982); para más bibliografía véanse los capítulos 6 y 7.

<sup>16</sup> Lo que sigue se aplica sobre todo a los diálogos de los períodos «primero» y «medio», esto es, hasta la *República* incluida, y excluidos el *Banquete* y el *Fedro* (sobre estos últimos, véase más adelante).

<sup>17</sup> Sin duda existe un fuerte componente dramático en la poesía de Homero y Hesíodo; ahora bien, en la *República*, Platón traza una distinción fundamental entre las obras en que el poeta, hablando con su propia voz, reproduce además otros discursos, y aquellas en cuyo interior el autor no aparece; aun cuando, en algunos diálogos, Sócrates refiere los discursos de todos los interlocutores, todos los diálogos son plenamente representaciones dramáticas según el sentido expuesto en la *República*.

yugar al alma<sup>18</sup>. Platón, incorporando la apertura crítica y el carácter multifacético del mejor teatro griego, usa la argumentación para mostrar una auténtica comunicación y, además, para establecerla con el lector. Por consiguiente, cabe afirmar que, a diferencia de los libros objeto de las críticas de Sócrates, los diálogos despiertan y vivifican el alma; lejos de sumirla en una pasividad narcotizada, la incitan a la actividad racional. Dicho género literario debe esto a su parentesco con el teatro\*.

La obra dramática puede contribuir a nuestra comprensión de un problema ético *motivando* la discusión y la reflexión. Al mostrarnos cómo y por qué unos personajes que no son filósofos profesionales entran en el debate, ante qué tipo de problemas se precisa el concurso de la filosofía y qué contribución puede hacer ésta para intentar resolverlos, nos enseña, mejor que una obra en la que hable una sola voz, por qué y cuándo hemos de interesarnos por la reflexión ética. El *Protágoras* ilustra perfectamente esta función: muestra por qué Hipócrates, y también nosotros, debemos preocuparnos por las enfermedades del alma. (La *República*, el *Banquete* y el *Fedro* siguen la misma línea). En ocasiones, Platón escenifica esta función motivadora en el interior mismo del diálogo. Más de una vez vemos que un personaje desea abandonar la conversación o afirma que no le interesa el cruce de argumentos ni confía en semejante método. La manera en que se motiva a este personaje para que permanezca en la discusión nos motiva también a nosotros para proseguir el arduo trabajo que supone la lectura reflexiva de la obra que tenemos entre las manos.

Por otra parte, al vincular las distintas posturas en torno a una cuestión con personajes concretos, el diálogo, al igual que la tragedia, hace sutiles referencias a la relación existente entre la creencia y la acción, entre una posición intelectual y un modo de vida. (De ello constituyen excelentes ejemplos tanto el *Simposio* como el *Fedro*.) Este aspecto del diálogo nos induce a valorar nuestra propia relación con los problemas y argumentos desarrollados en él. También a este respecto el diálogo parece menos «silencioso» y más sensible a las diferencias individuales que el tipo de escritura criticado por Sócrates. Lo podemos leer en el marco de nuestra búsqueda personal de autoconocimiento y nos permite explorar las motivaciones y creencias de los personajes junto con las nuestras como lectores. Por supuesto, en el diálogo hay conclusiones y concepciones del propio Platón; sin embargo, no se nos pide simplemente que las memoricemos, sino que las descubramos en nosotros mismos.

Por último, el diálogo muestra la evolución y los cambios morales que tienen lugar en los personajes mediante su descripción del proceso dialéctico. En ocasiones, a semejanza de una obra dramática (como, por ejemplo, la *Antígona*), nos enseña las

\* No es un hecho accidental que fuese en la Atenas del siglo V donde cuajara un teatro lleno de discusiones dialécticas. La faceta dialéctica de la tragedia es una prolongación del discurso político ateniense: los debates públicos surgían por todas partes, y se animaba a cada ciudadano a participar o, cuando menos, a convertirse en juez activo y crítico. (Véanse, por ejemplo, los debates que narra Tucídides, los cuales, aunque no se corresponden con discusiones que tuvieron lugar históricamente, testimonian la difusión de este tipo de actividades.) La práctica de la dialéctica estaba sujeta a abusos y manipulaciones; no obstante, en su forma óptima poseía las características buscadas por Platón. Así, la deuda de Platón con el teatro trágico no lo es con una invención estética arbitraria, sino con las instituciones sociales de su cultura. De la misma forma, su repudio de la tragedia va estrechamente unido a su rechazo de la democracia ateniense (cfr. caps. 5, 6 y pág. 195).

<sup>18</sup> Cfr. n. 9 *supra*.

fuerzas que conducen a una transformación moral o un mayor autoconocimiento, así como las consecuencias de éstos en la vida práctica. Ver ejemplos de aprendizaje es probablemente una parte importante de *nuestro* propio aprendizaje de un texto escrito. Sin embargo, ello se nos niega cuando el texto está articulado sobre una estructura didáctico-moral monofónica y no dramática.

Todo lo anterior lo toma Platón de su anterior oficio: se trata de sustituir el didactismo plano de buena parte de la filosofía por la complejidad y el carácter inquisitivo de la obra dramática. Ahora descubrimos por qué, en definitiva, el personaje de Sócrates es el auténtico protagonista del *Protágoras* y el modelo de nuestra actividad como lectores e intérpretes incluso del discurso del sofista de Abdera. En efecto, Protágoras pronuncia una larga disertación, en su papel de orador epideictico práctico; lo que no puede hacer, por lo menos no apropiadamente, es entrar en un intercambio de ideas sobre su contenido. Su falta de dedicación y de humildad son rasgos que Platón presenta como obstáculos para la actividad del auto-examen. De hecho, todo cuanto hemos comentado sobre los importantes contenidos del discurso de Protágoras pudo haberlo señalado él mismo cuando se le pidió que defendiera su postura frente al reto socrático; sin embargo, no lo hizo. Se hundió cuando no pudo alimentar su vanidad con la exhibición de sus dotes oratorias. Evidentemente, le interesaba más la persuasión y el efectismo que la lenta y paciente tarea propuesta por Sócrates. Su relación tanto con el auditorio como con sus propias opiniones carece de sensibilidad activa y de reciprocidad dialéctica. Así, aunque hemos descubierto contenidos de gran interés en su discurso, lo hemos hecho leyéndolo al modo socrático, planteándonos hipótesis e interrogándonos por las posibles conexiones entre sus elementos. Incluso el experimento mental con el que completábamos la narración del desarrollo de las *téchmai*, a pesar de estar sugerido por el discurso del sofista, debe mucho a nuestro examen socrático de sus contenidos. También nuestra interpretación de la obra en su conjunto precisa las artes socráticas más que las protagóricas: si, globalmente, el diálogo es una enseñanza sobre cosas que excluyen otras y sobre el coste que supone un cambio o un progreso, entenderlo requiere la claridad, firmeza y flexibilidad de la investigación socrática, no la vanidad de la representación sofística.

Hemos indicado que la obra dramática comparte con el diálogo el interés por el debate y la interacción. Ahora añadiremos que, además, ambos poseen en común otro rasgo estructural básico, esto es, el *élenchos* (examen, contrastación o refutación). Como muchos diálogos socráticos, la *Antígona* comienza con la afirmación de una postura general por parte de un personaje que peca de excesivo optimismo en cuanto a su saber y dominio de los problemas prácticos. Esta aserción, al igual que muchas definiciones formuladas en los diálogos platónicos, no incluye la totalidad de las creencias de Creonte sobre la elección y el valor. La acción dramática consiste justamente en la purga o «separación» de las opiniones falsas y arrogantes de Creonte, para lo cual se precisa un doloroso aprendizaje. Al término de la obra, el protagonista alcanza la verdad de lo que cree más profundamente, o, cuando menos, es capaz de reconocer su propia perplejidad. (Del espectador se espera que experimente un proceso similar.) Ahora bien, esta labor dirigida a cierto tipo de creencias del interlocutor, este arte elénquico «separador», es una virtud de la indagación filosófica socrática a la que Platón atribuye grandísima importancia, como se aprecia en los elogios que le dedica y en los ejemplos

que trae a colación<sup>19</sup>. Incluso cuando el interlocutor no pasa de la perplejidad a la verdad, el *élenchos* interrumpe el crecimiento tumoral de la opinión falsa y arrogante (como se dice en el *Sofista*), allanando el camino para un crecimiento saludable<sup>20</sup>. Platón aprovecha la estructura teatral para imitar el *élenchos* en su escritura y suscitarlo en el lector.

Sin embargo, los diálogos no son tragedias. En *República*, II-III, y en las *Leyes* Platón afirma explícitamente que ningún poema trágico puede enseñar sabiduría ética. Si los diálogos son una especie de teatro y están en deuda con los modelos de la tragedia, son también un teatro creado para sustituir a éstos como paradigma de enseñanza moral. Más adelante, tanto en este interludio como en el capítulo 7, volveremos a referirnos a las críticas platónicas al género trágico. De momento, para empezar a tomar conciencia de las profundas diferencias existentes entre ambos tipos de literatura dramática, nos acercaremos al *Protágoras* con las mismas expectativas con que un ateniense contemporáneo de Platón acudiría a contemplar una obra trágica, y comprobaremos cómo y dónde dichas expectativas se ven frustradas.

Comencemos por el título: *Protágoras*<sup>21</sup>. Como numerosas tragedias (y a diferencia de las obras encuadradas en la mayor parte de los restantes géneros literarios de entonces<sup>22</sup>), el diálogo toma su nombre de uno de sus personajes principales. Sin embargo, a diferencia del *Agamenón*, el *Edipo* o la *Antígona*, ese nombre es el de un personaje de la vida cotidiana próximo a la experiencia del lector. Aunque pocos contemporáneos de Platón había conocido en persona a Protágoras, éste había sido una figura muy famosa de la vida cultural de la época. Desde luego, no era un rey mítico ni un héroe. Existe una cierta proximidad y sencillez en la elección: desde el principio se nos advierte de que vamos a encontrar personajes muy similares a nosotros mismos. (Otros títulos de los diálogos recuerdan a personas que ni siquiera fueron famosas: Eutifrón, Critón, Lisis, etc.)

Supongamos ahora que empezamos a leer como griegos de principios del siglo IV. La obra se abre con un diálogo entre dos interlocutores; no es un recurso inédito en el género trágico. Sin embargo, en ningún momento se nos permite suponer que estamos ante una tragedia. En efecto, la obra está escrita en prosa, en una prosa ática conversacional que no sólo ignora la métrica, sino que es deliberadamente anti-rretórica. Encontramos rasgos estilísticos (hiatos frecuentes, ausencia de ciertos ritmos de prosa por entonces de moda) que la alejan inequívocamente de las normas propias de la oratoria de la época. Tampoco se observa un estilo similar al de las investigaciones científicas en prosa: no encontramos la afectación de las formas dialectales jónicas, típicas de dicha literatura. Lo que descubrimos, cuidadosa y delibe-

<sup>19</sup> Cfr. esp. *Sofista*, 229e-230e; también *Menón*, 84a-c; *Apología*, 30e.

<sup>20</sup> 230b-d.

<sup>21</sup> Aunque, en la antigüedad, los títulos de los textos escritos no siempre eran puestos por el autor (en el caso de Aristóteles, todos son obra de generaciones posteriores), la tradición de los títulos platónicos se remonta en el tiempo lo bastante y está establecida con suficiente seguridad para que podamos considerarla fiable.

<sup>22</sup> La única excepción que me viene a la memoria es la *Lisístrata* de Aristófanes, donde el nombre del personaje principal es significativo semánticamente («quien pone en desbandada al ejército») y tal vez hace referencia intencionadamente a un personaje histórico de la época —véase D. M. Lewis, «Who was Lysistrata?», *Annual of the British School of Athens* (1955), págs. 1-12, y K. J. Dover, *Aristophanic Comedy* (Londres, 1972), pág. 152, n. 3.

radamente puesto ante nuestros ojos, es el lenguaje sencillo y sin afectación de la vida cotidiana, algo nada habitual en los textos escritos<sup>23</sup>:

AMIGO: Hola, Sócrates, ¿cómo va eso? Pero es evidente. Vienes de una partida de caza en pos de los encantos de Alcibíades. Cuando le vi, no hace mucho, seguía siendo un hombre bien parecido. Pero un *hombre*, dicho sea entre nosotros, Sócrates. Ya empieza a crecerle la barba.

SOC: ¿Y qué con eso? ¿No admiras tú a Homero? Pues dijo que la edad más deliciosa de un joven era la del primer bozo, justamente la que tiene ahora Alcibíades.

AMIGO: Bueno, ¿y cómo marcha la cosa? ¿Vienes de estar con él? ¿Cómo se porta contigo?

SOC: Bien, pienso, especialmente hoy. Me ha ayudado y ha dicho muchas cosas en mi favor. En efecto, acabo de dejarlo. Pero te diré algo sorprendente. Aunque él estaba allí, no le presté mucha atención. Y varias veces incluso me olvidé de él.

El lenguaje utilizado aquí por Platón es deliberadamente sencillo y carente de cualquier adorno. Nuestro filósofo utiliza su habilidad con el lenguaje justamente para excluir el ingenio literario. Llevar a la página escrita este tipo de lenguaje supone declarar la diferencia que separa a su autor de poetas y retóricos, que despliegan recursos rítmicos y figuras literarias para influir en los elementos no intelectuales del alma. El tono empleado al comienzo del *Protágoras* no está pensado para emocionar, drogar ni hechizar al lector. Por el contrario, su objetivo es mantener con él una tranquila conversación.

Conforme avanzamos en nuestra lectura, nos percatamos gradualmente de que el *Protágoras* no contiene una *acción* del tipo al que nos tiene acostumbrados la tragedia (cfr. interludio II). La tragedia, como señala Aristóteles, es «la representación de una acción grave, completa y de cierta magnitud». Incluso sin aceptar la teoría aristotélica de la tragedia se puede suscribir esta acertada descripción del género. Por ejemplo, la *Antígona* narra de principio a fin una acción compleja. Las consecuencias de la situación y los problemas iniciales se desarrollan en acciones representadas en escena, con el reconocimiento de los propios errores y los infortunios provocados por la interacción de circunstancias y personajes. En el *Protágoras* también se mencionan interacciones humanas graves. Tanto en el escenario dramático inicial como en el curso de la discusión, se refieren dilemas humanos que podrían haberse utilizado como núcleo de una trama dramática. Sin embargo, la «acción» del diálogo no consiste en el desarrollo de estos acontecimientos: no cabe afirmar que el diálogo trate de la historia de Alcibíades, ni de los actos de Prometeo ni de la fuga del esclavo de Hipócrates. Concluida la secuencia introductoria, se pasa al plano intelectual; el conflicto dramático se convierte en una competición de *téchne*. La experiencia concreta y la respuesta personal a esa experiencia son sustituidas por la argumentación, el interrogatorio y la búsqueda de la mejor explicación general. Al igual que en la tragedia,

<sup>23</sup> Ciertamente, no es mucho lo que sabemos sobre la forma en que se daba a conocer los diálogos de Platón; la tesis de Ryle sobre la realización de lecturas públicas (*Plato's Progress* [Cambridge, 1966], cfr. cap. 7) no ha sido muy aceptada según este autor la fórmula. Sin embargo, es posible que se practicara algún tipo de representación oral ante un auditorio. Incluso así, lo sobrio del diálogo tendría que resultar chocante; si los diálogos del drama euripidiano son parodiados tan despiadadamente por Aristófanes debido a su lenguaje simple y cotidiano (los *Acarnienses*, las *Tesmoforias*, las *Ranas*), cuánto más sorprendente habría de resultarles al público el lenguaje platónico.

encontramos «peripecias» y «reconocimientos», pero siempre en el plano de la creencia y del juicio intelectual, no en el de la conducta y la reacción personal. Sócrates y Protágoras intercambian sus posiciones (o afirman hacerlo) cuando el primero desarrolla su concepción de la enseñanza ética y el segundo termina reconociendo que el aprendizaje moral no puede verificarse del modo en que él lo ha descrito. ¿Qué no hay aquí que esté presente en la *Antígona*? La respuesta es: Creonte, Antígona y su lucha; la cólera, el *erós*, la aflicción. En resumidas cuentas: 1) unos personajes implicados en una acción de enorme importancia para sus vidas, y 2) los elementos no intelectuales del alma humana. En el diálogo, el debate no es una prolongación de acontecimientos trágicos ni una respuesta a ellos: el debate y el discurso *son* el acontecimiento. La indagación *es* la acción. Hipócrates es apartado de sus preocupaciones personales para que participe en la búsqueda de una explicación adecuada del juicio práctico. Sócrates, a la vez Odiseo y Prometeo, es el héroe de un nuevo tipo de relato, héroe que aspira a remontarse por encima del plano narrativo y ascender al ámbito de la ciencia. Con este fin, en el diálogo se sustituyen los personajes particulares por descripciones y explicaciones generales y se pasa de las pasiones y los sentimientos a la esfera intelectual. En efecto, solamente con estos dones intelectuales puede Sócrates, según piensa él mismo, llevar a cabo su filantrópica tarea prometeica.

En consecuencia, con la lectura del *Protágoras* reaccionamos de manera muy distinta a como respondemos ante un drama trágico. En ambos casos se requiere de nosotros una participación activa. Sin embargo, el diálogo se dirige a nuestra parte intelectual. Su tono seco y abstracto excluye positivamente la excitación de pasiones y sentimientos. Si nos convence, lo hace apelando exclusivamente a nuestras facultades racionales. Los elementos dramáticos se emplean al principio para implicarnos en el desarrollo de la obra; una vez logrado este objetivo, es el intelecto el interpelado por el diálogo. Sería impropio llorar, sentir miedo o compasión. El dominio de uno mismo que fluye del diálogo platónico haría que nos avergonzásemos de semejante proceder. Desde luego, en algunos diálogos tienen lugar acontecimientos que nos llenan de emoción: el *Critón* y el *Fedón* son ejemplos evidentes. En ellos, algunos personajes reaccionan inicialmente con dolor o compasión. Sin embargo, sus respuestas son juzgadas inmaduras e inútiles. Cuando Jantipa rompe a llorar, es conducida fuera de la estancia (60a). Sócrates reprocha a Apolodoro sus lágrimas de mujer (117d); se supone que nosotros debemos también aplicarnos la reprimenda. Fedón insiste en que no siente compasión (58e, 59a); tampoco nosotros debemos sentirla. Sócrates transporta a sus interlocutores —y el diálogo al lector— del plano personal al general, del terreno emocional al intelectual. El *Fedón* no trata de la muerte de Sócrates, sino de la búsqueda comprometida de la verdad sobre el alma. En este diálogo, Sócrates nos muestra cómo elevarnos sobre la tragedia e instalarnos en el dominio de la investigación. En una versión inglesa del *Fedón*, Sir Richard Livingstone, responsable de la edición, hizo que las discusiones se imprimieran con un tipo de letra más pequeño, «de modo que puedan leerse u omitirse»<sup>24</sup>. Es justamente lo contrario de lo que pretendía Platón.

<sup>24</sup> R. W. Livingstone, comp. *Portrait of Socrates* (Oxford, 1938), viii; véase D. D. Raphael, «Can literature be moral philosophy?», *NLH* (1983), págs. 1-12. Sobre la oposición socrático-platónica a la lamentación, véase el capítulo 7 y el interludio II; sobre los modos de contemplar a la persona individual propios respectivamente de la tragedia y la investigación, véase el capítulo 6.

Sin duda, cabe aducir como objeción la presencia de mitos en los pasajes finales del *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*. (También están las famosas alegorías del sol, de la línea y de la caverna en *República*, VI-VII.) En el capítulo 7 mostraré que el uso de mitos e imágenes en las obras de los períodos primero y medio es muy diferente de la función emotiva y filosóficamente central que cumple el mito del *Fedro*. A diferencia de este último, los mitos de los diálogos anteriores no son esenciales para el razonamiento filosófico; de hecho, aparecen posteriormente para reforzarlo. Tampoco el lenguaje en que se narran suscita la emoción del lector. En realidad, si comparamos los usos platónico y trágico del mito, vemos que nuestro filósofo lo reelabora de un modo muy similar a como reconstruye la acción en el diálogo. Los mitos no son fines en sí mismos, sino que se emplean para ilustrar verdades filosóficas justificadas con anterioridad; por otra parte, su objetivo es apaciguar la «loca» pasión, no excitarla. Es inapropiado reaccionar ante cualquiera de estos mitos con amor, compasión, dolor o miedo. No sentimos por Él lo mismo que por Antígona; de hecho, el personaje es incidental, mientras que las verdades éticas generales de su historia son esenciales. Su relato no nos mueve al amor de particulares ni lleva la excitación a nuestras almas irracionales<sup>25</sup>.

Llegados a este punto, disponemos de una visión general de lo que Platón hace con la tragedia. Lo que ignoramos aún es el motivo de su proceder. ¿Por qué una obra que tiene por fin enseñar la sabiduría práctica no debe despertar pasiones ni sentimientos? ¿Por qué utilizar un lenguaje sencillo y sobrio y situarse en una esfera puramente intelectual? Por fortuna, el propio Platón nos da la respuesta. Lo primero, y también lo más obvio, pues lo subrayan los mismos poetas y retóricos, es que el lenguaje dirigido al sentimiento y la pasión *puede* distraer a la razón de su búsqueda de la verdad. Sócrates subraya esta idea al comienzo de la *Apología*, cuando critica la oratoria de sus adversarios, adiestrados en las artes poéticas:

Ignoro, nobles atenienses, la impresión que mis acusadores habrán causado en vosotros; por mi parte, casi me arrebatan sus discursos; tan persuasivas han sido sus palabras. Sin embargo, apenas nada de lo que han dicho es verdad... Me admira en especial... cuando os advirtieron que debíais cuidar de no dejaros engañar por mí, ya que esto supone que soy un hábil orador. Pienso que ha sido particularmente audaz decirlo sin sonrojarse, pues deben de saber que pronto serán totalmente refutados, cuando se evidencie que no poseo ninguna destreza oratoria, a menos que llamen hábil con la palabra a quien dice la verdad... De mí escucharéis toda la verdad, pero no, puedo asegurároslo, en un bello lenguaje como el suyo, primorosamente adornado con palabras y expresiones. Oiréis un discurso llano, formado con las primeras palabras que me vengan a la boca, pues confío en la justicia de mi causa.

(17a-c)

Como en el *Protágoras*, Platón crea deliberadamente un discurso que transmite una impresión de espontaneidad<sup>26</sup>. La composición muestra un notable talento, aunque, según se afirma, éste se dirige a la parte del alma que dice la verdad. Sus caracte-

<sup>25</sup> Véase el excelente artículo de C. Segal «The myth was saved: reflection on Homer and the mythology of Plato's Republic», *Hermes*, 106 (1978), págs. 315-36.

<sup>26</sup> Evidentemente, con esto no negamos que se utilice una considerable medida de talento en su elaboración. Sobre la relación entre la *Apología* y la retórica de los sofistas (con bibliografía) véase K. Seeskin, «Is the *Apology* of Socrates a parody?», *Phil Lit*, 6 (1982), págs. 94-105.

terísticas son la sencillez y la sobriedad; se evita el adorno, la retórica y el elemento emocional<sup>27</sup>. Sócrates nos explica la razón: evita la ornamentación del discurso debido a su poder de engaño, que sería su única justificación posible. Ahora bien, él busca la transparencia y la sencillez despojadas de todo disfraz.

Se entienden los motivos de la elección platónica en un contexto literario en el que Gorgias y otros retóricos manifestaban sin ambages su intención de narcotizar y cautivar. No obstante, Platón debe hacer algo más que señalar la capacidad de engaño del discurso poético para justificar su actitud frente a él. No tiene que demostrar que *necesariamente* se produzca el engaño, pero, cuando menos, ha de establecer que este tipo de discurso, asociado a una mayor reacción emocional, no aporta nada a la enseñanza ética. En otro caso, su oponente, aunque reconociera los peligros de la deformación poética de la verdad, podría insistir en la necesidad de afrontarlos por los bienes que brinda la poesía. Platón no deja de lado este punto. Como veremos, buena parte de sus discusiones éticas del período medio las consagra a defender, por una parte, que las respuestas del sentido y la pasión ejercen una influencia profundamente negativa —y ninguna influencia positiva— en la vida moral e intelectual y, por otra, que el mejor modo de favorecer el desarrollo humano es separar estas reacciones emocionales de la parte intelectual del alma. De ello parece seguirse, en primer término, que no *necesitamos* textos escritos cuyas enseñanzas vayan dirigidas a la pasión y el sentimiento; en segundo lugar, que las obras más valiosas son aquellas que se dirigen sólo a la parte intelectual o promueven su separación de las partes restantes. Sin duda, existen formas de instrucción oral de incalculable valor para este proceso de separación (primero y sobre todo, el estudio de las matemáticas, cfr. cap. 5). Sin embargo, a su manera, un texto escrito como el diálogo puede también contribuir a la liberación del alma: puede comprometer activamente al intelecto para que mire hacia las explicaciones generales, más allá de los particulares de su propia experiencia, y critique las respuestas irracionales.

Sin embargo, aun otorgando gran valor a estos rasgos del texto escrito, cabe, no obstante, insistir en que la poesía trágica es un entretenimiento inofensivo. Ahora bien, en el Libro X de la *República*, Platón añade que la respuesta emocional a la poesía trágica refuerza de hecho los elementos no intelectuales del alma, convirtiéndolos en fuente de distracción y trastorno del intelecto. «Riega» nuestras pasiones, cuando debería «secarlas» (606d). En el capítulo 7 veremos que, cuando Platón modifique su postura sobre este punto, alterará su concepción y su práctica de la escritura en consonancia.

En resumen, en los diálogos medios encontramos teatro, pero un teatro purgado y purificado de su característica llamada a la pasión, un teatro puro y cristalino del intelecto. Anteriormente señalábamos que el diálogo posee, como la poesía trágica, una estructura elénquica. Ahora debemos volver sobre aquella afirmación y matizarla. El *élenchos* de la tragedia opera sobre todo en el terreno de las pasiones y de la imaginación sensible. Creonte no aprende siendo derrotado en una discusión, sino sintiendo la pérdida de un hijo y rememorando un amor que no había sentido auténticamente mientras vivió la persona a quien amaba. Mientras Creonte permanece en el plano intelectual, no pierde la confianza en sí

<sup>27</sup> Véase también el interludio II para una comparación con la tragedia.



mismo, nada puede convencerle. Es necesario el súbito asalto de la aflicción, el desgarrar de la pérdida, para hacerle ver un aspecto del mundo que había descuidado. En la obra se llega a sugerir que, en todo el curso de los acontecimientos, los sentimientos de Creonte fueron más profundamente racionales que su intelecto; sus sentimientos sumergidos conservaban un sistema equilibrado de valores, mientras que el ambicioso intelecto erraba hacia la unilateralidad y la negación. Preguntar a Creonte por sus ideas sobre la familia es una cosa, y otra muy distinta enfrentarle con la muerte de un hijo. El *élenchos* platónico desconfía radicalmente de todo esto. Enseña apelando al solo intelecto; el aprendizaje se produce cuando el interlocutor se enreda en una contradicción lógica. Evidentemente, éste puede consultar sus recuerdos y utilizar la intuición en el debate, pero siempre a través de y para una cuestión intelectual a la que se intenta dar respuesta. Ninguna sacudida emocional, ninguna experiencia que suscite directamente el sentimiento tienen cabida aquí. Los personajes del *Fedón* no aprenden por el amor que sienten hacia Sócrates, sino sólo cuando son capaces de volverse al pensamiento puro. Es cierto que, en los diálogos medios, Platón reconoce que adiestrar los sentimientos es un prerrequisito de la dialéctica. Como veremos en los capítulos 5 a 7, él admitía por entonces la existencia en el alma de ciertos deseos auténticamente irracionales que eran impermeables a la enseñanza sobre el bien; por otra parte, trataba de desarrollar un conocimiento complejo de la parte impulsiva «intermedia» en relación con el ámbito de las creencias y la enseñanza. Sin embargo, esta última era puramente negativa, siendo su objeto dominar los apetitos y evitar que surjan pasiones indeseables, como la erótica o el miedo a la muerte<sup>28</sup>. El ascenso del alma a través del verdadero conocimiento, de verificarse mediante textos escritos, eludirá los de carácter irracional o pasional.

Queda por señalar un último aspecto en el que se diferencian el *élenchos* trágico y el platónico. La investigación platónica utiliza los casos particulares como datos conducentes a una explicación general. Por sí mismos, sin captación de la forma general, los particulares no pueden ser objeto de intelección. Se nos insta siempre a buscar lo común a todos los casos que designamos con un mismo nombre, haciendo caso omiso de (¿o negándonos a ver?)<sup>29</sup> sus diferencias. Cuando hemos aprehendido la forma única, los juicios particulares pueden considerarse meros ejemplos o concreciones. Sin embargo, el *élenchos* trágico no forma parte de una búsqueda permanente de la descripción correcta de una cosa. Ciertamente, no podríamos aprender de él sin algún grado de generalización, por ejemplo, aplicando el aprendizaje de Creonte, *mutatis mutandis*, a nuestra propia situación. No obstante, parte de la fuerza de la tragedia consiste precisamente en su advertencia contra los peligros inherentes a la búsqueda de una forma única: el poema trágico enseña la riqueza irreductible del valor humano, la complejidad e indeterminación de la situación práctica vivida. Nuestra primera responsabilidad es siempre con lo particular, no con lo general; aunque en el aprendizaje generalizamos en cierta medida, la prueba de su validez sigue siendo su adecuación a la situación concreta

<sup>28</sup> Sobre las pasiones y su valor, véanse los capítulos 5 y 7. Concretamente sobre el *éros*, puede consultarse el capítulo 6.

<sup>29</sup> Véase la ascensión del amor en el capítulo 6.

que tenemos ante nosotros<sup>30</sup>. En el *Banquete*, Platón manifestará su apego y repudio simultáneos a esta posición, encarnándola en el personaje de Alcibiades (cap. 6).

En el teatro antitrágico de Platón vemos el origen de un estilo filosófico característico, estilo que se opone a lo meramente literario y expresa el compromiso del filósofo con el intelecto como fuente de la verdad. Al escribir filosofía con forma dramática, Platón se dirige al lector para que participe activamente en la búsqueda de la verdad. Escribiendo teatro antitrágico, le advierte de que sólo algunos elementos de su persona son adecuados para tal indagación. Este es, lo vemos ahora, el auténtico significado de la tensión que se observa en el *Protágoras* entre dialéctica y elitismo, entre la aparente oferta de una elección y el anuncio de que sólo un ser superior debe elegir. De hecho, todos podemos escoger; pero la elección sólo será aceptable si la realiza el más alto elemento entre los constitutivos del ser humano, a saber, el intelecto. Empezamos a comprender que el estilo de Platón no es neutral con respecto al contenido de su reflexión, tal como se ha afirmado de algunos estilos filosóficos; antes al contrario, está estrechamente vinculado a una determinada concepción de la racionalidad humana.

Las observaciones contenidas en estas páginas son excesivamente generales, y sólo dan cuenta de algunos rasgos de la práctica literaria de Platón. Por ejemplo, no hemos comentado las complejidades del discurso cómico y trágico en el *Banquete*, diálogo en el que los elementos más allá de los cuales Sócrates nos insta a ascender aparecen como algo más que mera propedéutica. Tampoco nos hemos detenido en el papel del mito, la imagen y el lenguaje rítmico en el *Fedro*, obra en la cual, como justificaré en su momento, Platón critica su propia concepción ética y su visión de la escritura (capítulo 7). Con todo, espero haber bosquejado al menos las líneas fundamentales de un examen de las relaciones entre la forma dialogada y el contenido de la ética platónica, concepción ética en la cual una parte importante de nuestra humanidad, lejos de ser fuente de claridad, es origen de confusión y precisa ser trascendida mediante la actividad dialéctica del intelecto<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Compárese el tratamiento del personaje de Hemón en el capítulo 3 y el estudio sobre la deliberación y el *nous* aristotélicos en el capítulo 10 y el interludio II; véase también mi artículo «Practical syllogism and practical science», en Nussbaum, *De Motu* Essay 4.

<sup>31</sup> Una versión de lo expuesto aquí se leyó en un coloquio que, con el título Teoría del Teatro, se celebró en la Universidad de Michigan en 1980; agradezco a todos los asistentes, y en especial a Jeffrey Henderson, sus interesantes observaciones. Quiero manifestar asimismo mi gratitud a los miembros del Seminario de Filosofía y Literatura de la Universidad de Harvard de ese mismo año, particularmente a Daniel Brudney, John Carriero y Arnold Davidson, por leer y debatir conmigo uno de los borradores de este trabajo.

## La *República*: el verdadero valor y la perspectiva de la perfección

Me asombra –dije– que parezcas temer a la multitud en caso de que piensen que prescribes enseñanzas inútiles; pero no es en modo alguno asunto trivial, sino difícil, comprender que existe en el alma de todos nosotros un órgano o instrumento que es purificado y reavivado por estas enseñanzas cuando ha sido cegado y destruido por nuestras ocupaciones cotidianas, un órgano más digno de ser conservado que diez mil ojos, por ser el único con el que se contempla la verdad. Quienes profesen esta misma opinión juzgarán excelente tu propuesta; los que nunca hayan reparado en estas cosas pensarán probablemente que nada vale lo que dices, pues no ven ninguna ventaja digna de consideración en estas ocupaciones.

*República*, 527d-e

La crítica de Platón al bien de lo ordinario comienza en medio de una escena de la vida cotidiana ateniense. Sócrates (para quien la filosofía puede practicarse como un componente de la vida del ciudadano democrático) baja desde Atenas al Pireo. Lo acompaña Glaucón, hermano mayor de Platón. El año es probablemente 422, durante la paz de Nicias: un período de calma y relativa estabilidad. Cuando Platón redacta el diálogo, aproximadamente cinco años después, han muerto la mayor parte de los personajes principales, y de ellos sólo algunos de muerte natural. Tres (Polemárcos, Nicerato y Sócrates) han sido ejecutados por motivos políticos; los dos primeros fueron brutalmente asesinados por una facción oligárquica dirigida por familiares de Platón que ambicionaban sus fortunas. Contemplamos, pues, esta pacífica situación aprensivamente, con la sensación de la violencia que pende sobre los personajes (violencia alimentada, evidentemente, por los deseos de la parte apetitiva del alma)<sup>1</sup>.

Sócrates y Glaucón acuden a contemplar la fiesta de Bendis, diosa tracia recientemente incorporada a la ciudad. Al principio, Sócrates experimenta curiosidad y

<sup>1</sup> Sobre el contexto histórico, véase Lisias, *Oration*, 12; Guthrie, *History*, IV, 437-9; F. E. Sparshott, «Plato and Thrasymachus», *University of Toronto Quarterly* (1957), págs. 54-61. Los problemas relativos a la determinación de la fecha dramática los estudia con buenos resultados Guthrie. Cfr. también Dodds, *GI*, págs. 208-16.

después, admiración. Utilizando un lenguaje que gira continuamente en torno al verbo *parecer*, expresa un juicio de valor: tanto la procesión local como la enviada por los tracios fueron «buenas» o «espléndidas» (kalé)\* (o eso le parece a él). Posteriormente se celebrará una carrera de jinetes con antorchas, a la que seguirá una fiesta nocturna. Y esto, en opinión de Ademanto, hermano mayor de Platón, será verdaderamente «digno de verse» (*áxion theásasthai*, 328a).

Así, entre la procesión y la carrera de antorchas, estos demócratas atenienses encuentran un rato para la conversación filosófica. En ese intervalo se desarrolla la acción de la *Republica*. Excepto Sócrates, todos los interlocutores consideran la filosofía un entretenimiento como otro cualquiera, ni más ni menos importante. Con espíritu auténticamente democrático, atribuyen igual valor a todos sus intereses y placeres, como el demócrata descrito en el Libro VIII, que «entrega el gobierno de sí mismo a cualquier apetito según se presenta, hasta que se sacia, y después a otro, sin desestimar ninguno, sino fomentándolos todos por igual» (561b)<sup>2</sup>. Tal actitud se relaciona claramente con una falta de constancia y autosuficiencia. El alma que así se mantiene cambia con rapidez su curso obedeciendo a los nuevos deseos que sucesivamente la dominan. Y puesto que, a menudo, éstos la impulsan a atender a cosas vulnerables, también puede ser súbitamente despojada de aquello que valora. Sabemos que los hombres que aparecen aquí como amigos pronto se quitarán unos a otros la vida en su búsqueda de poder y riquezas. De todos los que van a morir, sólo Sócrates no perderá nada de lo que ama.

En seguida la acción se traslada a la casa de Céfalo (nombre que significa «cabeza»). La decadencia física de este anciano le ha proporcionado, según nos dice, un grado de estabilidad y saber poco comunes. Demasiado enfermo para andar por la ciudad, sus deseos corporales apaciguados por lo avanzado de sus años, carece de las distracciones en que se entretienen los hombres más jóvenes y encuentra un placer cada vez mayor en la conversación (328c-d). Según informa a Sócrates, la mayoría de los ancianos que conoce se lamentan de la llegada de la vejez. Piensan que ésta empobrece sus vidas. Al atribuir valor a los apetitos corporales y a las actividades que los sacian, «se lamentan y echan de menos los placeres juveniles, el amor, la bebida y los banquetes, y otros que van con ellos, y se encolerizan como si les hubiesen despojado de algo importante, como si en el pasado hubieran vivido bien y ahora ni siquiera viviesen» (329a). La vulnerabilidad de su buen vivir está —lo comprobamos de nuevo— directamente relacionada con su pensamiento sobre el valor. El cambio y el acontecer son problemas para ellos porque se preocupan de las cosas mudables y

\* Sobre la gama de significados de este importante término ético-estético, traducido habitualmente por «bello», «noble», «bueno», véase el capítulo 6, pág. 249, donde señalo que se aproxima a una concepción unificada del *valor* (tanto ético como estético). Para un examen de los términos griegos relacionados con nuestro «valor», véase el cap. 1, pág. 34 y n. 12.

<sup>2</sup> Cfr. también 561c-d, donde Sócrates describe la vida basada en estas evaluaciones igualitarias: «¿No... vive también su vida de esta manera, cediendo cada día al apetito diario, unas veces emborrachándose y abandonándose a los placeres de la flauta, otras bebiendo sólo agua y haciendo un régimen para adelgazar, otras dedicado a la gimnasia, otras ocioso y despreocupado de todo esto, otras aparentando interesarse por la filosofía? Y, con frecuencia, también interviene en la política, y salta a la tribuna y dice lo primero que le viene a la cabeza... Y no hay orden ni sujeción en su existencia, pero la denomina una vida agradable, libre y feliz y se aferra a ella hasta el final». Véase el estudio de este pasaje en mi trabajo «Shame, separateness and political unity», en Rorty, *Essays*, págs. 395, 435.

gobernadas por el azar. Sin embargo, la ancianidad significa para Céfalo simplemente el fin de un problema. Al respecto recuerda a Sócrates la anécdota del poeta Sófocles, quien, preguntado si todavía era capaz de yacer con una mujer, respondió: «silencio, oh ser humano. Soy felicísimo de haberme librado de eso, como el esclavo que escapa de un dueño demente y salvaje» (329b-c). Céfalo se muestra de acuerdo: «Pues con la edad viene una gran paz y libertad con relación a tales cosas. Cuando remite y cesa la tensión de los deseos, sucede exactamente lo que decía Sófocles, que nos libramos de muchos dueños enloquecidos» (329c).

El inicio de la *República* nos enfrenta, pues, con una cuestión sobre el valor: ¿qué es verdaderamente digno de aprecio, qué es valioso hacer y ver en la vida humana? Nos enseña (lo cual no debe sorprendernos ya a estas alturas) que la respuesta a dicha pregunta se relaciona estrechamente con las cuestiones tocantes al riesgo y la autosuficiencia. El ciudadano democrático medio se halla en el mayor de los peligros, pues atribuye valor a actividades y objetos inseguros, que probablemente perderá tarde o temprano. Céfalo y Sócrates han resuelto mejor el problema. No obstante, el primero sigue atormentado por sus preocupaciones relativas a la seguridad económica y por el miedo a la muerte. De este modo, sospechamos que otorga más importancia al apetito de lo que él mismo supone: en efecto, posteriormente veremos que es posible, incluso en la flor de la vida, vivir una existencia mucho menos torturada por el «loco» apetito que la de Céfalo prestando menos atención a los objetos de los apetitos<sup>3</sup>. Al término de la conversación, Sócrates habrá presentado la vida óptima como una existencia mucho más extremada en su desapego que la del propio Céfalo: la vida del filósofo, cuya alma el *Fedro* compara con las formas que contempla: pura, simple e inmutable. Una vida, en consecuencia, de bien sin fragilidad.

Cuando planteamos la cuestión platónica sobre el valor, hemos de formular también, junto con Platón, un problema epistemológico: ¿cómo, o en qué perspectiva, se elaboran juicios correctos sobre el valor de los componentes de una vida futura? Porque del comienzo del diálogo se desprende que la gente corriente, cuando se le pregunta qué le *parece* bien, nombra muchas actividades que el filósofo considera sin valor. Y en general, como Sócrates observa más tarde, las más de las personas, en respuesta a la mencionada pregunta, elogiarán el contenido de sus propias vidas (581c-d). Sin embargo, Platón está convencido de que tales respuestas son erróneas: el «ojo» del alma humana está «profundamente enterrado en un bárbaro lodazal» (533d) y no puede ver con claridad. Entonces, ¿en qué perspectiva ve bien ese ojo? Y, por otra parte, ¿cuál es la naturaleza de los obstáculos que le impiden contemplar la verdad? Sófocles ofrece una respuesta. Con su altanero «Oh, ser humano» –palabras que Platón seguramente ha seleccionado a conciencia– da a entender que el problema radica en lo distintivo de nuestra naturaleza humana; la percepción correcta proveniría de un punto de vista más que humano, que permitiría contemplar nuestra realidad desde el exterior. (En el Libro IX se hablará de una «superioridad real» en la naturaleza.) Necesitamos, pues, examinar no sólo la explicación del valor presentada por Platón, sino también su concepción de la verdad.

<sup>3</sup> Puesto que los apetitos no responden directamente a la enseñanza ni al juicio, la educación que lleve a cabo esta liberación de la «locura» debe incluir la formación de hábitos, y no sólo la enseñanza; véase n. 5 *infra*, interludio II y cap. 7.

Podemos ya comenzar nuestra indagación; sin embargo, no seguiremos un curso recto, pues en nuestro camino se interpone un difícil problema interpretativo. Es preciso explicitarlo y aclararlo antes de poder juzgar correctamente las tesis platónicas.

## I

En la *República* se sostiene que la vida óptima para los humanos es la del filósofo, o sea, la dedicada al estudio y la contemplación de la verdad. También se dice que es aquella «gobernada» por la razón, cuando ésta evalúa, jerarquiza y ordena las diversas ocupaciones del ser humano. La mayoría de los investigadores y comentaristas de la *República* aceptan ambas afirmaciones sobre la teoría del bien; sin embargo, una cuestión suscita desavenencias entre ellos: se trata de si dichas tesis están relacionadas y, en caso afirmativo, de qué modo. Por una parte, parece que la concepción del «gobierno» de la razón desarrollada en el Libro IV es puramente formal. En ningún momento se especifica el contenido de la vida planificada racionalmente. Sólo se exige que el agente armonice su alma y diseñe un plan de vida de acuerdo con una concepción organizada del bien. La parte racional (*logistikón*) determina qué posee valor y cuánto, «cuidando del bien del alma en su totalidad»<sup>4</sup>. La diferencia entre la parte intelectual o racional y los demás elementos motivadores de la persona debe buscarse en esta capacidad de evaluación y selección general. Los apetitos sólo tienden a sus objetos, sin concebirllos como bienes generales<sup>5</sup>. Pero no hay razón, de acuerdo con la concepción formal expresada en el Libro IV, para no incluir en el *contenido* del plan de vida ciertas actividades apetitivas como componentes intrínsecamente valiosos, seleccionados y situados junto con los demás. Tampoco hay motivo para suponer que la razón deba organizar la vida del agente en torno precisamente a la actividad del razonamiento. De hecho, sería natural pensar que la parte racional, encargada del bien del alma de un ser humano complejo, asignará valor intrínseco a aquellas actividades que satisfagan ciertas necesidades apetitivas naturales y permanentes<sup>6</sup>. Platón no

<sup>4</sup> *República*, 441e. Para la argumentación anterior y sobre la distinción entre motivación y valoración que en ella se elabora, véase G. Watson, «Free agency», *JB* 72 (1975), págs. 205-20; un estudio relacionado con éste es el de Irwin en *PMT*. Sobre la traducción de «*logistikón*», véase la n. 5 del cap. 7.

<sup>5</sup> Esto es lo que se afirma en la oscura discusión sobre los deseos «calificados y «no calificados» en *República*, 438-9: el objeto de la sed no es la buena bebida, sino simplemente la bebida. Al respecto, véase Irwin, *PMT*, págs. 123-4, 191-5, y T. Penner, «Thought and desire in Plato», en Vlastos, *Plato*, II, páginas 96-118. Sobre la tercera parte del alma, donde Platón sitúa las pasiones, véase el cap. 7, e Irwin, *PMT*, págs. 193-5. Platón no explica sistemáticamente las diferencias entre esta parte y la parte apetitiva; sin embargo, parece que los componentes de la tercera parte mantienen una relación con las opiniones sobre sus objetos (y, potencialmente, con la enseñanza) que es ajena a los apetitos. La cólera supone la opinión de que se me ha hecho algún mal; la aflicción lleva consigo la opinión de que he sufrido una pérdida importante; en cambio, el hambre y la sed no poseen tal estructura cognoscitiva compleja y, por tanto, no pueden ser modificadas del mismo modo.

<sup>6</sup> Cfr. Watson, «Free agency», pág. 212: «... el valor atribuido a determinadas actividades depende de que satisfagan deseos que surgen y permanecen con independencia de nuestras valoraciones... Aquí una parte esencial del *contenido* de nuestra evaluación es que la actividad en cuestión esté motivada por ciertos apetitos. Estas actividades pueden tener valor para nosotros sólo en la medida en que están apetitivamente motivadas, aun cuando tener estos apetitos no equivale *ipso facto* a valorar sus objetos». Cfr. también Richard Kraut, «Reason and justice in Plato's *Republic*», en Lee, *Exegesis*, págs. 207-24, sobre los dos tipos de «gobierno» racional en la *República*.

dice todavía nada en contra de lo expuesto; en consecuencia, podemos suponer que cualquier contenido bien organizado cumpliría sus exigencias.

No obstante, cuando llegamos al final de la *República* nos damos cuenta de que Platón ha dicho muchas cosas sobre contenidos. De hecho, rechaza gran parte de las actividades humanas más comunes, incluidas las apetitivas, tildándolas de carentes de verdad o valor intrínseco, y elige la vida del filósofo como la mejor. Sócrates declara incluso con toda precisión que ésta es 729 veces mejor que la peor de las existencias, la del tirano<sup>7</sup>. El avance con respecto al planteamiento puramente formal del Libro IV aparece prefigurado en la críptica afirmación socrática —realizada en ese mismo libro— de que lo considerado hasta entonces es insuficiente, pues la discusión se ha detenido al llegarse a un acuerdo meramente humano y, además, se ha utilizado como medida del valor a un ser humano y, por tanto, imperfecto<sup>8</sup>. El *Protágoras* puso ya de relieve que tal medida es insatisfactoria a los ojos de Sócrates. Esa «pereza», declara aquí Sócrates, deben rechazarla nuestra ciudad y nuestros filósofos. De forma similar, Sócrates señala en el *Fedón* que la mejor vida es la práctica para la muerte: una existencia contemplativa en cuyo marco el filósofo se separa en lo posible de los deseos y aspiraciones del cuerpo humano, negándose a atribuirles valor positivo alguno<sup>9</sup>.

Últimamente, los investigadores coinciden en que los juicios sobre el valor de la vida que aparecen en los diálogos medios no se explican partiendo sólo de las tesis formales del Libro IV de la *República*. No puede negarse que Platón se interesa por los *componentes* materiales de la vida; el orden general es una condición necesaria, pero no suficiente, para alcanzar la más alta expresión del valor. Sin embargo, en la bibliografía moderna se observa una tendencia a considerar estos aspectos del contenido como algo embarazoso para Platón y, en consecuencia, a reconstruir su razonamiento fundamentándolo, hasta donde es posible, en consideraciones exclusivamente formales. Gary Watson, con su artículo «Free agency», es un destacado representante de la aludida corriente; en este estudio sobre el Libro IV de la *República*, el autor defiende con argumentos muy persuasivos la idea de que, partiendo de la explicación platónica de la valoración racional, puede considerarse que las actividades que satisfacen nuestras necesidades apetitivas permanentes poseen valor intrínseco<sup>10</sup>. Ahora bien, hay que recordar que Watson no estudia aquí la *República* en su conjunto y, por tanto, puede libremente pasar por alto las cuestiones que se discuten en los libros posteriores. Terence Irwin, en *Plato's Moral Theory* —obra que estudia la *República* en su totalidad—, presenta una interpretación similar a la de Watson<sup>11</sup>. En su estimulante y valioso trabajo, Irwin afirma que el principal objetivo de Platón es elaborar una concepción del bien como ajuste armonioso de elementos separados, cada uno de los cuales posee valor intrínseco. Según Irwin,

<sup>7</sup> *República*, 587e. No voy a afirmar que comprenda el significado de este énfasis en el cálculo numérico. La figura del tirano la estudio con más detalle en Nussbaum, «Shame, separateness».

<sup>8</sup> *República*, 504a-d. Este pasaje, y la crítica de Aristóteles, se estudia en el capítulo 8.

<sup>9</sup> *Fedón*, 64a y ss. Las semejanzas —y algunas diferencias— entre la *República* y el *Fedón* a propósito de estas cuestiones se consideran con más detalle posteriormente.

<sup>10</sup> Watson, «Free agency», cfr. n. 4; sin embargo, este autor no se adhiere claramente a una determinada concepción del bien. Sólo pretende subrayar que motivación y valoración pueden coincidir parcialmente, y que, a menudo, coinciden de hecho.

<sup>11</sup> Irwin, *PMT*; véase también la recensión de M. F. Burnyeart, *NYRB*, 26 (1979), págs. 56-60.

estos fines intrínsecos son los ideales de cada agente humano, descubiertos mediante procedimientos reflexivos relacionados con la reminiscencia (interpretada como un tipo de introspección)<sup>12</sup> y la autocrítica. Todo contenido de vida es aceptable para Platón siempre que pueda satisfacer, de forma ordenada, el sistema de deseos del agente. En el caso de algunas vidas que Platón rechaza, ello se explica por razones de índole formal<sup>13</sup>. Sin embargo, Irwin concede que, basándose sólo en el contenido, Platón rechaza de hecho existencias que formalmente parecen satisfactorias. También admite que los procedimientos introspectivos con los cuales se descubre el contenido de la vida no se mencionan en ningún lugar de la *República*; en su lugar encontramos la afirmación de que sólo una existencia consagrada a la contemplación de la verdad –vida que no todos pueden vivir, ni tal vez siquiera desear– es plenamente digna de ser vivida. Ahora bien, Irwin interpreta esto como un error de Platón. «Es lamentable», escribe, «que Platón, interesado por el saber contemplativo y no por el conocimiento práctico, deje aquí algunas lagunas.» Esto lo atribuye a la distancia que separa a Platón de las preocupaciones filosóficas contemporáneas: «No subraya los aspectos del problema que nos gustaría que resaltara; pero ello es debido a que su visión del problema y del tipo adecuado de respuesta no coincide con la de algunos filósofos contemporáneos del campo de la ética»<sup>14</sup>.

Hemos vuelto nuestra mirada a Platón por la profundidad y seriedad que, a nuestro juicio, caracterizan su desafío a las opiniones dominantes, tanto de su época como de la nuestra; así pues, la aludida «distancia» no nos parece alarmante en sí misma. Ahora bien, resultaría lamentable –desde la perspectiva del propio Platón– que prejuicios e intereses hubieran sustituido a la argumentación filosófica en esta coyuntura crucial<sup>15</sup>. Por añadidura, es esencial para nuestra investigación determinar si los argumentos platónicos apoyan o no sus juicios sobre el contenido de la vida. En efecto, de estar Irwin en lo cierto, la argumentación platónica abordaría sólo una de nuestras preocupaciones fundamentales: la relación armónica entre los valores; en cambio, Platón no se habría preocupado de la fragilidad o la inestabilidad de los compromisos del individuo humano tomados aisladamente, o bien sólo lo habría hecho contemplándolos desde sus propios prejuicios. Ahora bien, si Platón dispone

<sup>12</sup> Véase la recensión de Burnyeat y el debate epistolar entre éste y Thomas Nagel en *NYRB*. Burnyeat tiene razón cuando afirma que la «QR» (cuasi-reminiscencia) de Irwin difiere en aspectos esenciales de la reminiscencia platónica, y que el intento de separar la reminiscencia de sus implicaciones metafísicas altera en aspectos importantes el carácter de la teoría ética presentada.

<sup>13</sup> En este punto, la tesis de Irwin es más compleja que la de Watson. No es suficiente, en opinión de aquél, que el agente disponga de un plan ordenado; en *PMTI*, págs. 226 y ss. Irwin señala que una explicación tan simple del gobierno racional del alma no basta para excluir ninguno de los tipos «deficientes» que señala Platón. Se requiere además que los fines ordenados se elijan de acuerdo con ciertos principios deliberativos: las personas «desviadas» son excluidas porque «aunque la parte racional decida entre los fines más importantes, éstos se han decidido, no mediante una reflexión sobre el bien en general, sino por la pasión o el apetito» (pág. 232). Sin embargo, Irwin concede que tal exigencia adicional (que, por añadidura, ha inferido reuniendo una serie de doctrinas muy alteradas del *Fedón* y una determinada lectura de algunos pasajes del discurso de Diotima en el *Banquete*) no basta para llevar Platón a la conclusión que él desea. «Desafortunada e inexcusablemente, Platón no da una respuesta directa ni detallada a estas cuestiones» (pág. 233). Lo más que podemos concluir es, pues, que no se ha demostrado que la postura general de Platón carezca de todo valor» (pág. 248).

<sup>14</sup> Irwin, *PMTI*, págs. 247, 248.

<sup>15</sup> Sobre algunas reflexiones de Platón en torno a la relación entre razonamiento e interés, véase el final del cap. 4, el interludio I, el final del presente capítulo, y, en especial, los caps. 6 y 7.



de argumentos que fundamenten su elección de la vida del filósofo, cabe esperar que éstos nos digan por qué el buen vivir debe excluir o minimizar nuestros apegos más frágiles e inestables y fomentar ocupaciones intelectuales más autosuficientes. En el presente capítulo llegaremos a la conclusión de que las consideraciones relativas al contenido no son periféricas, sino, muy al contrario, esenciales para la teoría del bien presentada en la *República*. Afirmaremos que la «laguna» observada por Irwin en el razonamiento de la *República*, de hecho está subsanada por una compleja teoría del verdadero valor y de la valoración objetiva, la cual, lejos de basarse en meros prejuicios<sup>16</sup>, merece gran atención por nuestra parte. En realidad, si no la tenemos en cuenta corremos el riesgo de privar a Platón de algunas de sus tesis más profundas y características, las cuales, además, son fundamentales para nuestra propia investigación. En definitiva, existe el peligro de convertir la *República* en una cómoda expresión del principio liberal (formulado en el Libro VIII) de que debe quedar «al arbitrio de cada persona organizar su género de vida en la ciudad del modo que le agrade» (557b), en lugar de considerar esta obra como lo que realmente es: una crítica inquietante y profunda a dicho principio como base del auténtico buen vivir.

Aunque el tránsito de la estructura al contenido que se verifica en la *República* parece brusco y difícil de comprender, no lo es tanto una vez que Platón lo justifica con un doble razonamiento. Hacia el final del Libro IX, tras describir una serie de vidas diferentes, Sócrates introduce una «demostración» dividida en dos partes (580c-d)<sup>17</sup> con la que pretende convencer a Glaucón de que la existencia del filósofo es la mejor (la más *eudáimon*) que puede llevar el ser humano<sup>18</sup>. La compleja argumentación socrática establece una división en el seno de las actividades placenteras –realizadas con prontitud y entusiasmo–, la cual se relaciona con la división tripartita del alma –apetitiva, impulsiva y racional– expuesta en el Libro IV. (Aunque inicialmente las consideraciones relativas al placer parecen desconectadas de las tocantes al bien, conforme se desarrolla el razonamiento se pone de manifiesto que la jerarquización de los «placeres» no es una ordenación, según una medida de fuerza o intensidad, de sensaciones subjetivas suscitadas por ciertas actividades, sino de las actividades mismas en función de su verdadero valor o su deseabilidad objetiva. Así, los «verdaderos» placeres son las actividades que se escogen en armonía con las creencias *verdaderas* sobre el valor; a dichas actividades se oponen aquellas otras de las que el agente extrae placer porque, erróneamente, las considera valiosas. Estas últimas pueden proporcionar, como subraya Platón y sucede de hecho, *sentimientos*

<sup>16</sup> Cfr. también Irwin, *PMT*, págs. 246, donde el fundamento de esta concepción es tildado de «oscura metafísica».

<sup>17</sup> La estructura del final del Libro IX es compleja; véanse J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford, 1981) *ad loc.*; I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* (Londres, 1962), I, págs. 136 y ss.; R. C. Cross y A. D. Woozley, *Plato's Republic: a Philosophical Commentary* (Londres, 1964), páginas 263 y ss.; N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford, 1951), págs. 92 y ss.; N. P. White, *A Companion to Plato's Republic* (Indianápolis, 1979) *ad loc.* Esto es sólo una parte de la abundantísima bibliografía sobre el tema, que no intentaré citar exhaustivamente aquí; pueden buscarse otras referencias bibliográficas en las obras de los autores mencionados, en especial la de White, y en Guthrie, *History*, IV. Véanse también J. C. B. Gosling y C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure* (Oxford, 1982), págs. 97-128, especialmente la pág. 128.

<sup>18</sup> Sobre el significado de «*eudáimon*» y «*eudaimonia*», véase cap. 1, págs. 33-34.

muy intensos de placer; pero no ocupan los lugares superiores del sistema valorativo platónico)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Conviene añadir algunas consideraciones textuales en apoyo a mi interpretación: 1) este argumento es una «demostración» que supuestamente establece una conclusión sobre la vida óptima (la más *eudáimon*). En 588a, Sócrates deriva de su conclusión sobre el placer otras relativas al «arreglo» (*euschémomyne*), la nobleza o belleza (*kállos*) y la excelencia (*areté*); pero si la jerarquización se basase en el criterio de la intensidad del sentimiento placentero, dicha conclusión no podría obtenerse. Platón insiste repetidas veces en la intensidad sentida de los peores placeres (p. ej., *República*, 560b, 573a-576c, 586b; *Filebo*, 63d); el *Filebo* los denomina los «mayores y más intensos» (63d); la descripción de la vida del tirano en el Libro IX de la *República* habla de su fuerza en términos similares. 2) La lógica de los términos griegos relativos al placer, muy estudiada en los últimos años, facilita en gran medida que un autor hable indistintamente de «*hédesthai*» (gozar, disfrutar) y *hedoné* (placer): así, hablar de mis «placeres» no es, a menudo, hablar de sentimientos, sino de las cosas que disfruto haciendo. Una relación de mis «placeres» sería, pues, con toda probabilidad, una lista, no de sensaciones, sino de ocupaciones, por ejemplo, comer, estudiar geometría o asistir a la representación de una obra de Eurípides. Véase especialmente G. E. I. Owen, «Aristotelian pleasures», *PAS*, 72 (1971-2), págs. 135-52; con respecto al *Filebo*, véase B. A. O. Williams, «Pleasure and belief», *PASS*, 33 (1959). En este pasaje, Platón habla a veces de disfrutar de algo y, más a menudo, de «el placer de xxx», donde «xxx» es el nombre de una actividad. En 5181d1, donde «el placer de la ganancia» es sustituido por, simplemente, «la ganancia», se nos indica que la forma correcta de entender todas estas expresiones (en todo caso, la interpretación más natural del griego) es «el placer que consiste en xxx», y no «el placer producido por xxx». El *Filebo* muestra a Sócrates distinguiendo explícitamente ambas cosas y optando por la primera, en un contexto donde se jerarquizan los componentes de las vidas. 3) En el pasaje se consideran todas las actividades importantes susceptibles de ser incluidas en un proyecto de vida buena (es decir, todo aquello que puede ser deseado). Al principio, se llega al acuerdo de que cada actividad tiene sus ardientes defensores y que, a partir del entusiasmo de éstos, nada se puede decidir (581c-d). Debemos plantearnos la cuestión de qué objetos de elección entusiasta merecen ese entusiasmo (o bien el problema, relacionado con aquélla, de quién será el juez a quien se reconocerá la competencia en el elogio de las actividades) (*kyrios epainétes*, 583a4; cfr. 581d1). 6) El pasaje continúa dividiendo las actividades en placeres *verdaderos* y *falsos*: calificar de falso un placer significa, no que sea objeto de verdadero disfrute, sino que es disfrutado sólo relativamente a una deficiencia contingente, y no desde la perspectiva del juicio correcto. En 586b se pone de manifiesto que los falsos placeres generan sentimientos de placer muy intensos en quienes carecen del conocimiento de la verdad (cfr. esta misma nota). En *Filebo*, 37a-b, se señala que, así como calificar de falsa una opinión no implica que no sea realmente *creída*, denominar falso un placer no supone que no sea verdaderamente disfrutado. En todo el pasaje del Libro IX de la *República*, las consideraciones sobre la *verdad real* o *natural* y sobre la *salud* ocupan un lugar muy destacado (p. ej., 584d, e; cfr. 561c). 4) En ningún momento se sugiere que los placeres estén siendo comparados según un criterio único basado en la intensidad cuantitativa del sentimiento. 586b, 581c-d y otros pasajes ponen de manifiesto lo inadecuado de esta interpretación, y en ninguna otra parte del diálogo aparece una concepción del placer que la apoye.

Podemos concluir que, tanto aquí como en *Filebo*, 37 y ss., Sócrates intenta jerarquizar las actividades que se realizan con entusiasmo. Este sentimiento sólo indica que todas las existencias consideradas son vidas que *agradan* realmente a alguien y son objeto de sus *alabanzas*. (Esto no carece de importancia, cfr. pág. 229 *infra*.) En cuanto a la distinción que se traza en 581e, la mejor interpretación es probablemente la siguiente: Sócrates señala que se van a considerar todas las opciones propuestas para la vida *eudáimon*, preguntando, no cuál es la más beneficiosa (*agatha*) ni la más respetable (*kale*), sino cuál es la más digna de vivirse *überhaupt*. En pasajes anteriores del diálogo, «*Agathón*» aparece relacionado con la obtención de recompensas; por otra parte, «*kalón*» se relaciona estrechamente, según algunos interlocutores de Sócrates, con la noción de honor o respetabilidad (ello se aprecia muy bien, por ejemplo, en la discusión con Polo en el *Gorgias*); sólo responderemos a la cuestión de Glaucón si podemos defender la vida escogida por nosotros *al margen* de honor y recompensas, demostrando lo que el tirano pierde, no según un criterio que éste rechazaría, sino desde otro, más amplio, que podríamos compartir con él. Esta es la tarea más difícil y exigente, pero también la única cuyo cumplimiento satisfactorio ofrece, a la vez, la respuesta a Glaucón y una adecuada conclusión a la argumentación principal de la *República*. De la bibliografía que trata este difícil pasaje, me ha resultado muy útil el libro de Crombie, *An Examination*, págs. 140-2; véase también White, *A Companion*, págs. 229-30, 233, 256; Murphy, *the Interpretation*, págs. 212-17.

Seguidamente, Sócrates afirma que las actividades relacionadas con la «parte racional» del alma, con el estudio y la contemplación de la verdad, son las mejores de la vida humana. Primeramente, razona desde una perspectiva epistemológica: el criterio correcto es la «experiencia combinada con el saber y la razón» (581c-583a). Sólo el filósofo juzga con el criterio o la perspectiva adecuados, y selecciona las mejores actividades. En segundo lugar, Sócrates señala que las actividades propias del filósofo son superiores intrínsecamente: al estar relacionadas «con lo inmutable, lo inmortal y la verdad», poseen un valor más excelso que las ocupaciones asociadas con las otras dos partes del alma (583a y ss.).

Aunque ambas partes de la tesis aparecen formalmente separadas, su relación mutua es muy estrecha: la epistemología del juicio de valor garantiza la elección del contenido que posee valor verdadero, y los méritos intrínsecos de éste nos predisponen a favor de la perspectiva que lo aprueba. (Más adelante plantaremos algunas cuestiones que atañen a esta relación). Las consideraciones epistemológicas siguen desempeñando un importante papel en la segunda parte de la argumentación, donde los errores de jerarquización en que incurre la persona corriente se explican señalando que su experiencia no la ha llevado al único lugar desde el que pueden elaborarse juicios de valor adecuados. A diferencia del filósofo, que ha viajado a la «altura verdadera» en la naturaleza, esta persona se ha movido sólo entre lo «bajo» y la «intermedio» (584d y ss.).

En este pasaje, más que en ningún otro, Platón muestra las consideraciones que moverían a un alma «gobernada por la razón» en sentido formal a escoger un determinado contenido de vida, esto es, el de la vida dedicada a la filosofía, antes que cualquier otro. Asimismo, pone ante nosotros la perspectiva desde la que se realizan las jerarquizaciones verdaderas. El pasaje es denso y difícil; no es evidente a primera vista cómo Platón pasa de su ideal formal a la especificación de contenidos a través de esta jerarquización de actividades, ni el modo en que dicha jerarquización se lleva a efecto<sup>20</sup>. Sin embargo, la teoría de la actividad-valor expuesta aquí recibe un tratamiento más pormenorizado en otros diálogos, en especial el *Fedón*, el *Gorgias* y el *Filebo*. Si interpretamos el pasaje que venimos comentando a la luz de determinados textos de dichos diálogos<sup>21</sup>, podremos valorar mejor la postura platónica.

<sup>20</sup> Algunos investigadores rechazan de modo tajante estos argumentos: véase, por ejemplo, Cross y Woozley, *Plato's Republica*, cap. 11. Una valoración más ponderada se encuentra en los comentarios de Annas y White, y, más brevemente, en Crombie, *op. cit.*, y Murphy, *op. cit.*; véase también Gosling y Taylor, *The Greeks*, en especial «A note on "truth"», pág. 128.

<sup>21</sup> En este capítulo, contrariamente en lo que hago en los otros tres dedicados a Platón, me he permitido reunir textos de diferentes diálogos. He tomado esta decisión tras concluir que ello, en primer lugar, no violenta la argumentación interna de la *República* (tal como yo la entiendo) y, por otra parte, es necesario para aclarar la tesis de la obra. En todo caso, considero que existe una diferencia fundamental entre mi método y el de Irwin: no pretendo, trayendo a colación otros textos, cubrir lo que podría interpretarse como una omisión o laguna, sino ampliar o esclarecer lo que descubre en el propio texto. Las distinciones referidas al valor que consideraré en este capítulo no sólo figuran en la *República*, sino que son esenciales en su desarrollo argumentativo, según declara el mismo Sócrates. Nada de esto puede decirse con respecto a la teoría de la reminiscencia del *Fedón* o la ascensión del deseo del *Banquete*. De hecho, ambas parecen incompatibles entre sí, dado que la negación de la inmortalidad individual es imprescindible en el marco del *Banquete*, mientras que los textos sobre la reminiscencia del *Fedón* integran un razonamiento que establece la inmortalidad individual del alma. No pienso que mis incursiones en otros diálogos ocasionen este tipo de problemas.

En el *Gorgias*, Sócrates se enfrenta a un oponente que admite la importancia de disponer de un plan de vida racional, pero que desea concretar el contenido de dicho plan de un modo que repugna al filósofo: la vida buena es aquella organizada por la razón con vistas al disfrute máximo del placer sensual. El hombre «naturalmente noble y justo», afirma Calicles, permite que sus apetitos se desarrollen todo lo posible. Ahora bien, dados sus superiores «valor e inteligencia práctica», también podrá «satisfacerlos y saciarlos con lo que en cada ocasión sea su objeto» (492a). Tenemos aquí una vida gobernada formalmente y organizada por la razón. Pero la mayoría de los episodios lo son de la actividad apetitiva: comer, beber, el goce sexual. La respuesta de Sócrates debe aclararnos la naturaleza de su defensa del contenido de la vida del filósofo.

En primer lugar, conviene señalar que a Calicles no le inquieta en absoluto el fuerte componente de *necesidad* que alberga la vida que describe, la medida en que las elecciones de la razón «sirven» (*hyperetén*) a las exigencias del cuerpo<sup>22</sup>. De hecho, parece pensar que, justamente porque somos seres con determinadas necesidades, existe un aspecto positivo en las ocupaciones que las satisfacen. Sólo se requiere que la necesidad permanezca dentro de los límites del poder de la razón para procurarle satisfacción, y que la vida en su conjunto, en vez de estar regida por el azar, permanezca bajo la dirección de la inteligencia. Por otra parte, Calicles parece valorar positivamente el hecho de tener estas necesidades concupiscibles: la afirmación de Sócrates en el sentido de que quienes nada necesitan viven bien (el *eudáimon*) le llena de disgusto: «En tal caso», replica, «las piedras y los cadáveres vivirían optimamente» (492e). Así, no es el estado satisfecho —que incluso un cadáver podría ejemplifi-

Con relación a la cronología, acepto el consenso general de que el *Fedón* y la *República* pertenecen al mismo período de la producción de Platón, que están muy próximos en muchos aspectos y que se aclaran recíprocamente. Por lo general, se considera que el *Gorgias* es una obra anterior; la mayoría de los investigadores lo sitúa en el período de transición entre los primeros diálogos «socráticos» y los diálogos medios. Uno de los méritos más destacados del trabajo de Irwin (*PMT*) y de su comentario sobre el *Gorgias* (1979) en la *Clarendon Plato Series*, es haber puesto de relieve la estrecha relación existente entre el *Gorgias* y la *República* en los problemas de la estructura del alma y la naturaleza del deseo irracional. Lo más probable es que el *Gorgias* inaugure algunas cuestiones y bosqueje determinados argumentos que la *República* desarrolla mucho más pormenorizadamente. Por lo que respecta al *Filebo*, se suele admitir que es una obra posterior (en parte por razones estilísticas y en parte porque en él se utiliza el «método de la división», procedimiento dialéctico que aparece también en el *Fedro*, el *Político* y el *Sofista*). No obstante, en algunos aspectos (p. ej., en su detallado tratamiento de los placeres de la anticipación y de las pasiones), parece seguir el programa crítico iniciado en el Libro IX de la *República*. Recientemente, R. A. H. Waterfield ha puesto en duda esta tesis ortodoxa, proponiendo fechar el diálogo en el período medio («The place of the Philebus in Plato's dialogues», *Phronesis*, 25 [1980], págs. 270-305). Aunque no terminan de convencerme todos sus argumentos, pienso que este autor tiene el mérito de haber mostrado que las razones de la datación ortodoxa son más débiles de lo que se suele creer. En el presente capítulo no presupondremos nada sobre la solución a este problema, pero en el capítulo 7 señalo la importancia de la cuestión sobre la relación cronológica entre el *Filebo* y el *Fedro*. Aquí sólo diré que algunos textos del primero ayudan a comprender las distinciones llevadas a cabo en la *República*. De hecho, pienso que el *uso* que se hace finalmente de dichas distinciones es significativamente diverso en ambos casos. (Por último, indicaré que no descarto la posibilidad, defendida desde hace tiempo por G. E. L. Owen, de que el *Filebo* está compuesto a partir de un conjunto de materiales escritos en distintas épocas y reunidos apresuradamente para una determinada ocasión histórica.)

<sup>22</sup> Obsérvese la frecuencia con que aparecen términos relacionados con esta idea de satisfacción (*apopimplánai*, *plérosis*, *ekporizesthai*) en esta parte del diálogo.

car— el intrínsecamente valioso, sino tener apetitos —cuanto mayores, mejor (494b)<sup>23</sup>— y satisfacerlos de forma placentera. Sócrates pretende criticar ambas afirmaciones: que las actividades apetitivas sean valiosas por su relación con nuestras necesidades y que, para un ser humano, posea valor positivo el hecho mismo de tener tales necesidades.

El plan de Sócrates consiste en proponer ejemplos de ciertas actividades que proporcionan satisfacción a una necesidad apetitiva, y lograr que Calicles admita que son vergonzosas y ridículas, de modo que nadie querría experimentar la necesidad que les da origen. Seguidamente, Sócrates intentará que Calicles reconozca que estas actividades y los comportamientos que él propugna son semejantes. Por fin, Calicles deberá admitir que estos últimos carecen también de valor intrínseco, y que es racional desear la desaparición de las necesidades que los generan. Los dos ejemplos que aduce Sócrates son el placer de rascarse y el goce del homosexual pasivo. De hecho, Calicles no cede en su postura ante el primero: se aferra tenazmente a la afirmación de que rascarse es un elemento que puede incluirse perfectamente en la vida ideal. Sin embargo, el segundo ejemplo ofende tan profundamente sus prejuicios sociales y sexuales que se ve obligado a reconsiderar la totalidad de su tesis. «¿No te da vergüenza, Sócrates», dice «llevar la conversación a semejantes cuestiones?»<sup>24</sup>.

El razonamiento implícito de Sócrates parece ser el siguiente: La comezón es una necesidad, y rascarse, una actividad que la satisface. Rascarse tiene, por tanto, lo que podríamos denominar un valor de *satisfacción o relativo a una necesidad*. Ahora bien, si separamos la actividad del contexto de la satisfacción, es claro que no le atribuimos valor intrínseco alguno. Rascarse no es un elemento que un ser racional incorporaría a su plan de vida<sup>25</sup>. Es un comportamiento valioso sólo en la medida en que calma una sensación corporal desagradable. Si nunca sufriéramos comezón, no tendríamos necesidad de rascarnos. En caso de que alguien pensara que rascarse es una buena cosa y anduviera rascándose tanto si tuviera picores como si no, lo consideráramos un payaso o un demente.

Asimismo, es evidente que, en general, no deseamos vernos afectados por la comezón que produce el deseo de rascarse. Tal vez ello se deba a que la comezón misma es una sensación insoportable; quizá también a que la actividad que alivia el picor es embarazosa y humillante. En cualquier caso, no atribuimos valor al hecho

<sup>23</sup> El aspecto cuantitativo no es estrictamente necesario para la argumentación general de Calicles: éste podría defender que los aludidos placeres poseen un valor más excelso, sin atribuir mayor valor a una mayor cantidad. De hecho, la cuestión a que responde Calicles es «*pos bióteon*», «¿Cómo se debe vivir?». Así, lo que se dice sobre la *eudaimonta* es interpretable con referencia a *vivir bien*, y no a *sentir contento* (cfr. cap. 1, págs. 33-34): Calicles hace una afirmación sobre el contenido de la vida buena. De hecho, deja de hablar sobre «vivir bien» para hablar de «vivir placenteramente» sólo en 494, con el fin de poner el acento en la conciencia y criticar la idea de que una piedra pueda vivir bien. El hedonismo que se convierte en el blanco de los argumentos posteriores de Sócrates no es atribuible en justicia a Calicles en un primer momento. Para un certero y brillante análisis sobre el personaje de Calicles y el modo en que la argumentación socrática explota la tensión latente en sus concepciones éticas, véase C. Kahn, «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*», *OSAP* (1983), págs. 75-121.

<sup>24</sup> En este momento, Sócrates comienza el examen de la tesis hedonista que atribuye a Calicles; puesto que dicha atribución no parece correcta, no interrumpiremos aquí nuestro análisis. (Véase Irwin, *Plato: Gorgias*, *ad loc.*)

<sup>25</sup> Obsérvese que el rascarse es considerado como si fuese un elemento importante de la vida, no un episodio aislado: se destaca su semejanza con el comer. Para un tratamiento más pormenorizado de este pasaje, véase Irwin, *Gorgias*, *ad loc.*, y E. R. Dodds, *Plato: Gorgias* (Oxford, 1959), *ad loc.*

de experimentar esa necesidad; no preferimos una vida llena de picores a otra en que los sintamos poco o nada<sup>26</sup>. En fin, de la persona que rogara a los dioses que le enviaran pruritos en la mayor medida posible –siempre que tuviera la capacidad de rasarse– pensaríamos que es un maníaco o un payaso.

El ejemplo del homosexual pasivo discurre por una línea similar<sup>27</sup>. Para algunas personas recibir placer sexual mediante esta clase de prácticas significa satisfacer una necesidad. Pero, por el hecho de poseer valor de satisfacción, no puede afirmarse que los comportamientos que tal necesidad suscita sean buenos o valiosos intrínsecamente. No contribuyen a la *eudaimonía*: una existencia jalonada de episodios de este tipo no es una vida humana valiosa (494e). Así (asumiendo el punto de vista de un griego de la procedencia y clase social de Calicles<sup>28</sup>), debemos admitir que este es un modo ridículo y vergonzoso de comportarse. Nadie, piensa Calicles, lo escogería si no experimentara antes la necesidad de hacerlo. Tampoco desea Calicles, lo escogería si no experimentara antes la necesidad de hacerlo. Tampoco desea Calicles que ningún hijo o amigo suyo sienta dicha urgencia. En este caso, el deseo de no experimentar la necesidad no se explica por un dolor inhabitual propio de la necesidad misma, pues ésta no es más dolorosa que las necesidades sexuales que Calicles valora y fomenta. Presumiblemente, la razón es que la necesidad conduce a comportamientos que se juzgan –antes e independientemente de la necesidad–, deshonorosos. La vida dedicada a tales actividades es «terrible, vergonzosa y desgraciada» (494e). Calicles no quiere sentirse impelido a incurrir en semejantes comportamientos.

Así pues, Calicles tiene que admitir que ninguna actividad posee valor intrínseco positivo *meramente* por cubrir una carencia o satisfacer una necesidad. Por añadidura, algunas necesidades son en sí mismas odiosas porque las actividades que suscitan, consideradas al margen de aquéllas, son también perversas, estúpidas o indignas de un hombre. Por consiguiente, no podemos resolver los problemas sobre el contenido de la vida *simplemente* juzgando que satisfará ciertas necesidades previas, ni preguntando a las personas atenazadas por éstas qué es lo que piensan que quieren. Debemos juzgar las actividades en sí mismas.

<sup>26</sup> Tampoco aquí es estrictamente pertinente el aspecto cuantitativo.

<sup>27</sup> Conviene señalar que este ejemplo, que supuestamente es el caso más extremo de placer no valioso y relativo a una necesidad, y además pone fin a la argumentación (en 496e es denominado *kephaldion*, «resumen» o «punto final», de lo precedente) es objeto de gran interés por parte de Platón, quien lo utiliza como ilustración emblemática de una pasividad o vulnerabilidad general en varios diálogos –cfr. caps. 6 y 7–. Los cambios en la actitud platónica ante este caso revelan una evolución de su concepción ética (véase el cap. 7). Deseo poner claramente de manifiesto que soy ajena a los prejuicios sociales que se detectan en el tratamiento del ejemplo por parte de los interlocutores.

<sup>28</sup> Al respecto, véanse Dover, *GH*, y J. J. Henderson, *The Maculate Muse* (New Haven, 1975), páginas 209-15. Las investigaciones de Henderson sobre el humor relacionado con lo corporal en la comedia griega brindan materiales muy interesantes sobre la actitud de los griegos frente a los placeres «relativos a una necesidad». Este autor señala que, en la Antigua Comedia, el humor más escatológico se basa en nuestra percepción de la bajeza y estupidez que supone actuar de un modo cuyo valor reside exclusivamente en que alivia una tensión dolorosa. Sobre los chistes referidos al deseo de defecar, Henderson escribe: «Ningún espectador puede sentir otra cosa que una regocijada superioridad ante las urgencias del personaje, cuya creciente desesperación sólo sirve para degradarlo más y acrecentar así la diversión». Platón pretende que contemplemos todas nuestras actividades meramente corporales desde el punto de vista del espectador de las antedichas comedias (cfr. el apartado sobre el discurso de Aristófanes en el cap. 6). Sobre este ejemplo, véanse, en particular, los insultos dirigidos al público en la comedia de Aristófanes *Las Nubes*, obra cuyas críticas del cuerpo merecerían, como he señalado en otro lugar, un estudio que las comparase con las tesis platónicas (Nussbaum, «Aristophanes»).

Pero Sócrates no presenta estos ejemplos como casos aislados o excepcionales. A su entender, ponen de manifiesto determinados rasgos comunes a toda actividad apetitiva o, más en general, de satisfacción de necesidades; el objetivo de Sócrates es atacar la tesis de que este tipo de comportamientos forma parte de la vida buena. Los ejemplos se introducen a través de una consideración general de la estructura de la parte apetitiva del alma (493a3, b1); los interlocutores están de acuerdo en que comer para saciar el hambre y beber para calmar la sed son ejemplos paradigmáticos del tipo de actividad que se está discutiendo (494b-c); en cuanto al caso del homosexual, se dice que es un «resumen» de todo el conjunto (494e3-4). Por último, una vez concluido el debate sobre los ejemplos, Sócrates logra que Calicles admita que «toda necesidad y todo apetito» poseen una misma estructura relacionada con el dolor (496d, cfr. 497c7). Lo que se sugiere es que las actividades apetitivas valoradas por Calicles son semejantes al rascarse: atractivas para alguien ya afectado por un cierto tipo de dolor, pero indignas de aprecio en sí mismas. Si podemos ver estas ocupaciones desde el exterior, no desde la perspectiva deformante de la necesidad sentida, sino de manera objetiva, las encontraremos ridículas, sin valor y tal vez incluso vergonzosas, como juzgábamos la actividad del homosexual pasivo o la del individuo que se rasca. Por tanto, desearemos no experimentar tales necesidades, a fin de no tener que dedicar nuestra vida a intentos reiterados y en ocasiones absurdos de satisfacerlas. Las comparaciones socráticas con el tonel agujereado y el alcavarán tienen por objetivo que veamos la futilidad y miseria de las ocupaciones apetitivas. Todos nosotros, en la medida en que vivamos dedicados a la satisfacción de los apetitos, seremos como toneles llenos de agujeros, vertiendo vanamente en nosotros una satisfacción que nos abandona cada vez. O, aún peor, nos pareceremos a una repugnante especie de aves que excreta tan rápidamente como come y de continuo hace ambas cosas<sup>29</sup>. No basta un orden racional general: los constitutivos de la vida racional deben también ser intrínsecamente dignos de elección.

La argumentación de Sócrates deja en el aire bastantes cuestiones. No está claro que Calicles deba impresionarse tan fácilmente por el intento socrático de asimilar su persona «noble por naturaleza» a determinados tipos que él desprecia. Incluso si existen actividades que sólo tienen un valor relativo a una necesidad y ninguno intrínseco, ello no demuestra que la presencia del primer tipo de valor suponga forzosamente la ausencia del segundo. Sócrates da a entender esto, pero sus argumentos no le autorizan a ir tan lejos. Otras consideraciones que podrían contribuir a redondear su tesis (por ejemplo, sobre la inestabilidad y el carácter mudable de la actividad apetitiva) apenas son mencionadas. Más adelante volveremos sobre estas cuestiones; de momento, buscaremos indicios de una teoría del valor semejante dentro de la *República*.

Al comienzo del Libro II de la *República*, Glaucón presenta una clasificación tripartita de actividades según la clase de valor que poseen. Esta clasificación no se ajusta a la distinción que se lee en el *Gorgias* y, de nuevo, en la discusión del Libro IX de la *República* sobre los placeres; sin embargo, se relaciona con ella, y Platón tiende a utilizar ambas conjuntamente; por otra parte, encontramos una serie de ejemplos que desempeñan un papel crucial en las teorías del valor tanto del Libro IX como

<sup>29</sup> *Gorgias*, 493a. Sobre el alcavarán, véanse Irwin y Dodds, *ad loc.*

del *Filebo*. Según dice Glaucón, existen tres tipos de bienes (*agathá*), o cosas que escogeríamos poseer. (Aunque esto podría parecer la presentación de una relación de posesiones, todos los elementos de estas listas son, de hecho, actividades que consideramos buenas y dignas de que nos ocupemos en ellas<sup>30</sup>. La expresión de Glaucón «escogeríamos poseer» indica que lo que está en cuestión no es el contenido de todas las actividades, sino sólo de las racionales, o las elecciones realizadas en ciertas condiciones. Nos invita a pensar en las buenas y malas condiciones de elección, anticipando las cuestiones epistemológicas del Libro IX.) El primer conjunto contiene las actividades que no se escogen en virtud de sus efectos, sino sólo por sí mismas: «la alegría y todos los placeres inofensivos que no producen consecuencias más allá del goce que se encuentra en ellos» (357a). En segundo lugar figuran las actividades que escogemos tanto por sí mismas como en consideración a sus resultados: la inteligencia, la vista y la salud corporal. Por último están las cosas que se valoran sólo por sus consecuencias, no en atención a ellas mismas: la gimnasia, someterse a tratamiento cuando se está enfermo, ganar dinero.

De nuevo vemos aquí ocupaciones a las que nos dedicamos a pesar de que carecen de valor intrínseco. Racionalmente las escogemos porque tenemos necesidades, dolores o intereses, y son medios instrumentales eficaces para lograr determinados efectos deseables. Una persona sana que ingiere una medicina de mal sabor se comporta de manera irracional. Incluso la gimnasia, cuya práctica responde a una necesidad permanente de toda criatura con una naturaleza corporal similar a la nuestra, es clasificada entre las cosas que se hacen con el solo objetivo de alcanzar un determinado estado. Todas estas actividades parecen valiosas en relación con un contexto contingente; eliminado éste, las razones para seleccionarlas desaparecen. Frente a esta categoría están las actividades definidas como componentes intrínsecamente valiosos de una vida: la salud mental y corporal, que es a la vez valiosa y útil, o el disfrute de placeres inútiles pero valiosos. (En este último grupo figurarían, a juzgar por algunos ejemplos propuestos en otros pasajes, algunos placeres estéticos y sensoriales.)

La distinción no coincide exactamente con la trazada en el *Gorgias* entre valor relativo y valor no relativo a una necesidad. Pueden existir actividades que se realicen como medios instrumentales y no tengan su origen en una carencia o un dolor sentidos. La gimnasia no siempre se practica porque la mala forma física se experimente como dolorosa. Asimismo, no toda ocupación que posee valor sólo en relación con un dolor antecedente se escoge como *instrumento* para el estado resultante de alivio o de satisfacción<sup>31</sup>. A pesar de todo, ambas oposiciones guardan una estrecha relación. En las dos se enfrenta un valor meramente relativo al contexto con otro que sigue siendo valor en cualesquiera circunstancias; y, lo que es más importante, se enfrentan actividades relativas a una deficiencia con actividades que siguen siendo valiosas aun sin existir deficiencia alguna. El «lado de la derecha», esto es, el del valor intrínseco y no relativo, es el mismo en ambos casos, y Platón parece tratar las

<sup>30</sup> La salud podría parecer una excepción, pero pienso que debe entenderse como una forma abreviada de referirse al funcionamiento saludable o el florecimiento del organismo, lo que Aristóteles llama «la actividad sin impedimento de la disposición natural».

<sup>31</sup> Un ejemplo lo constituiría la actividad conforme a la justicia, tal como se entiende en el discurso de Protágoras según lo interpretamos en el capítulo 4.



dos oposiciones indistintamente para los objetivos que se propone. Pienso que esto no constituye un problema grave para la argumentación. Sin embargo, la clasificación que acabamos de comentar sigue sin dar respuesta a la cuestión planteada en el *Gorgias*: ¿debemos suponer que toda actividad cuyo valor se derive de su relación con nuestras necesidades carece, justamente por ese motivo, de todo valor intrínseco? El Libro II no afirma esto de forma clara; de hecho, parece que algunas actividades valiosas son también útiles, aunque su valor no *se deriva de* su utilidad. Sin embargo, la cuestión recibe una respuesta inequívocamente afirmativa en otro pasaje del *Gorgias*, en conexión con una contraposición similar instrumental-intrínseco ilustrada con parecidos ejemplos. Aquí, Sócrates y Polo coinciden en que si alguien hace algo en razón de alguna otra cosa, no desea verdaderamente lo que hace, sino aquello por lo que lo hace; y esto es así *siempre* que alguien desee algo que posea valor instrumental (467d-468a)<sup>32</sup>. ¿Por qué debemos pensar esto? Para comprender mejor estas tesis y sus consecuencias para una reflexión sobre la actividad apetitiva, debemos volver a la discusión del Libro IX de la *República* con la que hemos comenzado, complementándola con algunos materiales extraídos del *Fedón* y de la clasificación de los placeres elaborada en el *Filebo*.

En el Libro IX de la *República* se atribuye al contenido de la vida del filósofo un valor superior al de las otras existencias; ello se justifica mediante una teoría sobre el valor de las actividades humanas cuyos elementos nos resultan ya familiares. Según afirma Sócrates, existen actividades que se valoran solamente porque alivian un dolor o carencia anteriores. Dichas actividades pueden valorarse por dos razones: 1) porque parecen buenas y agradables frente al dolor que las precede, o 2) porque son medios para un estado final indoloro que parece bueno en contraposición al dolor anterior; en ocasiones, ambas circunstancias se dan de forma simultánea (583c-584a). Sin embargo, continúa Sócrates, ni las actividades ni los estados resultantes son intrínsecamente valiosos. No son «verdaderamente agradables», y pensar otra cosa es mera ilusión. En efecto, ninguna criatura racional elegiría dedicarse a ellas si no experimentase una necesidad o un dolor. Tampoco el estado indoloro en que culminan es más valioso que un estado neutral o nulo (583c-d). En sí mismo carece de valor positivo; es más, comparado con una actividad buena o agradable intrínsecamente, parece deficiente, pues es inactivo. Sólo lo valoran de manera positiva quienes nunca han experimentado verdaderos placeres, aquellos que nunca han viajado a «lo alto» de la naturaleza, sino que sólo se han movido entre «lo bajo» y el «medio». Su visión del bien está deformada por las limitaciones de su perspectiva: «Ninguna de estas concepciones es correcta con respecto a la verdad sobre el placer, sino que hay una especie de hechizo» (584a). La tesis socrática (reuniendo estas observaciones con el planteamiento epistemológico de la primera parte de la discusión) es que quien ha vivido el tipo conveniente de experiencia, es decir, el filósofo, y juzga desde el punto de vista adecuado o usa los criterios correctos, estará en situación de detec-

<sup>32</sup> Platón utiliza aquí «*boúlesthai*» aparentemente para distinguir los verdaderos deseos: si alguien hace algo como resultado de un error o una falsa opinión, no hace lo que *boúletai*, es decir, lo que presumiblemente desearía de no encontrarse en tal situación deficiente. El contraste entre el mero desear y *boúlesthai* se relaciona estrechamente con nuestra oposición entre valor verdadero y valor relativo a una deficiencia: las actividades realmente valiosas con los objetos de *boúlesis*.

tar el error de la multitud y realizar apropiadamente sus valoraciones. Todavía nos falta una descripción clara de dicha perspectiva, del punto de vista de la «verdadera altura». Pero la capacidad de juzgar correctamente que ostenta el filósofo parece relacionada, no tanto con la cantidad de experiencia, cuanto con el hecho de que esa experiencia le ha conducido a un determinado lugar: un lugar donde la razón, libre de dolor y limitaciones, se mantiene por encima de las restricciones que impone al pensamiento la vida meramente humana. (La referencia socrática a un «hechizo» nos recuerda un pasaje del *Fedón*, donde se afirma que las principales fuentes del «hechizo» cognoscitivo son las necesidades y apetitos del cuerpo [81b].)

Encontramos, pues, una fusión de las dos oposiciones que ya conocemos. Las actividades intrínsecamente valiosas se enfrentan a las que poseen un valor relativo a una necesidad o sólo instrumental. (Sócrates añade aquí algo nuevo: incluso las consecuencias de las actividades instrumentales tienen, como máximo, un valor relativo al dolor, y no intrínsecamente positivo.) Al segundo grupo pertenecen todas las ocupaciones apetitivas ordinarias: comer, beber y la actividad sexual. También –aunque esto no lo justifica Platón– las actividades relacionadas con la parte impulsiva del alma y el goce derivado de la anticipación de placeres corporales futuros (386c, 584c9-11). En el primer grupo de las actividades intrínsecamente valiosas encontramos los placeres del olfato (584b), muy intensos pero que no siguen a un dolor ni lo dejan cuando desaparecen<sup>33</sup>. Pero el ejemplo crucial de placer puro o genuino lo constituye la actividad intelectual del filósofo. (No debemos perder de vista la importancia que poseen para Platón la contemplación y el razonamiento matemático como concreciones fundamentales de dicha actividad.) El elogio socrático de la ocupación intelectual permite apreciar los rasgos definitorios del valor intrínseco. Aquí, al igual que en la discusión sobre los bienes del alma y el cuerpo que aparece en el *Fedón*<sup>34</sup>, Sócrates destaca tres:

1) *Pureza: a) de la actividad.* La actividad es elegida por sí misma. No contiene mezcla necesaria de dolor, ni como fuente de motivación antecedente ni como experiencia concomitante frente a la cual el placer de la actividad se sienta como tal. Así, es valiosa por sí misma y en sí misma, sin mantener relación necesaria alguna o «estar mezclada» con otra cosa (584c, 585a-b, 586b-c; cfr. *Gorgias*, 496c-497d, *Fedón*, 66d-e, 60a, 70d). b) *De los objetos.* Los objetos del intelecto son paradigmas simples y claros, sin mezcla de sus contrarios, y existen por sí mismos (cfr. *Fedón*, 67b).

2) *Estabilidad: a) de la actividad.* La actividad puede continuar de la misma forma, sin cesación, disminución ni variación. Difiere, pues, en su estructura de los vaivenes de las actividades de satisfacción, que exhiben una secuencia interna de cambios al servicio de la necesidad contingente (585c; cfr. *Fedón*, 79c-80b). b) *De*

<sup>33</sup> En la *República*, a diferencia de lo que hace en el *Filebo* (cfr. más adelante), Platón no explicita esta característica de los placeres intelectuales. Habla de la ignorancia como de un vacío del alma (585b), sin señalar, como en el *Filebo*, que es un vacío indoloro; sin embargo, de la actividad intelectual dice que es un «verdadero» llenar, a diferencia de las ocupaciones del comer y el beber, puesto que el objeto de ese llenar es verdadero y estable (585c); la analogía del color (584e-585a) pone de relieve que, a diferencia de las satisfacciones corporales, las intelectuales no son agradables sólo por contraste con un dolor o necesidad precedentes.

<sup>34</sup> *Fedón*, 64c y ss.

*los objetos*. Los objetos del intelecto son también máximamente estables; de hecho (según Platón), son eternos. No cambian ni empiezan a existir, sino que permanecen siempre en idéntica condición. Sin embargo, los objetos del no-filósofo son las cosas mudables de este mundo, «nunca iguales, y perecederas» (585c; cfr. *Fedón*, 79c, *et al.*).

3) *Verdad*. La actividad del filósofo conduce a la captación de la auténtica verdad sobre el universo y a la capacidad para ofrecer explicaciones plenamente adecuadas, y no sólo medias verdades o conjeturas (585c; cfr. 533b-c). Este último punto es importante, pues se nos dice que la vida del filósofo es superior, no sólo cuando está contemplando directamente las formas o dedicado a las matemáticas o a la ciencia, sino también cuando cumple sus deberes políticos. En efecto, incluso entonces «conocerá cada imagen, qué es y de lo que es, porque ha visto la verdad con respecto a lo bello, lo justo y lo bueno» (520c).

Así pues, la *República* elabora una teoría del valor en la que no predomina un único elemento: la pureza, la estabilidad y la verdad desempeñan su función en el sistema que establece una jerarquía tanto de los objetos como de las actividades que componen una vida. La selección de estas marcas distintivas del valor se justifica con la tesis de que los seres humanos que han tenido el tipo adecuado de experiencia y juzgan desde la perspectiva de la «verdadera altura» escogerán una vida que ejemplifique los valores correspondientes, y no sus opuestos. Es más, las actividades constitutivas de la mayor parte de la existencia que vive la multitud —comer, beber, la actividad sexual— carecen de dichas marcas; su valor es engañoso, debido al modo en que alivian la necesidad o el dolor o llevan a estados de sosiego. Algunos elementos de la teoría del valor que venimos considerando —por ejemplo, la preocupación por la estabilidad y pureza de los objetos— mantienen una estrecha relación con la teoría de la verdad y de los objetos del conocimiento elaborada en la *República*. Otros, como el interés por la verdad en sí y por la estabilidad y pureza de la actividad, parecen separables de la concepción platónica de la verdad, y tal vez ni siquiera exijan una teoría realista. Nada de esto parece depender de un mero prejuicio metafísico. En los elementos constitutivos de las vidas, afirma Sócrates, se deben buscar estos rasgos distintivos del valor. De no encontrarlos, no cabe hablar de *verdaderos* placeres o de ocupaciones auténticamente valiosas. La afirmación de que la vida del filósofo es superior no se basa en el uso de un planteamiento parcial o sesgado, sino en que esa vida ejemplifica valores a los que aspiraría todo ser racional con la adecuada experiencia.

Antes de buscar en el *Filebo* tesis similares sobre el valor, plantearemos dos cuestiones mutuamente relacionadas que atañen a las concepciones objeto de comentario en las páginas anteriores. Hemos señalado que poseen valor aquellas actividades que pueden figurar como elementos constitutivos de una vida; pero que su valor lo poseen en virtud tanto de lo que son internamente *qua* actividad como de la naturaleza de sus objetos. Platón no expone con claridad la relación entre ambos criterios; esto es, no indica si se puede desarrollar una actividad «pura» dirigida a objetos «mezclados» o «impuros» —o una actividad estable dirigida a objetos inestables— ni tampoco, en caso afirmativo, qué habría que decir sobre el valor de tales actividades. El problema afecta a la interpretación del criterio de la estabilidad de la actividad. Y ello nos conduce a la segunda cuestión, concerniente a la comprensión correcta de ese criterio. En efecto, parece que la estabilidad puede entenderse de dos modos muy

distintos<sup>35</sup>. Por una parte, una actividad es inestable si supone necesariamente una secuencia interna de cambios. Debido a su estructura interior, no puede proseguir del mismo modo indefinidamente. En segundo lugar, una actividad es inestable si su realización depende de circunstancias contingentes que podrían no producirse. Ambas interpretaciones llevan a explicaciones diversas del carácter inestable de la actividad apetitiva. Según la primera, por ejemplo, comer es una actividad inestable porque su estructura interna impide su continuación indefinida; según la segunda, la inestabilidad del comer radica en que es preciso disponer de alimento. Si estas interpretaciones se entienden como caracterizaciones distintas de lo que *son* la estabilidad y la inestabilidad, tampoco serán equivalentes extensionalmente: según la primera, oler una rosa será estable a pesar de la naturaleza transitoria de las rosas. Pero, de acuerdo con la segunda interpretación, la actividad no será estable a menos que su objeto —las rosas— lo sea.

Platón se muestra muy interesado por ambas versiones de la inestabilidad. (En el capítulo 6 veremos cómo las analiza en el caso concreto del deseo sexual.) Aunque es difícil determinar su postura con precisión, pienso que las considera dos explicaciones complementarias y compatibles de las *causas* de la inestabilidad, y no dos descripciones incompatibles de lo que la inestabilidad *es*. (En *Fedón*, 79d5-6, se afirma que la actividad es inestable porque se relaciona con objetos inestables. El comer y la actividad sexual son inestables por dos razones: su estructura interna y la naturaleza de sus objetos.) Oler una rosa es estable internamente, pero sus objetos pueden generar inestabilidad. Sin embargo, tal inestabilidad no sería muy grave, dado que las rosas se pueden encontrar y sustituir fácilmente. Así, la estabilidad de una actividad depende casualmente, hasta cierto punto, de la permanencia o la sustituibilidad de sus objetos. Una actividad sin ninguna fuente de inestabilidad es mejor que otra que posea una estructura interna correcta pero objetos inadecuados. Ahora bien, ello no hace que la defensa de la filosofía dependa por entero de las tesis platónicas sobre los objetos del intelecto. Ciertamente, la creencia en una verdad estable que puede conocerse en la naturaleza al margen de las mudables circunstancias de la vida humana servirá de apoyo a la explicación platónica del valor-actividad. Asimismo, la creencia en objetos paradigmáticos eternos e independientes del contexto respaldaría la idea de que la actividad contemplativa es la más estable, invariable e independiente del contexto. De hecho, los rasgos que distinguen el valor verdadero del aparente muestran una notable semejanza con los que diferencian las formas, como objetos de conocimiento, de otros objetos menos adecuados; en el *Fedón* se abunda en esta relación<sup>36</sup>. Sin embargo, la estabilidad, la pureza y la verdad pueden alcanzarse sin formas separadas. Incluso un biólogo aristotélico podría insistir en que lo que él estudia son géneros estables que se reproducen a sí mismos en la naturaleza. Y el *Banquete* enseñará que el científico o matemático, con o sin objetos eternos, llevará una vida mejor que el amante de individuos humanos únicos.

El *Filebo* apoya y amplía esta concepción del valor y ofrece nuevos datos para nuestra interpretación del proyecto platónico. La mayor parte del diálogo está dedi-

<sup>35</sup> Agradezco profundamente a John Ackrill sus interesantes observaciones sobre este punto.

<sup>36</sup> Sobre las propiedades de las formas, véase especialmente G. Santas, «The form of the good in Plato's Republica», *Philosophical Inquiry*, 2 (1980), págs. 374-403; véase también White, *A Companion*, págs. 229-30.

cada a la valoración crítica de los elementos constitutivos de un proyecto de vida y a la constitución de una existencia óptima a partir de componentes aceptables. En algunos aspectos, sus tesis difieren de las que figuran en los diálogos medios; sin embargo, muchos puntos importantes no han variado. Los interlocutores coinciden pronto en que las ocupaciones apetitivas habituales –comer, beber, abrigarse y «otras innumerables» se dirigen simplemente a aliviar una carencia anterior (32a-b, 46c-d; cfr. 54e y ss.). Significativamente, todas son comparadas con la comezón y el acto de rascarse (46a, d), y se tildan de impuras por hallarse inextricablemente mezcladas con el dolor. Con posterioridad, se incluirán en la vida óptima sólo en cuanto condiciones necesarias para las ocupaciones intrínsecamente valiosas (62e; los «placeres violentos» se omiten por completo, cfr. 63d-e). Así pues, gran parte del diálogo se consagra al examen de algunos casos difíciles que en la *República* apenas se consideraron: los placeres asociados con las pasiones y los placeres de la anticipación. Sócrates intenta asimilar incluso estos placeres psicológicos aparentemente «puros» a las actividades de satisfacción de una necesidad, afirmando que son, en algún sentido, relativos a una deficiencia contingente, cuya supresión eliminaría todo motivo para buscarlos: todos ellos son placeres «mezclados con dolor» (50d). Si alguien no ha sido dañado o perjudicado, no tiene razón para buscar los «placeres» asociados a la cólera y la venganza; si no se sufre una carencia, no hay razón para los «placeres» del amor. Si no se tienen falsas opiniones sobre el futuro, no hay razón para los falsos placeres de la anticipación. (Y, dejando al margen la falsedad, con este razonamiento pueden descartarse todos los placeres de la esperanza: donde no hay falta de poder o de conocimiento, no queda espacio, conceptualmente hablando, para la esperanza<sup>37</sup>.)

Por último, Sócrates expone su caracterización de los placeres «verdaderos» o «puros», señalando que se diferencian de todos los que han sido rechazados. En primer lugar describe ciertos goces estéticos puros (la contemplación de formas y tonos bellos aparte de todo interés por su contenido representativo y mimético). Esta contemplación, sin dolor antecedente, es valiosa o buena «en virtud de sí misma» (*kath' hautó*) y no «relativamente a algo» (*pro ti*). Aquí se incluyen los olores, «en la medida en que el dolor no es una parte necesaria de ellos» (51e).

<sup>37</sup> Sobre la relatividad al contexto de las pasiones, véase White, *op. cit.*, pág. 256. El vínculo entre esperanza (*elpís*) y deficiencia humana es un motivo tradicional de la reflexión griega sobre la condición humana. Cfr., por ejemplo, *Prometeo encadenado*, págs. 248-50, donde Prometeo afirma que ha sustituido el saber de la muerte futura por «ciegas esperanzas»; cfr. también Hesíodo, *Erga*, 96-8. Una discusión muy interesante sobre estos textos y otras cuestiones conexas se puede seguir en J.-P. Vernant, «A la table des hommes», en Detienne y Vernant, comps., *La cuisine du sacrifice en pays grec* (París, 1979), págs. 37-132. Vernant concluye: «Pour qui est immortel, comme les dieux, nul besoin d'Elpis. Pas d'Elpis non plus pour qui, comme les bêtes, ignore qu'il est mortel» (pág. 132). La esperanza y sus placeres son un rasgo distintivo de este ser racional limitado. (Un excelente tratamiento de la esperanza dentro de la tradición cristiana que me ha resultado de gran utilidad es la tesis doctoral de A. Davidson [Universidad de Harvard], *Religion and the Fanaticism of Reason* [1982]. Agradezco además al autor las conversaciones que hemos mantenido sobre el tema.) Estas consideraciones deben ayudarnos a ver por qué la *República* rechaza todos los placeres de la anticipación y la esperanza, y no sólo los relacionados con falsas opiniones. Evidentemente, un ser perfecto podría prever los acontecimientos; pero no experimentaría el mismo placer que un ser humano al hacerlo, pues en cualquier momento es capaz de procurarse sin esfuerzo todo aquello que desea.

Por lo que respecta al placer de la actividad intelectual, Sócrates insiste en que tanto el aprendizaje como el saber poseen valor intrínseco. Las razones que aporta recuerdan las tesis de la *República* sobre los rasgos distintivos del valor. 1) Son *puros*: no van precedidos de una carencia sentida, y sí acompañados de un placer sentido (51b). De ningún modo están necesariamente mezclados con el dolor, pues incluso la pérdida de conocimiento no lo provoca en el agente (52a-b). En consecuencia, son comparados con el blanco más puro y sin mezcla. 2) Poseen *orden y armonía (emmetría)*, mientras que las actividades intensamente placenteras orientadas a la satisfacción de una necesidad o carencia muestran desorden y «falta de armonía» (*ametria*) (52c). Este criterio engloba parte del concepto de estabilidad presentado en la *República*; en 59c la estabilidad se menciona explícitamente junto con la pureza (ausencia de toda mezcla) y la verdad como marca de valor, y de ella se dice que mantiene una relación causal con la estabilidad de los objetos de una actividad. 3) Están más cercanos a la *verdad* que los placeres corporales. Aunque las actividades intelectuales pueden ser, y lo serán más adelante, subdivididas y clasificadas según su grado de precisión (*akribeta*), verdad y estabilidad<sup>38</sup>, todas poseen estas marcas del valor en alto grado, mientras que ningún placer relacionado con el cuerpo las exhibe.

Importa señalar que el *Filebo*, como la *República*, habla de perspectivas para el juicio de valor buenas y malas, altas y bajas. En el diálogo se intenta convencer a un joven interlocutor de que rechace una tendencia, por entonces de moda, a utilizar el comportamiento natural de los animales como criterio de lo valioso en la vida. Este joven debe depositar su confianza en el «testimonio» del intelecto, en lugar de en nuestra animalidad común. Al término del diálogo, Sócrates dice a un aquiescente Protarco que el placer del cuerpo no debe ocupar el primer lugar:

Ni aun cuando todas las vacas, los caballos y las bestias del mundo lo atestiguaran con su búsqueda del placer. Aunque la multitud, confiando en ellos como los adivinos se fían de sus pájaros, juzgue que los placeres son los factores más poderosos de la vida buena, y piense que el comportamiento amoroso de las bestias es un testimonio de más autoridad que la pasión por la discusión racional inspirada por la musa filosófica (67b)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> En esta última parte, Platón pasa de jerarquizar los «placeres» a jerarquizar las actividades. No me vanaglorio de entender este cambio, pues los «placeres» considerados anteriormente eran en todo caso actividades, y en el diálogo se niega desde el principio que el placer sea una cosa simple producida por diferentes tipos de actividades. Dado que la unidad interna del *Filebo* es notoriamente problemática, y que eminentes investigadores consideran la obra una reunión de materiales de diversa procedencia, espero que se me disculpará que haga un uso selectivo de estos textos. (Véase la n. 21 *supra*. Esta tesis sobre el *Filebo* la defiende enérgicamente G. E. L. Owen en un trabajo no publicado.) La vida «mezclada», compuesta de los elementos así analizados, no se identifica con la vida ascética del *Fedón*; tampoco su relación con la psicología moral del *Fedro*, las *Leyes* y el *Político* está nada clara; tal vez debamos hablar incluso de incoherencia. En 53b-c, Sócrates declara una vez más que los placeres no pueden jerarquizarse con arreglo a un criterio cuantitativo. Conviene señalar que, en la fase siguiente a la argumentación (53e), se menciona la autosuficiencia como un rasgo distintivo del valor.

<sup>39</sup> Este argumento se remonta probablemente a Eudoxo; obsérvese que es la clase de argumento en favor del hedonismo que contraponíamos al de Sócrates en el *Protágoras* (véase el cap. 4).

Llegados a este punto, disponemos de una visión esquemática de la teoría platónica del valor; hemos comprobado que Platón defiende la vida del filósofo frente a la existencia consagrada a las ocupaciones relativas a distintas necesidades. Existen rasgos distintivos del valor que la actividad filosófica posee en alto grado y de los que, sin embargo, carecen por completo las actividades apetitivas. Platón ha afirmado que las actividades que poseen dichas características son las que seleccionaríamos un ser racional que juzgase con la perspectiva adecuada. (Sin embargo, no aclara si son todas condiciones necesarias del valor intrínseco o bien si cada una es, de por sí, condición suficiente; pienso que el tipo de jerarquización que establece entre las vidas apoya la primera interpretación.) Todo lo anterior parece suficiente para rechazar la concepción democrática según la cual todos los placeres poseen idéntico mérito para ser incluidos como valores intrínsecos en la vida óptima (561b).

Sin embargo, poco hemos dicho hasta ahora del modo en que las actividades valiosas se relacionan con aquellas otras tildadas de carentes de valor intrínseco. Sabemos que el filósofo debe comer y beber para vivir. Pero ignoramos si *sólo* debe comer lo bastante para mantenerse vivo o, por el contrario, si un grado moderado, e incluso alto, de permisividad sensual podría ser instrumentalmente valioso con vistas a favorecer su crecimiento como filósofo. Ciertamente, aún no se ha aducido ninguna razón que obligue a pensar que la vida del filósofo debe ser particularmente ascética.

No obstante, tanto la *República* como, en una medida incluso mayor, el *Fedón*, propugnan el ascetismo para el filósofo. En el *Fedón*, donde se critican los «llamados placeres» del cuerpo (60b, 64d), se nos informa de que la persona de mérito contemplará estas ocupaciones con desdén, «excepto en la medida en que se vea forzada a realizarlas» (64e, cfr. 54a, 67a, 83b). No sólo no las considera dignas de estimación, sino que las desprecia positivamente (64d-e). «Permanece separado del cuerpo lo más posible» (65e). Para justificar esta negación de lo corporal, Platón aduce cuatro razones. En primer término, atender las necesidades del cuerpo exige tiempo; en consecuencia, cuanto menos se dedique a ellas, de más se dispondrá para las actividades intrínsecamente valiosas (66c-d). En segundo lugar, también afectan negativamente a la calidad de la tarea intelectual. Hacen que pierda continuidad, vigor y capacidad para alcanzar la verdad:

«La ocasión en que [el alma] razona mejor es, presumiblemente, cuando no la perturba ninguna de estas cosas, ni el oído ni la vista ni el dolor, ni tampoco ningún placer, sino cuando, olvidando el cuerpo, se queda, en lo posible, a solas consigo misma y, con la menor comunión y contacto con él, aspira a alcanzar la realidad (65c); cfr. 66a, b, d, y *República*, 517e, donde los placeres y dolores corporales perturban la “parte mejor” impidiendo que alcance la verdad en sueños.»

Otra razón para despreciar los sentimientos corporales reside en que éstos no son precisos ni claros, ni siquiera como indicios de una verdadera necesidad física. Si prestamos atención al cuerpo cada vez que registra una necesidad, nos engañará, haciendo que comamos y bebamos mucho más de lo estrictamente necesario para

seguir viviendo y pensando (65b, d, e; 66d, 67a)<sup>40</sup>. En cuanto al deseo sexual, se vive como un impulso muy fuerte; de hecho, Platón lo considera el más poderoso de los apetitos. (En la *República* lo denomina «jefe» y «tirano» del alma de quien lo sirve [572e, 573d, e, 574c, 575a].) Sin embargo, es evidente que el verdadero filósofo retratado en el *Fedón* puede desligarse por completo de él sin peligro. Por último, hay que señalar lo que para Sócrates es «el mayor y supremo de todos los males» (83c): los apetitos inducen a juzgar falsamente sobre el valor. «Hechizan» el alma (81b), persuadiéndola para que valore las actividades corporales por encima de la contemplación. Esto es, el apetito induce al alma a verlo todo, por así decirlo, a través de los muros de una prisión que aquél ha construido (82e); como consecuencia, el cautivo será él mismo «colaborador entusiasta de su propio encarcelamiento» (82e-83a).

En resumen, Platón defiende un modo de vida que no sólo es filosófico, sino también ascético<sup>41</sup>. La teoría platónica del valor hacía preferible una existencia dotada de alto contenido filosófico. Por otra parte, la reflexión sobre las actividades apetitivas y sus relaciones con el razonamiento lleva a la conclusión de que el filósofo debe separarse del cuerpo y sus necesidades –hasta donde sea compatible con el mantenimiento de la vida– permaneciendo «enemistado con el cuerpo en todos los aspectos» (67e), «practicando para la muerte» (es decir, para la separación del alma y el cuerpo), y considerando valiosas –si bien únicamente desde un punto de vista instrumental– sólo aquellas ocupaciones que satisfacen lo que el Libro VIII de la *República* y el *Filebo* denominan deseos «necesarios». Por fin, hemos alcanzado la postura con que concluye el Libro IX de la *República*: Sócrates expresa su desdén por la actividad apetitiva, declarando que todos debemos considerarnos idénticos a nuestra alma intelectual. En el *Fedón*, Sócrates manifiesta su confianza en que todo lo que es él sobrevivirá incólume a la muerte del cuerpo (115c-e) y de sus deseos.

### III

Es preciso considerar ahora con más detalle el modo en que Platón llega a establecer su relación de rasgos distintivos del valor. Una teoría del valor cuya consecuencia es un plan de vida tan alejado de lo que suele valorar y desear el ser humano normal merece, sin duda, un examen pormenorizado. ¿Por qué se rechazan en esa

<sup>40</sup> Para esta tesis he combinado la denuncia de la falsa información que proporcionan los sentidos sobre la salud y la fuerza con la afirmación de que seguir las percepciones corporales lleva a realizar actividades innecesarias y perjudiciales.

<sup>41</sup> La *República* es menos claramente ascética: subraya la necesidad de alimentar el cuerpo con vistas a su salud y bienestar (558d y ss.) y, aparentemente, permite incluso una saludable medida de actividad sexual (599c). (Véase al respecto White, *A Companion*, pág. 219.) Una razón de esta diferencia es que, en dicha obra (al igual que en los dos primeros discursos del *Fedro*, cfr. cap. 7) Platón tiene más en cuenta que en el *Fedón* las perturbaciones provocadas por la necesidad (571e). Otra razón proviene de las exigencias políticas de la ciudad. La reproducción de la clase de los guardianes precisa dedicar algún tiempo a la actividad sexual. Aquí, el filósofo-gobernante tropieza con la dificultad de que la función sexual se convierte en un problema para quien mantenga ante ella una actitud propiamente platónica. Para lograr resultados plenamente satisfactorios, la ciudad precisa lo que describe San Agustín (*Ciudad de Dios*, XIV) como la situación del Edén, esto es, que todas las partes del cuerpo obedezcan directamente a la voluntad racional.



medida los valores ordinarios? ¿Desde qué perspectiva se consideran el comer y el beber tan carentes de valor como el rascarse?

Una cosa está fuera de toda duda: dicha perspectiva no se parece en nada a la del individuo humano corriente. En efecto, para éste las principales ocupaciones apetitivas difieren del rascarse en aspectos importantes. Si una determinada actividad carece de valor intrínseco para nosotros, lo racional es aceptar cualquier sustituto que procure los mismos resultados. Así, utilizamos cortadora de césped, lavadoras y máquinas de escribir, lo cual evidencia que, para nosotros, cortar el césped, lavar la ropa y escribir a mano poseen un valor puramente instrumental. Sin embargo, no sucede lo mismo con el comer. La mayoría preferiríamos seguir comiendo en lugar de ingerir una píldora con todos los elementos nutritivos, seguramente porque juzgamos que comer es, al menos hasta cierto punto, valioso en sí mismo, tal vez por el placer del sabor, el olor, la textura o la relación social. De la misma forma, para la mayoría de nosotros, la actividad sexual no se reduce a la descarga de una tensión dolorosa; por el contrario, está relacionada con otros fines humanos complejos, como la amistad, la autoexpresión y la comunicación; por las razones antedichas, casi ninguno optamos por convertirnos en eunucos. La *República* subestima gravemente la complejidad de nuestra naturaleza apetitiva cuando no tiene en cuenta la vertiente estética de todas estas actividades y sus complejos nexos con otros fines valiosos. Lo que vemos ridículo en rascarse no es simplemente que responda a una necesidad. El motivo está en otra parte. Rascarse es síntoma de enfermedad corporal o de falta de higiene; es un acto fútil, pues jamás hace desaparecer la incómoda sensación que lo provoca, sino que, por el contrario, suele agudizarla; por último, distrae constantemente de otras actividades importantes, como trabajar o dormir. Por otro lado, rascarse carece de toda faceta estética positiva; no podemos imaginar un arte que se base en tal actividad, ni concebir la existencia de *connoisseurs*. Para terminar, es una acción francamente embarazosa e inaceptable desde el punto de vista social. Ahora bien, no cabe decir lo mismo del comer o de la vida sexual. Todos querríamos vernos libres siempre de pruritos y comezones; pero, ¿cuántos de nosotros, incluso abstrayendo las consideraciones relativas a la salud, desearíamos realmente liberarnos de la necesidad de comer? De hecho, a menudo criticamos a las personas que contemplan sus ocupaciones apetitivas con una perspectiva exclusivamente instrumental, que comen sólo para calmar el hambre, y elogiamos a quienes son capaces de dedicarse a ellas dotándolas de valor intrínseco: el *gourmet*, el experto en vinos, la persona capaz de tratar a su pareja sexual como fin en sí misma y no como simple medio para alcanzar un estado de tensión nula.

Conviene insistir también en que el ejemplo que tanto impresiona a Calicles, el del homosexual pasivo, parece a todas luces injusto. En gran parte, la razón de que los interlocutores condenen la actividad sexual de estas personas es social y cultural, incluso desde su propio punto de vista. El varón griego de ascendencia noble distinguía nítidamente entre sus propios placeres masculinos (heterosexuales u homosexuales) y los del miembro pasivo de la pareja sexual. Se daba por supuesto que éste actuaba bajo alguna compulsión brutal, en gran parte porque las connotaciones sociales y políticas de tal actividad eran muy negativas. Suponemos que, por lo general, las personas desean evitar el ridículo y las críticas, y compadecemos a quien, debido a una necesidad sexual irresistible, se enfrenta a la sanción de los demás seres humanos. En consecuencia, el ateniense siente conmiseración por el catamita. Ahora

bien, lo anterior nada dice de la actividad sexual en general. Desde el punto de vista de un Calicles –Platón es muy consciente de ello– el filósofo asceta parece tan estrafalario y risible como el homosexual pasivo. (En las comedias de Aristófanes, las burlas se distribuyen más o menos por igual entre ambos tipos.) Por otra parte, nosotros podríamos muy bien opinar que las intuiciones de Calicles sobre el ejemplo socrático son objetables e irracionales; si ello es así, no admitiremos la tesis platónica sobre la sexualidad ni siquiera en el caso propuesto.

En consecuencia, si consideramos la teoría platónica del valor como un intento de articular algo parecido al punto de vista del ser humano corriente sobre los apetitos, el fracaso de nuestro filósofo es casi rotundo. Ha desdibujado distinciones que consideramos cruciales y negado valor intrínseco a cosas que casi todos coincidimos en valorar.

Sin embargo, obviamente no es esto lo que pretende Platón. Él está dispuesto a admitir que la mayoría de las personas atribuye valor intrínseco a los placeres corporales y a los estados que constituyen sus objetos. El comienzo de la *República* lo atestigua. Lo que afirma Platón es la existencia de un engaño, resultante de la deficiente perspectiva en la cual esa mayoría elabora sus juicios. Únicamente desde la «verdadera altura» –es decir, desde el punto de vista del filósofo, capaz de permanecer apartado de las necesidades y limitaciones humanas–, se pueden valorar correctamente las actividades humanas. Es este punto de vista lo que Platón pretende poner en claro.

Sin embargo, después de leer el *Fedón* y los primeros libros de la *República*, sabemos que el filósofo, para serlo, debe antes convertirse en asceta y desligarse de las necesidades corporales. Por tanto, es la perspectiva de quien ya no considera que sus necesidades humanas características son partes auténticas de sí mismo desde la que Platón rechaza las actividades asociadas con dichas necesidades y selecciona otras. Un notable ejemplo de este punto de vista exterior y separado de lo humano lo constituye la condena socrática de la clase apetitiva al término del Libro IX, donde se caracterizan las actividades propias de ésta con palabras que, en la lengua griega, se emplean sólo para referirse al comportamiento de animales subhumanos:

... Ni han gustado jamás el placer puro y estable, sino que, como las bestias, mirando siempre hacia abajo y agachándose hacia la tierra y hacia sus mesas, pastan, se aparean y, para conseguir más de estas cosas, se dan coces y se cornean con cuernos de hierro y armas, y se matan por causa de su insaciabilidad (586a-b).

El comentario parece bastante injusto. Es tentador replicar que las actividades de una especie deben valorarse en el marco de sus modos de vida y sus necesidades. Si alguien es de tal forma que el miembro típico de su especie le parece perteneciente a otra distinta, ese alguien no es la clase de juez ético que necesitamos. El valor es radicalmente antropocéntrico, y no vale decir en contra de una actividad que las razones para realizarla no están claras para una criatura que es, o se ha hecho, de naturaleza diferente a la de aquellos para quien la actividad es un bien. La cosa empieza a ser peligrosamente circular: la actividad apetitiva es rechazada desde un punto de vista que previamente se ha purificado de todo apetito.

Pero Platón ha mostrado con sus ejemplos hasta qué punto el sentimiento y la necesidad pueden distraer o engañar el juicio de la razón. Así, la persona con deseos

sexuales perversos (pues muchos de nosotros admitiremos que éstos existen, aunque no se identifiquen con el ejemplo que propone Platón) puede pensar que se dedica a una actividad bella y valiosa; sin embargo, en la perspectiva del ser humano medio, tales ocupaciones parecen cuestionables. La capacidad del apetito para la distorsión y la autojustificación nunca se tiene bastante en cuenta. En el *Fedón* se hablaba de un «hechizo» y de la cooperación voluntaria en el propio cautiverio (los muros de nuestra prisión los crea el apetito); en la *República* el apetito se compara con un «bárbaro lodazal» que impide la visión del alma cuando ésta entra en contacto con aquél (533c-d, cfr. cap. 7). Cuando comprendemos el grave obstáculo que constituye el deseo para el juicio verdadero, llegamos a la conclusión de que sólo juzgaremos correctamente liberándonos por completo de la influencia apetitiva. *Todo* placer o dolor al que servimos es un clavo que sujeta el alma a una peligrosa fuente de engaño e impureza (*Fedón*, 83d). Platón supone que ninguna persona reflexiva desea ser engañada y esclavizada por sus apetitos. Incluso un ser corriente como Céfalo habla con alivio en el Libro I de la *República* de su liberación de la compulsión y las deformaciones valorativas engendradas por el deseo sexual. Las ominosas referencias políticas del diálogo nos recuerdan otras posibilidades de la distorsión de valores éticos centrales inducida por el apetito. La persona corriente piensa que lo ordinario enturbia el juicio ético. La única solución parece, pues, remontarse a un punto donde no nos empujen ya las necesidades humanas y podamos examinar todas las actividades alternativas fría y claramente, sin dolor ni distracción, «utilizando la razón pura en sí misma por sí misma» (*Fedón*, 66a) —de manera que el comer y la actividad sexual aparezcan finalmente, a los ojos del alma, tan privados de interés como el pastar y copular del ganado. Evidentemente, no sería esta la solución si el apetito y las pasiones tuvieran una contribución *positiva* esencial que hacer al saber o a la vida buena. En tal caso —como más tarde se reconocerá en el *Fedro*— tal vez tendríamos que incluirlos en nuestras vidas, a pesar de sus peligros. Pero Platón considera que su argumentación (presentada en el Libro IV) excluye esta posibilidad: los apetitos son «deseos no calificados», brutales y no selectivos, impermeables a los juicios sobre el bien; los impulsos, aun siendo de alguna forma más sensibles a la educación, tienden hacia una violencia peligrosa si no son dominados permanentemente<sup>42</sup>.

Así pues, tanto desde el punto de vista de los interlocutores como desde el nuestro, los obstáculos que se oponen al juicio verdadero tienen profundas raíces en la experiencia humana. Platón no pretende convencer a todos; en cambio, sí espera que sus argumentos atraerán a individuos adultos con capacidad autocrítica que no sea necesariamente filósofos o matemáticos. Después de todo, en el Libro VII de la *República*, su hermano Glaucón, soldado y noble, defiende con calor las matemáticas como forma de educación que purificará al alma de la influencia desorientadora de lo ordinario. En la cita con que se abre este capítulo, Sócrates le aconseja no preocuparse en el caso de que gentes irreflexivas piensen que las matemáticas carecen de utilidad; otras personas más perceptivas y juiciosas (sencillamente: no sólo algunos ascetas o expertos) reconocerán los méritos de su propuesta. Así pues, de existir algún tipo de razonamiento en círculo, este último es mucho más rico e interesante de lo

<sup>42</sup> Véase n. 5 *supra*; para una visión crítica, véase el cap. 7. Las imágenes del apetito como «bestia de múltiples cabezas» y de la pasión como un león, que figuran en el Libro IX, ilustran estas afirmaciones.

que podría juzgar un opositor. Platón no se limita a predicar a conversos. Además, este tipo de círculo, en el cual el contenido ético, la perspectiva desde la que se enjuicia y un sentido de los obstáculos al juicio correcto se reúnen, apoyándose y aclarándose mutuamente, es habitual en cualquier teoría ética compleja (en el capítulo 10, apartado V, comentaremos el modelo aristotélico).

Podemos ya volver al crítico momento transicional del Libro VI que prepara el camino para ir más allá de una visión del bien neutral con respecto a los contenidos. Sócrates dice (y el no-filósofo Glaucón está de acuerdo) que ningún ser imperfecto, y *a fortiori*, ningún ser meramente humano, es una «buena medida» de nada. La «pereza» antropocéntrica no constituye una buena base para la teoría ética. En el *Protágoras*, Sócrates había sustituido ya «el hombre es la medida de todas las cosas» por el poco comprometedor «el conocimiento (o la ciencia) es la medida de todas las cosas» (cfr. cap. 4, págs. 172, 179, 124). Ahora descubrimos en qué desemboca esto: en lo sucesivo, sólo lo «perfecto» (completo, carente de necesidades) será «buena medida» del valor en la ciudad ideal; únicamente desde la perspectiva de la perfección puede contemplarse la verdad. Una vez acordadas tantas cuestiones, los interlocutores abandonan su anterior concepción formal de la vida buena, que descansa en un consenso meramente humano, e intentan aproximarse al punto de vista puro de la ausencia de necesidades. El resultado es el Libro IX.

Esta distinción entre valor relativo a un ser limitado y valor intrínseco real (el cual se entiende aquí como coincidente con el que adoptaría un ser racional perfecto y no limitado) es, podríamos decir, la forma más general y básica de la contraposición que hemos venido considerando. Desde ella se explican las distinciones valorativas de los pasajes que hemos estudiado, y también determinados juicios, como los juicios estéticos del *Filebo*, incomprensibles desde la mera instrumentalidad o relación con el *dolor*. Detengámonos unos momentos en este último problema.

Como hemos visto, el *Filebo* rechaza la pintura y la escultura figurativas –por ejemplo, las formas de los animales– y defiende, en cambio, la belleza de las formas y colores puros y simples. La tesis de Platón parece ser la siguiente: en la medida en que sean los aspectos figurativos de una obra plástica los que capten nuestra atención, estaremos respondiendo desde la perspectiva de intereses y necesidades antropocéntricos. Imaginemos a un dios perfecto, incorpóreo y carente de necesidades contemplando una estatua de Praxíteles que representa a un atleta. Sus juicios respecto del valor estético de la obra tal vez se asemejan a los nuestros; sin embargo, nos damos cuenta de que ello es una mera coincidencia, pues los contextos desde los que se enjuicia la obra en ambos casos son hartamente distintos. A nosotros nos deleita la elegante representación del vigor y la gracia de la figura, el modo en que el escultor ha captado la semejanza con el cuerpo humano y expresado lo que encontramos de maravilloso, fuerte o admirable en nosotros mismos. Sin embargo, el dios perfecto no aprecia el hecho de que la escultura represente un determinado *tipo* de cuerpo. Valora la obra como pura forma, juzgando su mérito según lo agradable o delicioso de su composición en abstracto. Busca las cualidades puras de la forma, el color y la disposición de las partes, negándose a valorar, en cuanto tal, todo rasgo del objeto que lo vincule con nuestro interés práctico, nuestra especie o nuestro entorno. Asumiendo, en la medida de lo posible, la perspectiva de este dios, Platón nos insta

a ver que nuestro interés humano por los aspectos figurativos de la pintura y la escultura conduce a la impureza del juicio y niega la verdad y el valor puro ofrecidos por la obra de arte. En cuanto a la música, nos urge a purgar nuestro interés por el significado humano, el texto lingüístico y la pasión, para admirar «los sonidos suaves y claros que producen una única nota pura» (52d). El valor contingente, relativo a una especie, no es valor intrínseco. En el contexto contemporáneo, el crítico formalista Hanslick sostiene una tesis similar: «Lo bello no depende ni precisa de ningún tema introducido desde el exterior, sino que... consiste enteramente en sonidos combinados de forma artística»<sup>43</sup>.

La perspectiva de la perfección no se encuentra inmediatamente a disposición de quien desee asumirla. Aprender a desligarse de los intereses y necesidades humanos o llegar a un punto donde podamos hacer esto a voluntad es una tarea larga y difícil. Por tanto, si Platón está realmente comprometido con un modelo de evaluación racional que aplique dicha perspectiva, cabe esperar que ofrezca una propuesta educativa que lo acompañe.

Esta expectativa queda confirmada. El *Fedón* habla de una vida entera concebida como «práctica» para la separación del alma y el cuerpo. Por añadidura, más de la mitad de la *República* versa sobre la educación, en concreto sobre cómo lograr que el alma abandone su modo natural humano de ver y adopte el definido como correcto. No pretendo describir aquí todas las etapas del desarrollo del alma formuladas por Platón. Sin embargo, comentaré brevemente un aspecto del tratamiento dado por nuestro filósofo a la poesía en el marco de la educación infantil, aspecto que, por lo que sé, apenas ha recibido atención hasta ahora, y cuya importancia se pone de relieve a la luz de nuestra interpretación.

Es bien sabido que, en la purga de la poesía que presenta en los libros II y III, Platón excluye la representación de algunas de las pasiones humanas que con más frecuencia se tratan en el arte poético: la aflicción, el amor y el miedo. En cambio, es menos conocido que el rechazo de dichas pasiones se verifica mediante una argumentación que asume la perspectiva de la perfección para, desde ella, preguntarse por su valor. Ni para el auténtico héroe, afirma Sócrates, ni para el dios, es apropiado lamentar mucho la muerte de un simple mortal: ningún ser realmente sublime se preocuparía en serio por la pérdida de una pequeña porción del mundo perceptible. En consecuencia, puesto que nuestra literatura debe brindar un ideal moral a los hombres más débiles, no caben en ella estas u otras pasiones impropias de lo divino (388b-e). En un pasaje anterior se invoca también lo que conviene a un dios para rechazar la literatura que presenta a héroes y dioses diciendo falsedades. Sócrates pregunta a sus interlocutores qué *razones* podría tener un ser perfecto y carente de necesidades para decir una falsedad; tras concluir que ninguna, señala que no se debe describir a quienes deben ser nuestros modelos realizando tal actividad: «La divinidad es absolutamente simple y veraz en palabras y acciones, y ni cambia por sí ni engaña a otros» (382e). Invocando lo que es apropiado para los dioses, Sócrates utiliza la perspectiva de la perfección con el fin de determinar un

<sup>43</sup> E. Hanslick, *The Beautiful in Music* (7.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1885), traducción al inglés de G. Cohen (Indianápolis, 1957), pág. 47; véanse también las págs. 7 y ss. El significado de *mélós* en este pasaje del Filebo queda poco claro; podría también traducirse por «melodía», aunque sospechamos que Platón desea también eliminar el movimiento temporal.

valor estético-moral, y presenta dicha perfección como ideal moral destinado a los jóvenes ciudadanos. Debemos imitar a los seres carentes de toda necesidad o interés meramente humanos, con objeto de cultivar nuestro propio potencial de racionalidad objetiva. En consecuencia, nuestra literatura debe representar a estos seres y sus deliberaciones<sup>44</sup>.

#### IV

Hemos señalado en páginas anteriores que Platón va más allá del acuerdo alcanzado en el Libro IV sobre el aspecto formal de los planes de vida para ofrecer una teoría del valor que, de manera independiente, especifica los contenidos óptimos de una existencia racional. La teoría la componen, en primer lugar, una relación de los signos distintivos del valor intrínseco y una explicación de la diferencia entre valor intrínseco y valor relativo a la especie; en segundo lugar, una epistemología del valor que muestra los procedimientos mediante los que pueden realizarse juicios genuinamente objetivos. La vida óptima será aquella que se consagre a las ocupaciones contemplativas, científicas y estéticas, y en la cual todas las demás actividades posean, como máximo, valor instrumental<sup>45</sup>. Importa subrayar que las actividades escogidas por el filósofo se consideran valiosas de manera intrínseca, no sólo porque el filósofo las prefiera. Son buenas porque la elección responde a un valor real, y no porque dicha elección se haya adoptado desde la perspectiva adecuada. En caso contrario, tanto el filósofo como sus decisiones empezarían a parecer arbitrarios<sup>46</sup>. Sin embargo, Platón piensa que el ideal que propone de las condiciones de la evaluación

<sup>44</sup> La referencia a lo que es propio de un dios tiene probablemente su origen en los argumentos de Jenófanes en favor de una teología no antropomórfica; véanse especialmente DK b11-16, 26-28; también, nuestros comentarios sobre las alusiones de Platón a Jenófanes en el capítulo 6.

<sup>45</sup> Ha llegado el momento de resumir las diferencias entre mi postura y la defendida por Irwin en *PMT*. La diferencia básica es la siguiente: según la interpretación de este autor, el rechazo de algunos tipos de vida se basa en razones formales; para mí, Platón tiene también en cuenta la estructura y naturaleza *internas* de los componentes de las vidas, y además les otorga bastante importancia. Según Irwin, el orden y la estabilidad son características importantes del plan en su conjunto, pero no de cada uno de sus componentes; en mi opinión, todos los objetivos que componen el plan deben poseer las señales distintivas del valor. Desde luego, es posible, con nuestras dos interpretaciones —a pesar de sus más que notables diferencias— llevar a Platón hasta las conclusiones que formula de hecho. Sin embargo, considero que mi versión posee dos ventajas: 1) se identifica con la argumentación que Platón ofrece de hecho en las conclusiones tanto de la *República* como del *Fedón*. Irwin considera que está reconstruyendo el razonamiento platónico a fin de completar lo que juzga lagunas argumentativas. (Una muestra de esta diferencia: Irwin concluye [pág. 237] que el deseo de contemplación del filósofo «no será racional porque sea un deseo de razonamiento teórico, sino porque es un deseo que surge del razonamiento práctico». No obstante, en el texto de Platón se habla reiteradas veces y con toda claridad del valor intrínseco del razonamiento teórico, y se defiende su práctica basándose en sus características y en las de sus objetos.) 2) Como el propio Irwin destaca, su argumentación reconstruida no justifica la preferencia platónica por la vida contemplativa otras sobre posibles; este autor habla de un «interés por la sabiduría contemplativa más que por la prudencia» que mueve a Platón a desarrollar lo que Irwin considera una argumentación defectuosa. Mi interpretación, sin embargo, apoya las conclusiones de Platón.

<sup>46</sup> El argumento es análogo al que utiliza Sócrates contra la definición de piedad propuesta por Eutifrón: si lo piadoso se define simplemente como lo que aman los dioses, y nada hay en su naturaleza que pueda explicar dicho amor, entonces los dioses parecen seres arbitrarios.

ofrece el mejor camino para que los mortales alcancen el valor auténtico, el cual, en todo caso, seguiría siendo, y siendo valor, aunque no existieran seres humanos.

De acuerdo con lo antedicho, la vida política del filósofo puede considerarse intrínsecamente valiosa, ya que promueve la estabilidad y armonía de la ciudad y, además, se ocupa de la elaboración de juicios precisos y verdaderos sobre las esquivas realidades del mundo empírico. Sin embargo, no sorprende que el filósofo se interese por esa existencia sólo cuando está obligado, pues la vida política posee los rasgos propios del valor intrínseco en menor medida que la vida contemplativa. Así, las tesis platónicas sobre el verdadero valor permiten el surgimiento de un tipo de conflicto contingente de valores, ya que las exigencias de la contemplación filosófica pueden ser contrarias a las del gobierno. En este sentido, el compromiso con la unidad y la simplicidad parece menos decidido en la *República* que, por ejemplo, en el *Protágoras*. A pesar de ello, no debemos concluir que la atención que Platón dedica a la estabilidad de los valores tomados individualmente le lleve a ignorar los problemas derivados de su interrelación. Ya nos hemos referido al modo en que el Libro IV propone una vida internamente armónica regida por la razón. En toda la *República*, y en especial en el Libro V, se pone resueltamente el acento en la unidad interna y la armonía libre de conflictos que la educación impartida en la ciudad brindará al individuo. Ello se comprende considerando de nuevo la relación entre ambos problemas. Un ser humano desligado de manera gradual de todo apego a ocupaciones internamente inestables, como el amor, la actividad sexual, el ansia de poder o la ganancia de dinero, se libera al mismo tiempo de muchos de los factores que suelen provocar el conflicto de valores. En parte, la superior armonía de la vida filosófica es resultado directo de esta disminución del número de compromisos de la persona. El ejercicio de las matemáticas y el amor no se contrapondrán para un matemático al que no preocupe el amor ni para un amante a quien no interesen las matemáticas. Ahora bien, la elección de contenidos vitales por parte del matemático o el filósofo contribuye de forma especial a esta condición armónica. En efecto, la elección de dichas actividades responde precisamente al hecho de que siempre están disponibles y no requieren condiciones especiales para su ejercicio. El matemático puede pensar en sus teoremas en cualesquiera circunstancias, esto es, con independencia de la situación política y de las actividades y aficiones de otros seres humanos. Así, cabe preguntar: ¿con qué frecuencia tal persona se verá forzada a realizar una elección dolorosa? La autosuficiencia de las ocupaciones tomadas individualmente conduce, pues, a una disminución de los conflictos entre ellas.

Los escasos conflictos que puedan persistir se resuelven por medio de una ingeniosa combinación de educación moral y organización política. En el Libro V, Sócrates vuelve su atención a la familia y la propiedad privada, dos de las causas más habituales de conflicto grave de valores, y propone una solución radical. La ciudad no eliminará la familia ni la propiedad, pero sí las difundirá, haciéndolas comunes a todos los ciudadanos. No puede existir conflicto entre la ciudad y la familia si, a los ojos de todo joven ciudadano, la ciudad entera es la familia, y no se conoce ningún otro vínculo familiar. Tampoco surgen conflictos entre «lo mío» y lo que pertenece a la ciudad si toda propiedad se tiene en común. Platón, a diferencia de Creonte, se percata de que medidas tan radicales no pueden imponerse sin más a personas que han sido educadas para pensar de otra forma; sabe que la ciudad existente no es unidad, sino pluralidad. En consecuencia, hay que transformar la totalidad de la expe-

riencia humana, comenzando desde la lactancia. Entregados a nodrizas intercambiables, prohibidos los vínculos especiales o íntimos con figuras parentales concretas, y después con compañeros sexuales determinados, los ciudadanos aprenderán, en función de toda su experiencia, a tratar a todos los demás como «amigos semejantes y amados», ejemplares sustituibles de los mismos valores<sup>47</sup>. En el *Banquete* esto parece llevarse un paso más lejos, y se nos muestra que la persona buena aprende a considerar el valor de los individuos plenamente intercambiable con el de las instituciones y las ciencias. Con ello no se ofrece una solución definitiva al dilema del filósofo-gobernante pero, al menos, se mitiga en buena parte: en efecto, la elección entre la contemplación y el gobierno se reduce a la opción entre amar y contemplar dos fuentes distintas del mismo valor, de manera que la decisión parece mucho menos dolorosa.

Estos métodos para reducir al mínimo el conflicto entre actividades acrecientan, al mismo tiempo, la estabilidad de las ocupaciones tomadas individualmente. Ningún otro apego familiar, por ejemplo, es tan estable como esta devoción difusa a una enorme reserva de ciudadanos, amados por su valor cívico y no por sus personas irremplazables. De este modo, con una sola solución, Platón resuelve nuestros dos problemas de una vez.

No obstante todo lo dicho, persiste una esfera de insustituibilidad imposible de eliminar. La conexión que cada ser mantiene con su propio cuerpo no puede ser generalizada o difundida como otras cosas anteriormente consideradas «su propiedad». Con independencia de las medidas que adopte el legislador, las sensaciones de esta carne mía tienen una relación conmigo absolutamente distinta de la que mantengo con otros cuerpos humanos. Platón reconoce la profunda dificultad de este problema. En un pasaje de las *Leyes*, recomienda a los maestros de los jóvenes que hagan todo lo que esté en su mano para socavar este amor especial de algo irreduciblemente propio:

Que se extirpe de la vida, por todos los medios, la noción de lo privado (*idiôn*), y se inventen todos los procedimientos posibles para hacer comunes de alguna forma incluso las cosas que son privadas por naturaleza, como los ojos y las manos, de suerte que parezca que ven, oyen y obran en comunidad (739c-d).

La naturaleza impide el éxito completo del legislador. Lo más que éste puede hacer es enseñarnos a hacer caso omiso de estos sentimientos y sensaciones, recordarnos que esta sensación no es realmente nosotros, ni esta naturaleza nuestra auténtica naturaleza. Que como únicamente almas racionales, situadas de modo contingente en este cuerpo. Vemos ahora un nuevo motivo para impartir estas enseñanzas. El cuerpo no es sólo el mayor obstáculo para la vida estable y la evaluación verdadera; también constituye la fuente más peligrosa de conflictos y, por tanto, la barrera más difícil de salvar para el logro de una justicia civil imparcial y armónica (cfr. capítulo 6, págs. 251, 269-270; cap. 7, pág. 298, y cap. 12, pág. 446).

<sup>47</sup> Aristóteles se muestra muy crítico con estas medidas (véase el cap. 12). Platón defiende una excepción a esta política de generalización del amor: para evitar el incesto, los ciudadanos excluyen de su actividad sexual a toda la generación de sus padres.



Según hemos comentado, la circunstancia de que esta teoría del valor no refleje fielmente la idea ordinaria de las prácticas y ocupaciones del ser humano no constituye una grave objeción, dado que, para Platón, ninguna persona corriente, en especial en el marco de una democracia liberal, ha recibido la educación que le habría permitido cultivar su potencial de racionalidad objetiva. Sin embargo, Platón todavía debe demostrarnos a nosotros, seres corrientes, que su ideal de valoración racional y su perspectiva de la perfección son fines dignos de las aspiraciones del ser humano. Debe darnos alguna razón para alcanzar dicho ideal o para pensar que, de alguna manera, estamos ya comprometidos en su búsqueda. En concreto, cabría objetar que la perspectiva externa del ojo divino no resulta atrayente, pues exige denigrar y abandonar muchas de las cosas que valoramos, ni tampoco importante, pues carece de pertinencia para nuestras vidas *humanas*. Tal vez ni siquiera sea posible su adopción: el mundo y su valor no pueden descubrirse ni conocerse al margen de nuestras interpretaciones y modos de ver humanos, troquelados por nuestros intereses, preocupaciones y formas de vida. Toda objetividad concerniente al valor de la que merezca la pena hablar, incluso tal vez de la que sea posible hablar, debe hallarse *dentro* del punto de vista humano, y no intentar, vanamente, distanciarse de él.

De momento, no abordaremos en detalle estas objeciones. Son muy complejas y su plena comprensión exigiría, entre otras cosas, un pormenorizado examen de las concepciones éticas de Aristóteles (que estudiaremos en el capítulo 8). Por ahora, me limitaré a señalar que Platón no deja de lado estas cuestiones; antes al contrario, dedica numerosas reflexiones al problema de la motivación. Su respuesta posee lo que denominaremos aquí un aspecto negativo y otro positivo, ambos estrechamente vinculados. Por lo que respecta al primero, Platón se considera capaz de demostrar que gran parte de lo que se valora desde la perspectiva interna humana es, considerado con seriedad, una fuente de dolor intolerable para cualquier ser racional. En el desorden y el tumulto de nuestras vidas empíricas, existen ya suficientes motivos para emprender la ascensión hacia la perspectiva del filósofo. Entre las tareas de este último, una de las principales será mostrar, sin dejar lugar a dudas, los aspectos insostenibles de nuestras vidas, y poner de manifiesto, al mismo tiempo, que la ascensión filosófica es un remedio para ese tormento. Entiendo (y lo justificaré en el capítulo 6) que dicha tarea se lleva a cabo en el *Banquete*; asimismo, aparecen reflexiones del mismo tenor en el Libro I de la *República*, con su ominosa prefiguración de la violencia apetitiva, y en el VIII, con su devastadora descripción de las vidas inestables de la mayor parte de los lectores de Platón.

El aspecto positivo de la respuesta platónica a la cuestión motivacional se desarrolla en el Libro VI de la *República*. Refiriéndose a la aprehensión de la verdad sobre el bien, verdad independiente de todo interés humano, Sócrates señala: «Esto es lo que toda alma persigue y con vistas a lo cual obra siempre, presintiendo confusamente lo que es» (505e)<sup>48</sup>. También en el *Filebo* Sócrates nos insta a considerar «si existe en nuestras almas alguna facultad de amor a lo verdadero y de obrar en todo con vistas a ello» (58d5-6; cfr. 67b). El razonamiento matemático y filosófico son

<sup>48</sup> El contexto indica a las claras que nada perteneciente al ámbito de la mera opinión humana satisfará este deseo ni completará esta indagación (505d).

formas de valor hacia las que nosotros —y sólo nosotros entre los seres mortales— nos sentimos profundamente atraídos, gracias a una afortunada cualidad innata (cfr. *Epinomis*, 978b; *Fedro*, 250a): nuestra psicología posee una afinidad natural con el verdadero bien. Encontramos las matemáticas bellas y apasionantes porque, por ventura, somos afines a la auténtica belleza.

Se podría, tal vez, considerar esta respuesta positiva como otro modo de expresar el aspecto negativo: buscamos el valor verdadero y estable porque no podemos vivir con el dolor y la inestabilidad de nuestras existencias empíricas. Este es el diagnóstico nietzscheano. En un fragmento titulado «Psicología de la metafísica», Nietzsche comenta lo siguiente, con relación a las motivaciones que subyacen en la defensa platónica del verdadero valor:

Es el sufrimiento lo que inspira estas conclusiones: fundamentalmente, son deseos de que tal mundo exista... Imaginar otro mundo más valioso es una expresión de odio hacia un mundo que hace sufrir: el *ressentiment* de los metafísicos es aquí creativo<sup>49</sup>.

Sin embargo, esta afirmación sobre una parte del atractivo de las tesis platónicas, sin duda correcta y profunda, no hace justicia a la complejidad de la teoría del filósofo griego. Ni siquiera para Nietzsche debería haber bastado esta explicación. Platón afirma que lo distintivo del verdadero valor radica precisamente en que no es relativo a una necesidad, y sí algo que un ser que jamás experimenta sufrimientos o carencias seguirían teniendo razones para escoger. Somos lo bastante afortunados para compartir con dicho ser esa motivación positiva pura, la cual es, hasta cierto punto, independiente de nuestra motivación negativa. Desde el interior de nuestras vidas humanas, incluso sin tener en cuenta el dolor, experimentamos un deseo natural profundo y positivo de alcanzar algo más perfecto que lo meramente humano. (Es en verdad afortunado que tengamos ese deseo; en caso contrario, quedaríamos apartados del único bien que existe<sup>50</sup>.) Todo ello, podría afirmar Platón,

<sup>49</sup> *La voluntad de poder*, pág. 519 de la traducción inglesa de W. Kaufmann y R. J. Hollingdale, *The Will to Power* (Nueva York, 1967); cfr. 576. Esto contrasta con la postura del propio Nietzsche, para quien el valor es relativo a «la preservación y el acrecentamiento del poder de una especie animal» (página 567). No se trata sólo de que los valores intrínsecos puedan y deban buscarse dentro de y desde la perspectiva antropocéntrica; además, las mismas cosas que el metafísico negativo más anhela eliminar —el cambio, el riesgo, la transitoriedad— son en sí mismas constitutivas de los más altos valores humanos (cfr. pág. 576 y el prólogo de *Así habló Zaratustra*).

<sup>50</sup> La frase puede indicar que, después de todo, mi concepción no es tan diferente de la de Irwin, pues también él habla de desvelar nuestros deseos o necesidades más profundos. Sin embargo, pienso que nuestras interpretaciones difieren en un aspecto crucial. Para Irwin, el hecho de que la actividad *x* responda a los deseos más profundos del agente *A* (cuando éstos se han determinado por un método de deliberación racional sobre el bien general para *A*) basta para que *x* sea verdaderamente valioso para *A*. Los procedimientos introspectivos no son sólo herramientas heurísticas; en sí mismos, brindan criterios de valor. Según mi interpretación, esto no es así. Las necesidades o deseos se relacionan sólo con la motivación y la educación, y no constituyen una respuesta a la pregunta por lo que es el valor. Es un hecho afortunado para los seres humanos que muchos estén constituidos de tal forma que puedan ser motivados para buscar el verdadero valor. No se puede afirmar tanto del resto de los animales, como sabemos por el mito del *Fedro*; la teoría de la reminiscencia, interpretada con todas sus implicaciones metafísicas, nos muestra cómo ello puede decirse de nosotros. Sin embargo, la relación de la actividad intelectual con las motivaciones humanas no contribuye a *hacer* valiosa esa actividad: si nunca hubieran existido seres humanos, la actividad seguiría siendo valiosa; de existir seres humanos para quienes las afirmaciones platónicas sobre la motivación no se cumplen, Platón no concluiría (como tendría que hacer Irwin) que el bien

forma parte de la perspectiva humana, pues el ser humano busca, por naturaleza, trascender por medio de la razón sus límites sólo humanos. Nietzsche olvida que el razonamiento matemático, científico y filosófico resultan enormemente bellos para el alma: no sólo para un genio de las matemáticas, como el joven Teeteto, sino también para el noble Glaucón; para Sócrates; para todo discípulo que ingresara en la Academia, en cuyo dintel, según la leyenda, rezaba la inscripción: «Nadie entre aquí que no sepa geometría», y para muchos de nosotros, *si* reflexionamos lo suficiente sobre lo que en realidad amamos. A los epicúreos, que consideraban la ciencia y la filosofía como sólo un medio de aliviar el dolor humano, el platónico Plutarco replica, con toda propiedad, que olvidan lo que vio Platón, el *goce* y el *placer* del razonamiento puro:

Excluyen los placeres de las matemáticas. Y sin embargo... los placeres de la geometría y de la astronomía y de la armonía poseen un atractivo multifacético, en modo alguno menos intenso que los encantos del amor; nos arrastran utilizando los teoremas como hechizos... Ningún hombre hasta ahora, habiendo tenido trato con la mujer que ama, ha sido tan feliz que haya ofrecido un buey en sacrificio; tampoco nadie ha rogado a los dioses quedar muerto en el acto a cambio de tener su ración de carne o de pasteles. Pero Eudoxo rogó ser consumido por las llamas como Faetón a cambio de poder aproximarse lo suficiente al sol y determinar la forma, el tamaño y la composición de los planetas; y cuando Pitágoras descubrió su teorema, sacrificó un buey, como cuenta Apolodoro.

(Epicuro hace imposible una vida placentera, 1093d-1094b)<sup>51</sup>

La vida bendita, insiste Platón, es también benditamente feliz. No es la mejor de las existencias porque sea venturosa; lo sería en todo caso, al margen de cualquier consideración sobre la felicidad. Sin embargo, tenemos la fortuna de poder buscar lo óptimo con un gran goce.

Siendo esto así, podría afirmar Platón, son los críticos de su obra —y no él— los que malinterpretan el punto de vista interno del ser humano. Quien presenta objeciones como las que hemos señalado reduce y simplifica injustificadamente la psicología moral humana, al omitir un anhelo que existe en tensión con las demás cosas que somos y hacemos. Por otra parte, algunos investigadores de nuestra época se preguntan si cabe conservar algo aceptable para el humanismo democrático contemporáneo después de rechazar el anticuado discurso sobre el valor que figura en los últimos libros de la *República*. Seguramente, ello podría hacer el discurso platónico más asimilable para sus lectores (modernos y antiguos); no obstante, oculta la enérgica

de dichos seres es distinto; diría, simplemente, que están privados del único bien que existe. Por añadidura, incluso la motivación para el bien es, como he señalado con anterioridad, distinta del resto de nuestras motivaciones prácticas: en efecto, existe un deseo positivo de actividad intelectual que (como subraya el *Filebo*) no se experimenta como dolor. Dicha actividad, según Platón, no podría ser verdaderamente valiosa si la motivación para realizarla se basara sólo en la carencia o el dolor. Esta distinción no figura en absoluto en la explicación que propone Irwin sobre las necesidades más profundas.

<sup>51</sup> El lenguaje de Plutarco en este pasaje se presta a interpretar que el autor está comparando placeres según su intensidad sentida y utilizando una única escala cuantitativa. El hecho de traer a colación esta cita no supone que yo suscriba esa interpretación del pensamiento de Platón. Probablemente, Plutarco tampoco lo hace, como se pone de manifiesto en otros lugares de este mismo tratado.

defensa que realiza Platón de una concepción más inquietante, concepción que defiende —está en condiciones de hacerlo— como más correcta y adecuada a nuestros deseos profundos, cuya afortunada posesión nos vincula con el verdadero bien. Si Platón está en lo cierto en lo que atañe a la complejidad de nuestra naturaleza —y pienso que, cuando menos, es bastante probable— simplificando sus tesis olvidamos una parte de nuestra propia complejidad psicológica. Tal proceder acarrea varios riesgos. Algunos son de carácter histórico: en primer lugar, perdemos de vista una serie de tesis platónicas importantes; además, no se comprende el peso de las críticas aristotélicas, pues Platón se empieza a parecer cada vez más a Aristóteles<sup>52</sup>; por último, dejamos de entender por qué y cómo el *Fedón* emocionó tan profundamente a Kant e influyó tanto en su obra. El segundo conjunto de riesgos, asimismo muy graves, es de índole filosófica: al reducir la postura de Platón a tesis que nos puedan resultar familiares, perdemos la oportunidad de examinar con seriedad una postura moral que cuestiona radicalmente la nuestra propia. Por último, tal vez el mayor peligro de una interpretación que intente suavizar y humanizar a Platón es que dejemos de ver y sentir lo que él vio y expresó claramente: el carácter humano de la negación y de la no-satisfacción, la profundidad de la aspiración humana a ser mejores de lo que somos. Platón diría que dejar de lado estas cosas supone abandonar, en cierto modo, nuestra condición de seres humanos. Es sorprendente que Nietzsche, pese a su acendrado antiplatonismo, coincida con esta idea platónica. En Zaratustra, con su descripción del denominado «último hombre», predice, para el futuro de la moralidad humana en la democracia burguesa europea, la desaparición de la humanidad reconocible, justamente por medio de la extinción del anhelo platónico de la auto-trascendencia. «Llega el tiempo del hombre más despreciable», dice Zaratustra, «el que ya no será capaz de despreciarse a sí mismo». Como cabría esperar, el auditorio de Zaratustra, a semejanza de algunos estudiosos contemporáneos de la obra de Platón, pasó por alto el hecho de que este discurso es un elogio del «gran anhelo», y pidió: «Entrégnanos a ese último hombre»<sup>53</sup>.

\* \* \*

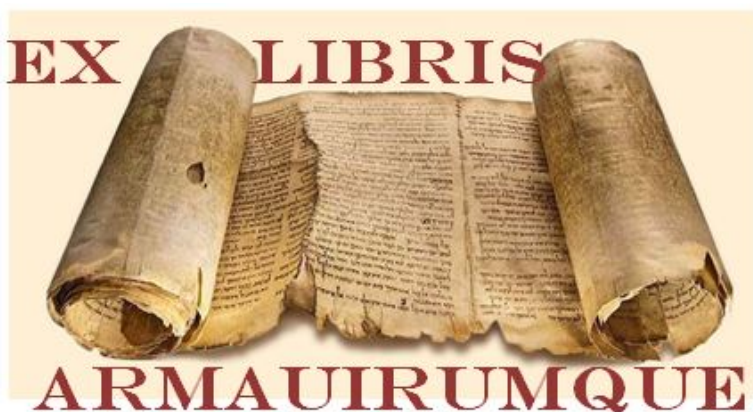
En la *República*, Platón responde a una serie de cuestiones sobre la educación y la motivación describiendo una ciudad ideal donde se implanta una educación capaz de cultivar en los ciudadanos la racionalidad objetiva. En dicha ciudad es crucial que la transformación del alma comience «desde la niñez» (519a), a fin de que el alma del joven sea liberada de los «pesos de plomo» de los placeres corporales que mantienen su visión vuelta hacia abajo (519b). Sin embargo, Platón llega a la conclusión de que tal comunidad no existirá jamás; así, insta a los individuos a orientar sus existencias a la vida de la ciudad, aun sin contar con su contexto de apoyo (591e-592b). En circunstancias menos ideales, cuando la labor se inicia con adultos cuyas almas están ya sujetas por recios grilletes, el proceso educativo y motivacional debe ser a la

<sup>52</sup> Esto se aplica a Irwin más que a ningún otro: el Aristóteles de Irwin sostiene una concepción mucho más próxima a la que este último autor atribuye a Platón que el Aristóteles que nos presenta la mayoría de los investigadores. Véase «Reason and responsibility in Aristotle», en Rorty, *Essays*, págs. 117-56. La interpretación de Aristóteles que propone Irwin se comenta en el capítulo 9.

<sup>53</sup> Así habló Zaratustra, I, «Prólogo de Zaratustra».

vez negativo y positivo: se trata de liberar el alma de los pesos y, al tiempo, inspirarla para que enderece su mirada hacia lo alto. Irónicamente, para recomendar su concepción del valor verdadero y no relativo al dolor a lectores democráticos (antiguos o modernos), el filósofo necesita recurrir al sentido del dolor y la limitación de estas gentes, permitiéndoles tomar el sufrimiento provocado por los pesos de plomo como razón para arrojarlos lejos de sí. Sin embargo, ello no convierte a la filosofía en algo relativo al dolor: su valor se mantiene en todos los lugares del universo para toda alma racional. Sin embargo, *nosotros* debemos tomar conciencia de *nuestro* dolor antes de ser transportados a un punto desde el cual emprender un camino de vida que suponga abandonar, o revisar de modo radical, gran parte de lo que ahora valoramos.

Todos nuestros apetitos son como cargas de plomo. Ahora bien, para Platón, no hay duda de cuál es la más pesada. El deseo sexual, «jefe» de los apetitos y «tirano» del alma, figura resaltado una y otra vez en la obra platónica. La tarea de liberarnos de la carga del deseo sexual y de los amores de personas individuales mudables será ardua y compleja. El filósofo terapeuta precisará trabajar tanto negativa como positivamente, a fin de contrarrestar la fuerza de nuestro interés<sup>54</sup>.



<sup>54</sup> Este capítulo, más que ningún otro de la Parte II, se ha beneficiado de mis debates con otras personas. Siguiendo un orden cronológico, citaré los lugares en que se han leído algunas versiones provisionales: Dartmouth College, Universidad de Yale, Universidad de California-Berkeley, Universidad de Boston, Universidad de Oxford, Universidad Johns Hopkins, Universidad Brown, MIT, Universidad de Pensilvania, Wellesley College (Seminario de Verano NEH), Universidad de Virginia, Universidad de Maryland y Universidad Emory. Agradezco a Ruth Anna Putman las observaciones que me hicieron en la Universidad de Boston. Entre los integrantes de los auditorios cuyas observaciones y críticas me han sido de utilidad y a cuyas cuestiones he intentado dar respuesta, destacaré a los siguientes: John Ackrill, Myles Burnyeat, Joshua Cohen, Michael Ferejohn, Charles Kahn, Thomas Ricketts, James Ross, Barry Stroud, Judith Jarvis Thompson y Susan Wolf.

## El discurso de Alcibíades: una interpretación del *Banquete*

Tenía un escudo de oro fabricado por él mismo, en el que no puso insignia alguna de sus antepasados, sino la figura de Eros armado con un rayo.

(Plutarco, Alcibíades, 16)

«Voy a decir la verdad. ¿Crees que lo permitirás? (214e).

Era un ser hermoso. Estaba dotado de una gracia y un esplendor físico que cautivaban a la ciudad entera. Estos rasgos no declinaron en el curso de su crecimiento, sino que florecieron en cada etapa con una nueva autoridad y un nuevo poder. Siempre fue muy consciente de su cuerpo, envaneciéndose de la influencia que éste ejercía. Acostumbraba a hablar de su belleza como de su «asombrosa buena fortuna» y de un «regalo de los dioses» (217a). Pero no eran estos todos los dones que le había otorgado la naturaleza. Su energía y su capacidad intelectual lo convirtieron en uno de los mejores generales y estrategas y en uno de los oradores más hábiles en fascinar al pueblo que jamás había conocido Atenas. En ambas actividades, su genio radicó en su agudeza para percibir las situaciones, en el modo en que podía distinguir los atributos más importantes de un caso particular y seleccionar audazmente la acción apropiada. De todos estos dones se envanecía por igual, pero, al mismo tiempo, se mostraba morbosamente interesado por las críticas y murmuraciones sobre su persona. Adoraba ser amado. Detestaba ser observado, criticado, descubierto. En su corazón, generoso y voluble, a la vez mudable y tenaz, se encendían con rapidez el amor y la cólera. Se trataba, pues, de un hombre de grandes recursos que exigía mucho del mundo tanto emocional como intelectualmente, e hizo todo lo que con recursos y valor cabía hacer para asegurarse el éxito.

¿Qué más? Detestaba la flauta y al sátiro flautista Marsias... Se reía y escenificaba bromas a costa de sus enemigos, de sus amantes, de sí mismo. En cierta ocasión arregló las cosas para que un individuo enviado por él, un extranjero residente, ganara la subasta del arrendamiento de los tributos públicos, lo que produjo gran desconcierto entre los licitadores y asentistas locales. Cuando deseaba triunfar en algo no dejaba nada al azar. Acudió a Olimpia con siete carros, obteniendo

con ellos los puestos primero, segundo y cuarto. Una vez le cortó la cola a su propio perro, diciendo: «Me alegra que toda Atenas hable de esto. Así no dirán de mí cosas peores»... También financiaba espectáculos extravagantes. El pueblo nunca tenía bastante de él, era su adorado, su joven «león». Quienes odiaban el desorden democrático le odiaban a él como su inspiración... Una vez invitó a cenar a un filósofo y le dijo la verdad sobre cierta persona... Traicionó a dos ciudades. Dijo: «amor a una ciudad es lo que no siento cuando se me agravia. Es lo que sentí cuando me ocupé de mis asuntos políticos sin peligro»... Una noche salió a las calles de Atenas y mutiló las estatuas de los dioses, destrozando sus rostros y sus genitales... El filósofo al que amaba parecía un sileno chato yaciendo a su lado en la cama, distante y perfectamente contenido; como uno de esos silenos esculpido que, al abrirse, dejan ver en su interior brillantes estatuillas de divinidades<sup>1</sup>. Él era todas estas cosas.

Al final, la suya fue una historia de desperdicio y pérdida, del fracaso de la razón práctica en dar forma a una vida. Tanto el hombre extraordinario como su brillante carrera fueron legendarios en Atenas; uno y otra necesitaban ser interpretados y también que cicatrizaran sus huellas. La acción del *Banquete* transcurre en medio de esta biografía; el diálogo considera las cuestiones que la vida de Alcibíades plantea a nuestra reflexión sobre el amor y la razón. Sin duda, Alcibíades es uno de los principales personajes de la obra; muchos detalles de su biografía son recogidos explícitamente en el discurso que pronuncia ante los demás convidados. Pero en el diálogo se apuntan también otros signos más sutiles. Un hombre al que mató una flecha hablará de las palabras de amor como saetas o rayos que hieren el alma (219b). Un hombre que estigmatizó la flauta por ser un instrumento indigno de hombres libres, se pintará a sí mismo como esclavo de la música fascinante que nace de la flauta de cierto sátiro (215b-d, 213c, 219c). Un hombre que mutilará estatuas sagradas compara el alma de Sócrates con un conjunto de estatuas de divinidades y habla de la injusticia de hacer desaparecer, o mutilar, las virtudes socráticas (213e, 215b, 216d, 217e, 222a). Un hombre que profanará los misterios somete a proceso al iniciado en la religión misteriosa del *éros*. Estas conexiones indican que hemos de leer el diálogo sobre el fondo de la vida legendaria de este personaje, reviviendo la fascinación ateniense por Alcibíades. Sólo así captaremos el significado de muchos comentarios aparentemente casuales y, a través de éstos, de la totalidad de la obra.

Comúnmente se acusa a Platón de que, en el *Banquete*, no tiene en cuenta el valor del amor de una persona única y completa por otra persona también completa. Al concebir a la persona como un recipiente de propiedades susceptibles de valo-

<sup>1</sup> Estos relatos, aunque probablemente no todos verdícos, dan testimonio del tipo de leyendas populares sobre Alcibíades que forman el trasfondo del diálogo. Casi todas las fuentes están de acuerdo en lo que respecta al carácter de este personaje y a los acontecimientos principales de su vida. De Tucídides hemos tomado su biografía pública, sus virtudes políticas y militares y su sentido del espectáculo, así como el relato del suceso de Olimpia (VI.15) y los comentarios sobre su amor a la patria (VI.92.4). Sobre los hermes, véase n. 17 *infra*. Plutarco refiere el aborrecimiento que sentía hacia la flauta (2), y los sucesos del extranjero residente (5) y el perro (9). Otra fuente importante es Jenofonte, *Helénica*, I. Como análisis de las pruebas textuales, véase W. Gomme, K. J. Dover y A. Andrews, *A Historical Commentary on Thucydides*, IV (Oxford, 1970), especialmente las págs. 49 y ss., 264 y ss. y 242 y ss.

ración, y al describir el amor como algo dirigido a dichas propiedades repetibles y no a la persona total, Platón pasaría por alto un aspecto fundamental de nuestra experiencia erótica. El profesor Gregory Vlastos, uno de los más elocuentes defensores de esta tesis, escribe:

Hemos de amar a las personas en la medida en que son buenas y bellas y sólo en esa medida. Ahora bien, ante la considerable escasez de seres humanos que puedan aparecer ante nosotros como obras maestras de la excelencia, y puesto que incluso los mejores de entre aquellos a quienes tendríamos la oportunidad de amar no están enteramente libres de un resto de fealdad, de mezquindad, de vulgaridad y de ridículo, entonces, si hemos de amarlos tan sólo por su virtud y por su belleza, ellos mismos, en su unicidad e integridad como seres individuales, no serán nunca objeto de nuestro amor. Esta me parece la deficiencia fundamental de la teoría de Platón. No contempla el amor a personas completas, sino sólo el que se dirige a una versión abstracta de las personas consistente en un complejo de sus mejores cualidades. Esta es la razón de que el afecto personal ocupe un lugar tan bajo en la *scala amoris* de Platón... El clímax de la plenitud –el máximo logro respecto del que todos los amores inferiores han de ser «utilizados como escalones»– es el más alejado del afecto por los seres humanos concretos<sup>2</sup>.

Todo esto no deja de ser un poco misterioso. Nos gustaría preguntar en qué consisten esa unicidad y esa individualidad. ¿Son solamente una impresión subjetiva debida a que no hemos captado aún todas las propiedades? ¿O tal vez la unicidad es la presencia de ciertas propiedades, cada una repetible en sí, en una combinación hasta ahora desconocida? ¿O se trata de algo más indeterminado y esquivo que todo esto? Y, sin embargo, pese a nuestras preguntas, nos parece que Vlastos tiene de alguna forma razón. Sin duda apunta hacia algo que decimos y pensamos sobre el amor, por muy inseguros que estemos sobre su significado.

No obstante, criticar de este modo las concepciones de Platón plantea un problema. Esa crítica exige que consideremos que el enfoque platónico sobre el amor se identifica con la visión de Diotima tal como se manifiesta en el discurso de Sócrates; esto supone acusar al autor de no ser consciente de todo lo demás que él mismo ha escrito en el diálogo. Ahora bien, a continuación del discurso de Sócrates se pronuncia otro, cuyo autor afirma decir la verdad, y que concluye con las siguientes palabras:

Podrían encontrarse muchas otras cosas maravillosas que alabar en Sócrates. Pero estas mismas virtudes cabría atribuírselas también a otro. Lo realmente admirable de él es que no se asemeja a ningún otro ser humano, antiguo o de los que hoy viven... Este hombre es tan extraño –él mismo y también sus discursos– que se podría buscar y no se encontraría a nadie que siquiera se le aproximase (221c-d).

Pero, más o menos, esto es lo que hablaba Vlastos. Si un autor expone determinada teoría del amor, y seguidamente presenta un contraejemplo (en nuestro caso, la historia de una pasión por un individuo único, tan expresiva como cualquiera de

<sup>2</sup> G. Vlastos, «The individual as object of love in Plato's dialogues», en Vlastos, *PS*, págs. 1-34. En *PMT*, Irwin, aunque critica algunos aspectos de la interpretación de Vlastos, coincide con él respecto a este punto.



las que se encuentran en la literatura, un relato que dice que la teoría omite algo, que está ciega ante algo) entonces no debemos apresurarnos a llamarlo ciego<sup>3</sup>. Tal vez sea mejor leer todo lo que ha escrito y descubrir cómo el significado que nos transmite brota de la organización de todos sus elementos. Pienso que una interpretación profunda del *Banquete* debe considerarlo, no una obra que olvida el saber prefilosófico sobre el *éros*, sino una obra que trata precisamente de ese saber, y también de por qué debe ser purgado y trascendido, de por qué Diotima debe venir otra vez a salvar Atenas de una plaga, y quizá, también, de por qué no puede salvarnos o, en todo caso, no puede salvarnos a *nosotros*.

El *Banquete* es un diálogo sobre la pasión erótica, afirmación esta difícil de inferir desde algunas de las críticas que se han escrito sobre él. El único discurso que afirma decir «la verdad» es el relato de una pasión compleja —a la vez sexual e intelectual— por un individuo concreto. Desde luego, en el centro de la obra se desarrolla otro discurso que impugna o niega esta «verdad» en nombre del verdadero bien. Pero difícilmente podremos entender el motivo de dicha impugnación o valorarla sin comprender primero la descripción platónica de nuestros apegos y ataduras reales y su planteamiento de los problemas que conllevan. Debemos estar dispuestos a analizar nuestros pensamientos y sentimientos sobre la inclinación y el apego erótico y, al final, preguntarnos si, como Sócrates, estamos preparados para ser «persuadidos» por el discurso revisionista de Diotima. He aquí por qué debemos dirigir nuestra atención, como harían los lectores griegos del texto platónico, a la vida y el carácter de Alcibíades.

## I

El *Banquete* se compone de una serie de narraciones cuidadosamente introducidas unas en otras. A la manera de una caja china, relata una conversación de Apolodoro<sup>4</sup> con un amigo suyo, en la que se habla de otra conversación del primero, en la que éste recuerda cierta información que le dio Aristodemo, quien refiere un discurso de Sócrates (entre otros), personaje que rememora otro discurso de Diotima, que le informa de los secretos de los misterios. Este distancia-

<sup>3</sup> En *La théorie platonicienne de l'amour* (París, 1933), L. Robin afirma que todos los elementos verdaderos de las intervenciones precedentes son tomados y desarrollados en el discurso de Diotima, de modo que un estudio de este último basta para comprender la concepción del amor expuesta en el conjunto del diálogo. Este autor ni siquiera menciona el discurso de Alcibíades, y se refiere al de Diotima como «ce dernier discours». Entre los investigadores que afirman que el diálogo debe interpretarse en su totalidad, atendiendo a las aportaciones filosóficas de todos los discursos, destacamos a los siguientes: S. Rosen, *Plato's Symposium* (New Haven, 1968); T. Gould, *Platonic Love* (Londres, 1963), y G. Plockmann, «Supporting themes in the Symposium», en J. Anton y G. Kustas, comps., *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany, 1972), págs. 328-44. Los atinados comentarios introductorios de Plochmann sobre la filosofía y la literatura resultan especialmente refrescantes. (Véase también V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon* [París, 1947, 2.<sup>a</sup> ed., 1963]), págs. 222-35. Desafortunadamente, K. J. Dover prologa su breve comentario (Cambridge, 1980) con la «hipótesis de trabajo» de que no existe ningún argumento convincente en todo el diálogo, al que califica de pieza oratoria (pág. viii). Uno de los investigadores recientes que otorgan la debida importancia al discurso de Alcibíades y a sus críticas del planteamiento socrático es M. Gagarin, en «Socrates' hubris and Alcibiades' failures», *Phoenix*, 31 (1977), páginas 22-37.

<sup>4</sup> Sobre Apolodoro, cfr. también *Fedón*, 59a, 117d, Apología, 34a.

miento, evidente para el lector en todo el curso del diálogo por efecto de las abundantes construcciones indirectas utilizadas por Platón, nos hace conscientes de la fragilidad de nuestro conocimiento sobre el amor, de la necesidad de buscar a tientas —narrando y escuchando relatos y descripciones— algo que nos aclare este componente esencial de la vida. Nos recuerda también el hecho de que los discípulos de Sócrates, inspirados por el amor personal, no eran proclives a seguir sus consejos. En lugar de ascender hasta la igual consideración de todos los ejemplares del valor, persistían, como Alcibíades, en su amor a los particulares. En los dos sentidos antedichos, el diálogo, tomado en su conjunto, es más bien el discurso de Alcibíades que el de Sócrates, y nos recuerda que es justamente en nuestra condición de personas no reformadas como debemos descubrir y juzgar el valor de las enseñanzas socráticas.

Los escenarios de las distintas conversaciones son elegidos con esmero para indicarnos los temas centrales del diálogo. Apolodoro, a quien un amigo anónimo pide que le refiera lo acontecido en cierto banquete, responde que, precisamente, acaba de relatarlo a otra persona. Hace dos días, un conocido suyo, llamado Glaucón, acudió a él muy excitado. Al parecer, le había estado buscando por toda la ciudad para escuchar de sus labios, de principio a fin, lo sucedido en el banquete celebrado en casa de Agatón, donde estuvieron presentes Sócrates y Alcibíades. Glaucón se mostraba muy impaciente por enterarse del contenido de los discursos sobre el amor pronunciados por ambos convidados, pero la persona que le había informado, quien, a su vez, había oído el relato por boca de alguien que tampoco había asistido a la reunión, fue incapaz de reproducir los discursos con exactitud (172a-b). Sorprendido, Apolodoro responde que la información que dieron a Glaucón es muy poco exacta, pues el banquete que, al parecer, Glaucón considera un hecho reciente, en realidad tuvo lugar años atrás. ¿Acaso ignora Glaucón que Agatón lleva «muchos años» fuera de la ciudad y que él, Apolodoro, sigue a Sócrates sólo desde hace tres? De hecho, el banquete se celebró «cuando éramos muchachos» (173a5), el día en que Agatón obtuvo su primera victoria en el festival trágico (para nosotros, en el año 416 a.C.).

Todo esto resulta muy extraño; tanto, que da la impresión de que Platón intenta decirnos algo. Un atareado hombre de acción, aparentemente en su sano juicio, corre por toda la ciudad con el solo fin de escuchar un relato sobre cierto banquete donde se pronunciaron discursos sobre el amor. Y ni siquiera sabe que el acontecimiento tuvo lugar más de diez años antes. (Agatón abandonó Atenas en 408 ó 407.) Evidentemente, no se trata de una persona interesada por la literatura o la filosofía, pues en tal caso estaría al tanto de las circunstancias relativas a Agatón y Apolodoro. Es alguien a quien se describe como un hombre de acción muy ocupado (193a)<sup>5</sup>. Así pues, tal vez debamos buscar en la vida política de la ciudad la explicación de su impaciencia.

<sup>5</sup> Sorprendentemente, Rosen lo considera un «hombre de negocios», oponiéndolo al ocioso Polemarco; esto descartaría la identificación con cualquiera de los Glaucones conocidos (cfr. n. 14 *infra*). Es difícil saber en qué clase social ateniense está pensando Rosen. Un ciudadano «ocioso» es precisamente la persona que con más probabilidad recorrería la ciudad preocupada por asuntos políticos; además, el desdén del político ateniense por las preocupaciones filosóficas y la abstracción de la política que hace el filósofo es un tema platónico recurrente. No hace falta suponer que Glaucón sea un artesano o un comerciante para comprender por qué piensa que la filosofía es menos importante que la política.

R. G. Bury y otros investigadores han intentado determinar con más exactitud la fecha en que tiene lugar la conversación que acabamos de referir<sup>6</sup>. Con argumentos de peso, Bury señala que no puede ser después de la muerte de Sócrates en 399, ya que Apolodoro habla de su condición de discípulo en tiempo presente (172e5). Debe de ser «muchos años» después de la partida de Agatón, pero antes de su muerte (probablemente, también en 399), pues de este último se comenta que todavía «vive fuera de la ciudad». Por último, para dar sentido a la expresión «hace muchos años», convendría fechar la conversación lo más tardíamente posible dentro del período que se ha delimitado. Todo ello nos sitúa en el año 400.

Sin embargo, la interpretación de Bury olvida los aspectos políticos del problema, y también otros relacionados con la figura de Alcibíades. Éste es asesinado en 404. Antes, llamado de nuevo a Atenas en 407 por la democracia restaurada, perdió su prestigio a causa de la derrota ateniense de Notion, de la cual, sin embargo, no fue él culpable, sino sus subordinados. Entonces se exiló a Kersonese. En 405, sus buenos consejos para la batalla de Egos Pótamos fueron desoídos por los mandos atenienses. Amargado y enfurecido, partió hacia Asia Menor con la intención de ofrecer sus servicios al rey Artajerjes. En 404, en un pequeño pueblo de Frigia, fue asesinado por un agente persa, probablemente como consecuencia de una conspiración entre el general espartano Lisandro y el oligarca Critias, tío de Platón.

Así, no es posible fechar la desorientada pregunta de Glaucón en el año 400. Ningún hombre de acción habría ignorado tanto tiempo la muerte de Alcibíades. Tampoco un lector de 375<sup>7</sup> consideraría posible dicha ignorancia. (Debemos interesarnos menos por los hechos reales que por las presuposiciones y creencias de los lectores de Platón.) Sería como suponer que un auditorio de nuestros días pudiese creer que la acción de una novela en la que se habla del presidente Kennedy como de un personaje vivo pudiera tener lugar en 1968. Algunos sucesos quedan marcados en la conciencia de los pueblos de forma indeleble; la muerte de Alcibíades fue uno de ellos. Durante los últimos meses de su vida, allá donde fuese, este personaje era objeto de la atención casi obsesiva de sus compatriotas<sup>8</sup>. Atenas está a punto de capitular militarmente ante Esparta; en el plano interior, se halla desgarrada por años de luchas entre el partido oligárquico, que en este período dirige sus simpatías hacia Esparta, y los tradicionales sentimientos democráticos, muy arraigados aún en los corazones de la impotente mayoría. Un gobierno oligárquico moderado, dirigido por Terámenes, se encuentra al borde del colapso; los extremistas conocidos como los «Treinta Tiranos», encabezados por Critias y otros familiares de Platón, prometen

<sup>6</sup> R. G. Bury, *The Symposium of Plato* (Cambridge, 1932, reimpresso en 1966), pág. xvi; cfr. también Guthrie, *History IV*, 366.

<sup>7</sup> La fecha de composición del diálogo ha sido objeto de polémica entre los eruditos. En general, hoy se piensa que la obra es anterior al *Fedro* y aproximadamente contemporánea de la *República* y el *Fedón*. Con argumentos muy convincentes (sobre la base de una alusión histórica anacrónica en 183a1-3), K. J. Dover señala la fecha de 385 como la más antigua posible («The date of Plato's *Symposium*», *Phronesis*, 10 [1965], págs. 2-20); su propuesta de fijar como fecha más tardía posible el año 378 no nos parece tan convincente. En cualquier caso, existen datos que permiten establecer una estrecha conexión con la *República*, escrita muy probablemente en el decenio de 380-370. Véanse la n. 21 del cap. 5 y la n. 5 del cap. 7.

<sup>8</sup> Cfr. Plutarco, 38; Aristófanes, *Ranas*, 1422 y ss. Tucídides se refiere indirectamente a la ausencia de Alcibíades como una de las causas principales de los problemas de Atenas: II.65.12; para esta interpretación, cfr. Dover en Gomme, Dover y Andrews, *Historical Commentary*, IV, pág. 244.

acabar con las instituciones democráticas sin dejar rastro de ellas. Apenas queda esperanza para los defensores de la tradición y la libertad. La obra teatral de Aristófanes *Las ranas*, estrenada en 405, atestigua los temores de que, no sólo la libertad política, sino también la poesía, desaparezcan en breve plazo. El coro ruega que se le conceda libertad para hablar sobre asuntos cómicos o serios, y pide al dios protección para sus verdades (384-93)<sup>9</sup>.

En medio del pesimismo y la ansiedad reinantes, subsiste, sin embargo, una débil esperanza: que Alcibíades, consintiendo regresar a la ciudad que lo ha maltratado, conduzca a la democracia restaurada a la victoria y la seguridad. Como cuenta Plutarco:

En su desesperación, recordaron pasados errores y locuras, y consideraron que la mayor había sido su cólera contra Alcibíades... Y sin embargo... quedaba un rayo de esperanza: la causa de Atenas no se perdería definitivamente mientras Alcibíades estuviese vivo. Antes no se había conformado con una vida pacífica en el exilio, y ahora tampoco... pensaba que no contemplaría indiferente el triunfo de los espartanos ni las atrocidades de los Treinta Tiranos<sup>10</sup>.

En *Las ranas*, Alcibíades es uno de los personajes principales antes incluso de ser mencionado por su nombre (1422). La prueba decisiva a que son sometidos en el Hades los dos poetas muertos para determinar quién deberá proporcionar el consejo moral que salve a la ciudad de sus tribulaciones, atañe a la vuelta de Alcibíades. Atenas «suspira por él, le odia y quiere que regrese» (1425). ¿Qué se debe hacer? Eurípides, con un lenguaje que recuerda al de la filosofía sofística y socrática, responde como un oligarca: juzgado un ser egocéntrico e inútil, y odiado. Esquilo, con un estilo oscuro, noblemente poético, insta a los ciudadanos a que lo hagan volver<sup>11</sup>. Este anciano y curtido demócrata que luchó en Maratón, y no el refinado camarada de los intelectuales antidemocráticos, es el poeta deseado por el alma de Dionisos, dios de la poesía trágica y cómica (1468). Será traído de entre las sombras, y la tragedia, la comedia y Alcibíades, unidos los tres, salvarán a Atenas de la muerte de su libertad (de paso, la salvarán también de Sócrates)<sup>12</sup>.

La impaciencia de Glaucón empieza a tener sentido. Imaginemos que nos encontramos en el año 404, poco antes del asesinato de Alcibíades, en el momento álgido del frenesí desatado en torno a su persona. (Esto satisfaría la exigencia de Bury de una separación de varios años entre la conversación de Apolodoro y Glaucón y la partida de Agatón.) Supongamos también que circula el rumor de que se ha celebrado un banquete en el que han participado Sócrates y Alcibíades y donde se han pronunciado discursos sobre el amor. Un hombre inmerso en la vida pública (y, por tanto, probablemente desconocedor de los hechos culturales que marcan la fecha del evento) se preguntaría de inmediato si el dirigente exilado

<sup>9</sup> Un estudio muy convincente sobre el tratamiento dado en *Las ranas* a la relación entre la muerte de la tragedia y de la comedia es el de Segal, «The character of Dionysus and the unity of the *Frogs*», *HCSF* 65 (1961), págs. 207-30. Aunque entre 405 y 404 se produjeron cambios políticos importantes, en 405 la amenaza de desaparición de la libertad de expresión literaria ya estaba en el ambiente.

<sup>10</sup> Plutarco, 38; cfr. Isócrates, XVI.21.

<sup>11</sup> En general, Esquilo se atiene a la línea democrática en el resto de su intervención: recomienda la política pericleana de permitir la invasión por tierra y confiar en la marina (1463-5).

<sup>12</sup> Cfr. *Las ranas*, 1491-5.

habría aceptado finalmente retornar a Atenas, tal vez impulsado por su famoso amor a Sócrates. Ante noticias tan importantes para las dos facciones en conflicto, podría abandonar sus quehaceres y correr por toda la ciudad, intentando averiguar los pormenores del suceso. Si fuera un demócrata, estaría lleno de esperanza y alegría. Si, por el contrario, fuese un partidario de los oligarcas, se le vería agitado, temeroso y colérico, pues la noticia significaría que los esfuerzos de su partido por seguir todos los movimientos de Alcibíades habían fracasado lastimosamente. ¿Quién es Glaucón? Sus escuetas preguntas no brindan ninguna pista. Dado que Apolodoro, discípulo del Sócrates histórico, probablemente se oponía, como este último, a las acciones gravemente anticonstitucionales de los Treinta<sup>13</sup>, acaso el silencio de Glaucón sobre sus preocupaciones profundas indique un vínculo con el partido oligárquico. Este Glaucón no es identificado claramente en el diálogo, pero los dos conocidos personajes platónicos del mismo nombre eran ambos parientes próximos de Platón y se alineaba con los oligarcas<sup>14</sup>. No es imposible que se trate del hermano de Platón, el Glaucón de la *República*; en todo caso, al lector del siglo IV este nombre le sugiere, cuando menos, ciertas preferencias antidemocráticas.

Así pues, al parecer tenemos una conversación que se desarrolla muy poco antes de la muerte de Alcibíades, entre una persona neutral o con simpatías hacia este personaje, y otra que tal vez esté relacionada con sus asesinos. Pero no es esta la conversación con la que se inicia el diálogo. El diálogo comienza con una charla entre Apolodoro y un «amigo» anónimo que tiene lugar dos días más tarde. No se explica la razón de este intervalo de dos días, ni tampoco se indica por qué debe repetirse la narración de lo acontecido en el banquete. Sin embargo, vamos a permitirnos algunas conjeturas. Aun cuando pudiéramos pensar que Platón utiliza tales complejidades con fines de mero entretenimiento, este barroquismo no es en sí bello ni divertido. Intentaremos descubrir un significado más pleno. Según parece, el «amigo» no se equivoca, como Glaucón, pensando que el banquete se ha celebrado recientemente; a pesar de todo, desea oír el relato de lo acontecido allí. Una circunstancia que explicaría este mayor conocimiento de los hechos, así como el deseo del «amigo» de escucharlos de nuevo, podría ser la muerte de Alcibíades en Frigia. Ello no deja de ser una conjetura; en todo caso, Platón pretende seguramente suscitar en nosotros una aso-

<sup>13</sup> En la *Apología*, Sócrates recuerda su oposición a estas actuaciones de los Treinta Tiranos. Nos encontramos, pues, con una manifestación más del problema de la relación entre Platón y su personaje Sócrates, y entre éste y el Sócrates histórico. Esta situación tal vez explique en parte por qué la autoría del discurso que prescribe la eliminación del desorden y el rechazo de Alcibíades se atribuye a Diotima, un personaje distinto de Sócrates, aunque responsable de su instrucción.

<sup>14</sup> El Glaucón de la *República* es el hermano (o hermanastro) mayor de Platón; el otro Glaucón (cfr. *Cármides*, 154) es el padre de Cármides y, por tanto, tío materno de Platón. Puesto que el Glaucón del *Banquete* es bastante joven (o quizá muy joven), no puede ser el padre de Cármides (según Bury, *The Symposium*, autor que apoya esta identificación, aunque sin justificarla). La identificación con el Glaucón de la *República* es rechazada (también sin argumentos) por Guthrie (*History*, IV, pág. 366, n. 2), quien señala que se trata de un personaje desconocido, y por Bury; sin embargo, cuenta también con eminentes defensores (véase la bibliografía en Bury, *op. cit.*). Aparte de que este personaje no es llamado en ningún momento hijo de Aristón, la dificultad más importante es de nuevo la edad. Si el «nosotros» de la frase de Apolodoro «cuando éramos muchachos» incluye a Glaucón, éste no puede ser el hombre que luchó heroicamente en 424. Pero Apolodoro tal vez quiere decir «cuando la gente de mi generación éramos muchachos». Para otro caso de personajes platónicos homónimos, véanse los dos Adimantos del *Protágoras*.

ciación mental con la muerte, con la imagen de Alcibíades muerto o en trance de morir —a pesar de que el personaje habla en el diálogo— y que veamos, en el miedo del oligarca ante un amor que reuniría a Alcibíades con Atenas, uno de los factores que precipitan el asesinato<sup>15</sup>.

Queda una última cuestión: ¿cuándo se celebró el famoso banquete, en el que se pronunciaron discursos sobre el amor? Aquí Platón es muy preciso: enero de 416<sup>16</sup>. Agatón, el vencedor, tenía menos de treinta años. Alcibíades, treinta y cuatro, y Sócrates, cincuenta y tres. Poco más de un año después se cometió la mutilación sacrílega de los hermes, incidente que sería ruinoso para la carrera militar y política de Alcibíades. Tanto si éste fue realmente culpable como si no (al final, incluso en los documentos oficiales se le acusaba sólo de la profanación de los misterios de Eleusis, y no de la destrucción de las estatuas), el hecho es que la opinión popular y la mayoría de los escritores del siglo IV atribuyeron el incidente a su instigación<sup>17</sup>. No sólo lo creería, muy probablemente, el propio Platón, relacionado con el partido oligárquico, sino también la mayoría de sus lectores del siglo IV. El suceso se interpretó como el ejemplo más palmario del desenfreno que resultaría tan nocivo para el genio de Alcibíades. El diálogo presentará esta actitud como propia de un cierto tipo de amante. Probablemente, las frecuentes alusiones a estatuas no son accidentales. La atmósfera de violencia y amenazas fingidas que rodea el discurso de Alcibíades es algo más que un juego: sabemos que este personaje incurrirá pronto en actos de violencia muy reales. Cuando Alcibíades expresa cólera, dolor y frustración (p. ej., 219c-e, 217e-218a), cuando Sócrates confiesa su miedo ante los violentos celos de Alcibíades e incluso pide ayuda si éste intenta «forzarlo», inspirado por la «locura y la pasión amorosa» (213d5-6), cuando Alcibíades dice: «No hay tregua entre tú y yo; pero ya me vengaré de ti en otra ocasión» (213d7-8), seguramente debemos pensar en otro momento histórico, en un asalto contra los genitales de piedra y la «maravillosa cabeza» (cfr. 213e2) de Hermes, dios de la fortuna<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cabría preguntarse por qué estos acontecimientos se mencionan de manera tan indirecta. En efecto, si Platón pretendía que pensásemos en la muerte de Alcibíades, podía haberlo dicho abiertamente. Sin embargo, la cuestión no está tan clara: piénsese, por ejemplo, en la velada alusión a los mismos sucesos en Tucídides, II.62.12. Dover defiende esta referencia frente a las críticas que hablan de oscuridad, señalando que Tucídides podría suponer que sus lectores estaban lo bastante familiarizados con los acontecimientos de sus fechas para que una sutil alusión fuese más que suficiente, mientras que la exposición de hechos sobradamente conocidos resultara enfadosa. No es difícil encontrar paralelismos en la actualidad.

<sup>16</sup> Cfr. Ateneo, V.217a.

<sup>17</sup> La tradición posterior (por lo menos, a partir de Demóstenes) considera a Alcibíades culpable tanto de la mutilación de los hermes como de la profanación de los misterios. Tucídides es más precavido por lo que respecta al primer asunto (cfr. VI.53, VI.61), señalando que se creyó que Alcibíades estaba implicado en los hechos (VI.28.2). Parece que los cargos de la acusación oficial se circunscribieron a la profanación de los misterios. (Véase Dover en Gomme, Dover, Andrewes, *Historical Commentary*, IV, páginas 264-268.) Con todo, Platón en un momento en que ambos delitos eran atribuidos a Alcibíades; la mayor parte de sus lectores creía en la culpabilidad de este personaje.

<sup>18</sup> *Bidzesthai*, «fuerza», era un término comúnmente empleado para denotar un asalto sexual violento: cfr. *LSJ* s.v. y especialmente Aristófanes, *Plutos*, 1052. La relación de Hermes con la fortuna es un tema central del *Cratilo*; en este diálogo, Cratilo afirma que si el joven Hermógenes no es afortunado, no tiene derecho a llevar ese nombre.

Empecemos con Aristófanes, el único entre los convidados presentes desde el principio que no alaba el discurso de Sócrates (212c4-5). Al término del diálogo, Sócrates intentará persuadir a Agatón y Aristófanes de que, contrariamente a la superstición popular, una misma persona puede poetizar a la vez en los géneros trágico y cómico. Además, hay que admitir que el discurso cómico de Aristófanes y el trágico (o tragicómico) de Alcibiades contienen las objeciones más graves planteadas en el *Banquete* contra el programa socrático del ascenso del amor. Todo ello nos impulsa a estudiar juntos ambos discursos y a preguntarnos si revelan una misma versión de la naturaleza del *éros* y de su valor, aclarándose uno a otro e iluminando los dos la alternativa socrática. Aristófanes no plantea sus objeciones a la teoría de la ascensión, porque se lo impide la irrupción de Alcibiades. Sin embargo, este suceso y la escena que se desarrolla a continuación tal vez revelen cuáles eran, en definitiva, las reservas del poeta cómico.

Aristófanes habla más tarde de lo previsto. El plan de las intervenciones tiene que ser alterado por una ridícula contingencia corporal: un ataque de hipo. Esta circunstancia hace que Aristófanes se pregunte (y nosotros nos preguntemos) por el modo en que el buen orden del cuerpo (*to kósmion tou sómatos*) cede, como víctima complaciente (cfr. *epithyméi*, 189a4) al más absurdo de los ruidos subhumanos (189a4-5)<sup>19</sup>. Una vez recuperado, Aristófanes elabora una brillante explicación del amor en la que plantea, precisamente, el poder de las contingencias corporales para trastornar y someter las aspiraciones de la razón práctica.

En un pasado remoto, cuenta Aristófanes, éramos seres físicos perfectos y autosuficientes. Poseíamos una forma circular «semejante en todas direcciones», que, según imaginó la antigua filosofía, era la forma del dios<sup>20</sup>. Pero, como castigo por nuestro arrogante intento de convertirnos en dominadores de todas las cosas, fuimos transformados en criaturas cortadas por la mitad, separadas de nuestra otra parte y obligadas, por habérsenos dado la vuelta al rostro, a mirar siempre hacia el lado seccionado e irregular de nosotros mismos, recuerdo perenne de lo que nos falta (190d-e). Y, contemplando la pérdida contingente que nos separa de lo que anhela nuestra imaginación, la cual, aparentemente, permanece intacta, nos obsesionamos con el proyecto de retornar al todo que componían nuestras antiguas naturalezas. Sin embargo, para remediar un suceso provocado por la fortuna, otro ha de tener lugar: debemos encontrar la —única— otra mitad de la que fuimos separados. Sólo hay una esperanza de «curación» para la naturaleza humana (191d1): la unión amorosa con ese otro yo, la fusión con él, en la medida de lo posible

<sup>19</sup> El hipo ha sido comentado por numerosos autores. Para más bibliografía, véase Plochmann, «Supporting themes», *passim*; Guthrie, *History*, IV, 382, n. 2, y Rosen, *Platos Symposium*, págs. 90 y ss., especialmente 120.

<sup>20</sup> Jenófanes (DK b23-6) imagina a un dios «no semejante en la forma a los hombres mortales», Aristóteles suele aludir al círculo como la forma más perfecta y más apropiada para lo divino. También son pertinentes los argumentos que aparecen en *Filebo*, 51b-c (véase cap. 5). En «The shape of the earth in Plato's *Phaedon*», *Phronesis*, 4 (1959), págs. 101-19, J. S. Morrison afirma que las criaturas tienen forma de rueda, y no esférica (como suponen muchos autores). Ello no afectaría a mi argumentación. Sobre el discurso de Aristófanes en general, véase K. J. Dover, «Aristophanes' speech in Plato's *Symposium*», *JHS*, 86 (1966), págs. 41-50.

(192b-e). *Éros* es el nombre que recibe este deseo y esta aspiración a la totalidad (192e-193a).

El relato es cómico porque, aun tratando de nosotros y de nuestras preocupaciones más profundas, al mismo tiempo se distancia del deleite y el dolor que las acompañan, pidiéndonos que nos veamos a nosotros mismos como observaríamos una especie muy alejada de lo que somos y de nuestras necesidades. En cuanto seres humanos, pensamos que la forma humana es bella; el relato nos hace ver que, desde la perspectiva del todo o del dios, la forma circular es la verdaderamente espléndida. Una forma seccionada, con pliegues de piel alrededor del vientre (191a), con el rostro vuelto hacia su imperfección y que, con su mirar cargado de anhelo, expresa su propia incompletud (191a, 191d); unos genitales, expuestos y colgantes, que ya no vierten eficazmente su semilla dentro de la tierra (191b-c), sino que están situados en el lado del corte, al servicio de la reproducción y del alivio de los deseos. Todo esto parece ridículo, o quizá un castigo. Desde el punto de vista del deseo, hacer penetrar una parte del propio cuerpo en una abertura del cuerpo amado es un acontecimiento emotivo y bello. Contemplado desde fuera parece cuando menos peculiar, por no decir grotesco; desde luego, no se aprecia en semejante acto valor estético alguno. Ni siquiera es funcionalmente eficaz como procedimiento reproductivo. Sembrar la semilla en la tierra era una práctica mucho más fiable.

Cuando escuchamos el lejano mito narrado por Aristófanes, pensamos en lo extraño que resulta, después de todo, que los cuerpos posean estas cavidades y protuberancias, y que unos seres inteligentes y ambiciosos consideren asunto de la mayor importancia la inserción de una protuberancia en una cavidad. Qué insólito juzgar natural, incluso bello, el hecho de que nuestros cuerpos separados se acoplen unos con otros, que sean suaves y abiertos en lugar de redondos, lisos y brillantes. En fin, tales criaturas deben de experimentar como un tormento su falta de armonía, pues su razón sigue aspirando a la completud y el autodomínio, pero sus cuerpos son indigentes y viven en la tribulación. Sin embargo, desde el exterior no podemos evitar la risa. Quieren ser dioses y ahí están, intentando meter un trozo de sí mismos en un orificio de otro; o bien, y esto parece aún más cómico, suspiran por llenar con otra cosa un agujero propio<sup>21</sup>.

No obstante, esas criaturas somos nosotros. Si la narración hiciese referencia a una raza completamente ajena, en la cual no nos reconociéramos a nosotros mismos ni nuestros deseos, formaría parte de la historia natural. Pero relatada desde el interior del ser humano es, como ya hemos señalado, una tragedia. Sin embargo, también es una comedia: el efecto cómico radica en la súbita percepción de nuestra realidad desde un nuevo punto de vista, en ese repentino ver nuestros rostros y genitales como partes seccionadas, anhelantes y vulnerables. Es como lo que sucede en las obras teatrales del propio Aristófanes, cuando se escenifica un comportamiento absurdo, incluso vil, y de improviso se muestra al espectador que ese comportamiento es precisamente el suyo\*.

<sup>21</sup> Contrástese con la extraordinaria descripción que hace Milton de la vida sexual de los ángeles: «ningún obstáculo encuentran/de membrana, articulación ni miembro» (*Paraiso perdido*, VIII.620 y ss.). (Agradezco a John Hollander haberme llamado la atención sobre este pasaje.)

\* Aclaremos esta técnica con un ejemplo. En *Las nubes*, tras una serie de chistes típicos a costa de los homosexuales pasivos, que han provocado las risas de superioridad del público, el personaje burlado se



En este mito descubrimos buena parte de lo que Vlastos espera encontrar en toda teoría del amor. Los objetos de la pasión son personas completas; no «complejos de cualidades deseables», sino seres con su idiosincrasia, sus imperfecciones y sus defectos. Lo que provoca el enamoramiento en un repentino arremolinarse de sentimientos de parentesco e intimidad, la sorpresa de hallar en un supuesto extraño una parte profunda de nuestro propio ser: «Experimentan una extraordinaria sensación de amistad (*philia*), intimidad (*oikeiotes*) y pasión (*eros*), y no quieren separarse ni siquiera por un instante» (192b-c). Es un amor del que se dice que está en el alma y en el cuerpo y es de ambos, y que responde a los anhelos del alma, los cuales se expresan en los movimientos y gastos del cuerpo (cfr. 192e7-d1).

Para estas personas, los objetos de amor no son intercambiables, como podrían serlo unos recipientes de bien o belleza abstractos. Al parecer, para cada uno existe sólo «otra mitad» (192b6, 191a6). Aunque con la muerte de la otra mitad puede comenzar la búsqueda de un sustituto, no hay pruebas de que ese esfuerzo vaya a tener éxito. No existe nada parecido a la descripción de una figura de amante «adaptable» o de un criterio al que puedan ajustarse distintos candidatos. Lo que hace de alguien la otra mitad de una persona es un misterio, y más misterioso aún resulta cómo se revela esta circunstancia al enamorado. Sin embargo, las dos personas se encuentran, cada una única en el mundo para la otra. (Vemos la semejanza entre esta concepción del *eros* y la que suele aparecer en la tragedia. Por ejemplo, en la *Antígona*, Creonte defiende la sustituibilidad del compañero sexual con una cruda metáfora agrícola: hay «otros surcos» para el «arado» de Hemón. Ismene, más conservadora, responde «no un amor como el que hacía reinar la armonía entre ellos»<sup>22</sup>. Con su insistencia en esa especial *armonía*, tanto Aristófanes como los autores trágicos parecen captar la unicidad y la totalidad que Vlastos echaba de menos en la concepción platónica del *eros*.)

Sin embargo, el mito de Aristófanes pone de manifiesto ciertos problemas que afectan a los humanos. En primer lugar, dramatiza con gran viveza la pura contingencia del amor, y nuestra vulnerabilidad ante la contingencia por causa del amor. La misma necesidad que provoca la búsqueda erótica es una carencia no natural y contingente (al menos, desde la perspectiva de las ambiciones de la razón humana). Contemplemos a estas ridículas criaturas cortadas por la mitad, afanándose por hacer con sus cuerpos lo que les era dado cuando disfrutaban de una naturaleza corporal distinta. El cuerpo es fuente de limitación y dolor. Las criaturas no se sienten uno con él y desearían poseer otro diferente o, tal vez, no tener ninguno.

En consecuencia, el *eros*, tan necesario para la perpetuación de la vida y para la «curación» del dolor, adviene a la criatura —cuando esto ocurre— por puro azar.

torna en burlador y, volviéndose hacia los asistentes, pregunta qué clase de gente, después de todo, se encuentra allí sentada. La respuesta no deja lugar a dudas: «Por los dioses, casi todos son grandes maricones.» «¿Qué decir a esto?» «Admito mi derrota. Oh, maricas, por los dioses, despojadme de mi manto, me paso a vuestro lado.» Y el personaje sale, sin manto, presumiblemente en dirección al público. Aristófanes, como, a su modo, el propio Platón (cfr. caps. 5 y 7), expresa con esta técnica ciertas tesis complejas sobre la pasividad y la receptividad, la dependencia del azar, el hedonismo y la democracia.

<sup>22</sup> Sófocles, *Antígona*, 568-70; cfr. cap. 3. Con gran agudeza, Epicteto comenta la profundidad de esta concepción aludiendo a las narraciones sobre las que se basa la literatura griega: si Menelao hubiera sido capaz de pensar en Helena como una mujer entre otras, y además malvada, «jamás se habría escrito la *Iliada* ni tampoco la *Odisea*» (*Diss.*, 1.28.13). Parece superfluo multiplicar los ejemplos.

Nuestra otra mitad se halla en alguna parte, pero es difícil ver cómo se pueden utilizar la razón y la planificación para encontrarla. Las criaturas «buscan» y «se reúnen», pero es obvio que no está en su mano garantizar la venturosa unión. Cuesta aceptar que algo tan esencial para nuestro bien como es el amor dependa del azar hasta ese punto. Las criaturas desearían creer, como cierto filósofo contemporáneo conocido por su optimismo, que «si una persona sufre un desengaño amoroso, puede adoptar un enérgico plan de acción que le brindará una buena oportunidad de conocer a otro individuo que le agrade cuando menos lo mismo»<sup>23</sup>. El mito cómico de Aristófanes pone en duda esta aseveración.

Por otro lado, no es sólo que una parte del bien de las criaturas parezca indócil al control de la razón práctica. La ausencia del componente erótico, o su presencia infeliz, hace que la criatura pierda el control racional sobre la totalidad de sus planes de vida. Antes de inventarse el acto sexual, las dos mitades se abrazaban insatisfechas, hasta morir de hambre y otras necesidades (191a-b). La posibilidad del trato sexual, «nueva» estrategia de un dios movido a la compasión (191b), trajo la procreación junto con un alivio temporal de la tensión física: «Del contacto venía la saciedad, y podían tomarse un descanso, centrar su atención en el trabajo y cuidarse de los demás aspectos de la vida» (191c). Pero esto nos indica que la criatura permanece siempre prisionera de necesidades recurrentes, que la distraen del trabajo y de sus otras ocupaciones, excepto cuando la saciedad le proporciona un breve intervalo de calma.

Además de pasajera, la satisfacción lograda por este medio es incompleta. El objetivo del deseo no se alcanza tan fácilmente. Lo que en verdad anhelan los amantes no es sólo el placer físico momentáneo y el breve alivio de una tensión corporal. El comportamiento erótico expresa una necesidad más profunda que proviene del alma, necesidad «que el alma no puede decir, pero que adivina confusamente» (192d):

Supongamos que, cuando estuvieran acostados en el mismo lecho, se presentara Hefesto con sus utensilios y les preguntara: «¿Qué es lo que queréis, mortales, obtener uno del otro?» y, al no saber ellos qué responder, volvieran a interrogarles: ¿Desearís acaso estar siempre juntos lo más posible, y nunca separaros, ni de día ni de noche? Si es esto lo que queréis, estoy dispuesto a fundiros en un mismo ser, de modo que, en vez de dos, seáis uno... ¿Os contentaría este destino, y daría satisfacción a vuestros anhelos? Sabemos cuál sería su respuesta: nadie rehusaría la proposición (192d-e).

Sin embargo, es un deseo imposible. Por muy ardorosa y frecuentemente que estos amantes entraran uno en el cuerpo de otro, no dejarían de ser dos. Ninguna medida de interpenetración puede hacer que ni la más diminuta partícula de carne se funda con otra. Su acto los retrotrae inexorablemente a la separación y la inactividad, sin conducirlos nunca a una unión más completa o duradera.

Pero la fusión sería un milagro mucho más simple que el que debería producirse para que los amantes se hiciesen uno. En efecto, estas criaturas poseen un alma, y su anhelo de unidad lo es del alma, de sus deseos, proyectos y aspiraciones. (Para que

<sup>23</sup> R. B. Brandt, «The morality and rationality of suicide», en J. Rachels, comp., *Moral Problems* (Nueva York, 1975), págs. 367-87.

surja el problema no se requiere un presupuesto dualista. La *psyché* de Aristófanes no parece ser una sustancia incorpórea, sino el complejo de elementos «interiores» de una persona —deseos, creencias, imágenes— al margen de cómo éstos se analicen o se entiendan. El contraste se dibuja entre lo «interno» y lo «externo». El problema de los amantes se planteará para cualquiera que ponga en duda que los movimientos, gestos y palabras de sus miembros, su tronco, su rostro y sus genitales expresan siempre de manera adecuada y plena a la persona que considera ser<sup>24</sup>.) Las herramientas de Hefesto de nada sirven para satisfacer el anhelo de los amantes —a menos que, en el abrazo sexual, sus almas se fundan completamente con sus respectivos cuerpos—. Esto significaría que cada uno tendría que considerar sus movimientos corporales plenamente expresivos de las necesidades e imágenes del alma y en armonía con ellas, de modo que el acto sexual fuese, al mismo tiempo, una interpenetración de imaginación con imaginación, de espíritu con espíritu. Hefesto puede soldar sólo aquello que participa en el abrazo de los cuerpos. Si la mente permanece al margen, si se pregunta, aunque sólo sea un instante, «¿soy esto yo?», «¿todo lo que soy está aquí?», o «esta persona que está dentro de mi cuerpo ¿sabe realmente todo lo que me concierne a mí?», entonces la fusión será, en el mejor de los casos, parcial. Quedará algo fuera, resistente a la labor del artífice, separado, solitario, orgulloso de sus secretos. En las criaturas humanas, este hecho se producirá casi con toda seguridad. ¿Acaso se ofenden por la fealdad de sus cuerpos, esas superficies llenas de imperfecciones? ¿No se vanaglorian de la completud y la hermosura de sus naturalezas? Entonces, ¿cómo van a estar dispuestas a identificar sus almas orgullosas con un rostro seccionado e irregular, con un extraño complejo de órganos? Un milagro presupone otro mayor: para ser el todo, primero hay que estar dispuesto a ser una mitad.

No obstante, supongamos que, por un milagro, tienen lugar ambas fusiones. Los amantes se hacen uno con sus respectivos cuerpos, y Hefesto convierte a su vez en uno sus cuerpos-almas. Entonces yacerían abrazos el resto de sus vidas, fundidos en uno e inmóviles hasta la muerte. (Supongamos también que se ha dado realmente el tránsito de la interpenetración a la fusión: pueden morir «en común» (192e)<sup>25</sup>, no sólo en el sentido de la simultaneidad de la experiencia, sino en el de la unidad de la experiencia.) Encontramos aquí, inesperadamente, un nuevo motivo cómico. En efecto, lo que en su movimiento apasionado pensaban que era lo que más deseaban, aparece ahora como una totalidad que pone fin a todo movimiento y toda pasión. Una esfera no entabla relación sexual con otra. Tampoco come, bebe ni duda. Como perspicazmente observa Jenófanes, ni siquiera se desplazaría de un lugar a otro, al carecer de motivos para ello; sería completa (B25, cfr. cap. 5). El *éros* es la aspiración a convertirse en un ser sin deseos contingentes. Es un deseo de segundo orden que se relaciona con la cancelación de todos los deseos. Esta necesidad que nos hace patéticamente vulnerables al azar tiende, como ideal, al modo de existencia propio de una estatua metálica. No es casual que el mito hable de fusión

<sup>24</sup> Ni siquiera en 207e el contraste entre *psyché* y *sóma* responde a la oposición material-inmaterial (al menos, no según el modo habitual en los restantes diálogos medios). *Psyché* comprende los hábitos, el carácter, las opiniones, los apetitos, los placeres, los dolores, los temores y el conocimiento.

<sup>25</sup> Sobre las posibles asociaciones sexuales de «morir» y otros términos griegos relacionados con éste, véase, por ejemplo, Heráclito, DK b15, 77, 118, y tal vez 85; véase también la compleja metáfora final de *Los acarnienses* de Aristófanes.

y se refiera a los útiles del herrero en lugar de a los instrumentos del médico. Una vez constatado el carácter auto-cancelador de este *éros*, deja de estar claro que nuestro primer y entusiasta «sí» a la proposición de Hefesto expresara nuestros deseos más profundos. (Cuando Hefesto encadena a Ares con Afrodita en el lecho, el primero se encoleriza y todos los dioses se burlan de él; sólo Hermes está dispuesto a arriesgarse a la inmovilidad por amor<sup>26</sup>.) Sin embargo, ¿puede ser nuestro deseo más profundo vivir siempre atenazados por necesidades recurrentes y no alcanzar nunca una satisfacción estable? Como se pregunta Sócrates en el *Gorgias*: ¿Podemos escoger la vida del tonel agujereado o del alcavarán? Querríamos encontrar un modo de conservar nuestra identidad como seres móviles sujetos de deseos y, al mismo tiempo, convertirnos en autosuficientes. Una tarea de semejante envergadura requiere un enorme talento.

Lo anterior es sólo una comedia, un mito sobre seres distantes. No estamos seguros de que se refiera realmente a nosotros (de que, vistos uno a uno, en detalle y desde el interior, nuestros amores se ajusten a tal descripción). Sin embargo, se han planteado algunas cuestiones importantes<sup>27</sup>. Nos queda la sensación de que puede haber problemas en la tierra de «la unicidad y la integridad, de que el afecto personal tal vez sea incapaz de controlar su propio mundo. Consideraremos ahora el discurso que intenta reestructurar ese mundo, transformándolo en un lugar seguro para la razón práctica.

### III

Sócrates no expone la teoría del ascenso del deseo como si él mismo la hubiera elaborado partiendo de su experiencia y sus reflexiones. Por el contrario, la presenta como algo de cuyo valor fue *persuadido* por una mujer; a su vez, él intentará convencer a sus interlocutores (212b). Cuando escuchó a esa mujer por primera vez, dudó, según confiesa, de la verdad de lo que decía (208b); pero ella, respondiendo como «un cumplido sofista», terminó por persuadirlo. La enseñanza de Diotima depende en un sentido fundamental de las propias creencias e instrucciones de Sócrates; como el propio Sócrates cuando examina a un discípulo, Diotima afirma mostrarle lo que él mismo piensa (201e, 202c). Sin embargo, ha sido necesaria una intervención exterior para convencerle de que suscribir ciertas opiniones exige el abandono de otras. Sin dicha intervención, Sócrates podría haber seguido viviendo con elementos incompatibles entre sí, sin ser consciente de esa incompatibilidad.

La maestra de Sócrates es una sacerdotisa llamada Diotima. Puesto que se trata de un personaje de ficción, podemos preguntarnos por el sentido de su nombre y por los motivos que tuvo Platón para escogerlo. «Diotima» significa «Zeus-honra». Alcibíades tuvo una famosa amante, cuyo nombre, según se nos ha transmitido, era Timandra, que significa «hombre-honra». Así, Sócrates también toma una amante:

<sup>26</sup> Cfr. *Odisea* VIII.266 y ss. Véase K. Dorter, «The significance of the speeches in Plato's Symposium», *Philosophy and Rhetoric*, 2 (1969), págs. 215-34.

<sup>27</sup> En *Plato's Symposium*, Rosen señala que Aristófanes es el único orador que no mantiene relaciones eróticas con ninguno de los presentes.

una sacerdotisa en lugar de una cortesana, una mujer que prefiere el trato entre mentes puras a los placeres del cuerpo, que honra (o es honrada por) lo divino en lugar de (por) lo meramente humano<sup>28</sup>. La fama y autoridad ficticias de Diotima son debidas, según refiere Platón, a su acción benefactora de la ciudad de Atenas en la época de la gran plaga, cuando logró aplazar la catástrofe durante diez años (201d). Esta invención es también significativa. He aquí alguien capaz de traer grandes bienes a la ciudad, incluso de evitar una peligrosa epidemia; sólo hace falta que abandonemos, bajo su dirección, nuestros modos centrados en lo humano y de honra a lo humano. La imagen de la guía externa indica que, quizá, nuestra salvación haya de venirnos desde fuera, es decir, a costa de abandonar determinadas creencias y relaciones profundamente arraigadas en nosotros. (El *Protágoras* mostraba con gran viveza el sentido de nuestras «enfermedades».) Sin embargo, la descripción del aprendizaje de Sócrates como una acción sobre sus propias opiniones revela que en el ser humano alienta un sentimiento de necesidad de salvación que puede ser despertado (como en el *Protágoras*) con sólo adquirir una visión más clara de nuestra propia situación.

Los componentes esenciales de la labor de persuasión se van introduciendo sucesivamente en las enseñanzas (tanto en la de Sócrates, llevada a cabo por Diotima, como en la que Sócrates nos imparte a nosotros). En primer lugar, descubrimos que creemos amar a los individuos por sus propiedades repetibles (al menos, lo creemos en parte), al haber sido (casi) persuadidos por un razonamiento que emplea esta proposición como premisa oculta. Con dicho razonamiento, cuya forma lógica es inhabitualmente perspicua —por ejemplo, es una de las argumentaciones platónicas que se formalizan con más facilidad, y cada paso está cuantificado universalmente, por lo general de manera explícita— Sócrates convence a Agatón de que el *éros* no es bello (199e y ss.). (El argumento en cuestión precede a la primera referencia expresa a Diotima, pero sin duda es fruto de sus enseñanzas y, además, sus premisas se analizan con más detalle en el discurso de la sacerdotisa.) En la argumentación se observa una dificultad. Veamos sus pasos:

1. Para todo  $y$ , si  $y$  ama, entonces existe un  $x$  tal que  $y$  ama a  $x$  (Admitido, 199e6-7).
2. Para todo  $y$  y todo  $x$ , si  $y$  ama a  $x$ , entonces  $y$  desea a  $x$  (Admitido, 200a2-4).

<sup>28</sup> Con toda probabilidad, Timandra significa «honra al hombre»; por otra parte, «Diotima» significa simplemente «Zeus-honra»; cabe afirmar que Platón acuña el término de forma ambigua, de manera que pueda entenderse como «quien honra a Zeus» y «quien es honrada por Zeus». Cuesta creer que Timandra sea una invención de Plutarco (que conocía el *Banquete*) para crear una simetría con Diotima. Aunque no se puede descartar esta posibilidad, en tal caso podríamos decir que el nombre ideado por Platón seguiría siendo significativo, aunque de un modo más abstracto. Por su parte, Plutarco habría demostrado ser un intérprete muy perspicaz. En «Diotima», *Die Antike*, 2 (1926), págs. 313-27, W. Kranz afirma que Diotima es una figura histórica, pero la única justificación que aporta es que lo son los restantes personajes del diálogo. Puesto que la sacerdotisa no es un personaje en el mismo sentido que los demás, el argumento parece bastante endeble. Su tesis de que las revelaciones de Diotima a Sócrates están inspiradas por un afecto maternal hacia el filósofo (el autor nos recuerda que, dado que las sacerdotisas podían casarse, no hay razón que impida a Diotima cumplir «*das Schicksal der Frau*»), me parece caprichoso y un poco sensiblero. (Sin embargo, tomado en conjunto, el artículo es un estudio muy interesante sobre el uso del *Banquete* por Hölderlin.)

3. Para todo  $y$  y todo  $x$ , si  $y$  desea a  $x$ , entonces a  $y$  le falta  $x$  (Admitido, 200a5-7)<sup>29</sup>.
4. Para todo  $y$  y todo  $x$ , si  $y$  tiene a  $x$ , entonces  $y$  no desea a  $x$  (200e; de 3, por contraposición)<sup>30</sup>.
5. Para todo  $y$  y todo  $x$ , si  $y$  tiene a  $x$ ,  $y$  no ama a  $x$  (Por 2 y 4).
6. Para todo  $y$  y todo  $x$ , si  $y$  ama a  $x$ ,  $x$  es bello (Admitido, 201a).
7. Para todo  $y$  y todo  $x$ , si  $y$  ama a  $x$ ,  $y$  carece de belleza (201b).
8. Para todo  $y$ , si  $y$  carece de belleza,  $y$  no es bello (201b6-7).
9. Para todo  $y$ , si  $y$  ama,  $y$  no es bello (Por 1, 7, 8).

El problema surge, en nuestra opinión (no así para Agatón), en el paso 7. Incluso admitiendo las discutibles afirmaciones socráticas sobre la lógica del desear y el poseer, y concediendo también que todos los objetos del amor deben ser *kalá* (aseveración más verosímil, habida cuenta de la amplitud semántica del término griego)\*, no se comprende cómo Sócrates llega a la conclusión de que  $y$  carece de belleza. Pensábamos que estaba hablando de personas. Teníamos una situación en la que cierto  $y$ —digamos, Alcibíades— está enamorado del bello Agatón. Quiere poseer a este hermoso individuo, y sin embargo es consciente de que no lo posee. Aun siendo lo bastante afortunado para disfrutar actualmente de los encantos de su amado, no puede estar seguro de que los poseerá el resto de su vida. En consecuencia, existe una persona bella a quien Alcibíades ama y de la cual, al mismo tiempo, carece. Esto no demuestra que carezca de belleza, incluso admitiendo las primeras premisas del razonamiento. Por lo que sabemos, puede ser muy bello. Lo que le falta es el bello Agatón. La conclusión socrática sólo se obtendría reinterpremando el paso 6—que, en el texto griego, se formula literalmente: «*éros* es de lo bello»—. Partiendo de nuestra primera interpretación, que el amor del enamorado es de alguien o algo que posee la propiedad de la belleza, se sigue sólo que al enamorado le falta esa particular persona o cosa bella. Supongamos, sin embargo, que reformulamos el paso 6 del siguiente modo:

6. Para todo  $y$  y todo  $x$ , si  $y$  ama a  $x$ ,  $x$  es una belleza.

<sup>29</sup> Aquí se da otro paso: los interlocutores acuerdan que la implicación es válida necesariamente (200b2-3).

<sup>30</sup> *Endeés éstin*, «carece», «está privado de», se utiliza indistintamente con *ouch échei*, «no tiene». Omito aquí la interesante digresión en la que Sócrates, concediendo que un agente puede desear algo que tiene ahora, afirma que, en tal caso, lo que en verdad desea es algo que no tiene ahora, a saber, la posesión continuada del objeto en el futuro.

\* Para valorar la relación de este diálogo con el *Protágoras*, debemos tener presente que «*kalón*», que seguiré traduciendo por «bello» designa un concepto moral-estético tan amplio que podría ser más correcto traducir el término por «valioso», y el nombre correspondiente por «valor». En 201c2 se afirma que (todas) las cosas buenas (*agathá*) son *kalá*; y el bicondicional es necesario para la validez de la argumentación en 201c4-5. Por consiguiente, *kalón* puede ser una noción unificadora del valor en términos de la cual debamos contemplar valores especiales como la justicia y la sabiduría. En todo caso, se da por supuesto que *kalón* comprende todo lo pertinente para la experiencia de la pasión amorosa, incluido el amor a las instituciones y las ciencias, en suma, todo lo amable del mundo. Así, la creencia en su homogeneidad cualitativa nos lleva muy lejos en el camino de la completa eliminación de las diferencias cualitativas éticamente pertinentes.

Es decir, un caso de belleza, la belleza *de* alguna persona o cosa. De aquí se deduce, cuando menos, la conclusión de que existe *un* caso de belleza que el enamorado no posee, a saber, aquel al que ama. (Que esta es la interpretación correcta de la ambigua frase lo indica la afirmación siguiente de que «no puede haber amor de lo feo» [201a5]: en efecto, como señala Vlastos, cualquier persona tiene fealdad y defectos. Para evitar la fealdad, el amor debe dirigirse a una propiedad, no al todo personal. «El amor no es de la mitad ni de la totalidad de nada, a menos, amigo mío, que esa mitad o ese todo sean buenos» [205e1-3].)

A pesar de ello, aún no hemos alcanzado la conclusión platónica. Tenemos una belleza amada: Alcibíades ama la belleza de Agatón. De aquí se sigue únicamente que Alcibíades carece de *esa* belleza, no de *toda* la belleza. Puede poseer otro tipo de belleza, e incluso otro ejemplar de una belleza del mismo tipo. La segunda posibilidad tal vez sea irrelevante: de las afirmaciones anteriores puede inferirse que no desearé algo si poseo, de manera permanente, otra cosa cualitativamente idéntica, aunque sea cuantitativamente distinta<sup>31</sup>. Sin embargo, la primera posibilidad debe tenerse muy en cuenta: si Alcibíades es *kalós* en su apariencia física, ¿no puede amar (y carecer de) la bella alma de Sócrates? Así, comprobamos que la argumentación socrática se basa en un supuesto oculto: toda la belleza, en cuanto belleza, es uniforme, idéntica en su género. Todas las manifestaciones de lo *kalón* deben ser lo bastante similares entre sí para que, si se carece de un tipo específico, sea natural concluir que no se posee ninguno. La belleza de Alcibíades debe ser distinta de la belleza de Sócrates, no cualitativamente, sino sólo en cuanto a su situación espaciotemporal contingente (y, tal vez, también en cuanto a la *cantidad*).

En realidad, esta tesis sobre la belleza y el bien aparece formulada de modo expreso en el discurso de Diotima. En la explicación sobre el desarrollo del alma hacia el saber pleno del bien, la idea de uniformidad desempeña una función esencial. (Esta parte de su discurso lo considera Diotima como una revelación para el iniciado, que sobrepasa lo que Sócrates es capaz de comprender por sí mismo [209e5-210a2].) El joven enamorado que comience la ascensión –dirigido siempre según un método «correcto» (210a6-7)– empezará amando un solo cuerpo o, más exactamente, la belleza de un cuerpo: «Entonces debe comprender que la belleza de cualquier cuerpo es hermana (*adelphón*) de la que reside en otro; y, si se debe perseguir la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que la belleza de todos los cuerpos es una y la misma» (210a5).

En primer lugar, el enamorado percibe la belleza del ser amado. A continuación, debe apreciar una estrecha semejanza de familia entre esta y otras bellezas. Seguidamente –he aquí el paso crucial con que Platón se aparta de la postura de Vlastos– *decide* que es prudente considerar que estas bellezas hermanadas son «una y la misma», o sea, cualitativamente homogéneas. Es entonces cuando comprende que debe «hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos, y sosegar su pasión excesiva por un cuerpo, considerándola cosa de poca importancia» (210b). Resulta que este paso esencial es, sorprendentemente, una decisión basada en consideraciones tocantes a la «insensatez» y el buen sentido. Empezamos a preguntarnos qué tipo de necesidad impulsa a este enamorado. Por ejemplo, ¿de dónde vienen todos esos

<sup>31</sup> No está nada claro qué respondería Platón al conocido problema aristotélico de la individuación en las categorías no sustanciales.

«debe»? ¿Por qué se considera insensato no contemplar las cosas de un modo que, en principio, parece falso desde nuestras intuiciones ordinarias sobre los objetos del amor? ¿Qué puede conducirnos a pensar que la verdad se encuentra en la negación de estas intuiciones? Las referencias a la «pasión excesiva» y al «sosiego» apuntan la posibilidad de que, al menos en parte, este proceder responda a motivos de salud mental (algunas tensiones se han vuelto insoportables o demasiado peligrosas). Con la terapia propuesta se altera la mirada sobre el mundo, convirtiéndose lo semejante en idéntico y lo insustituible en reemplazable. Si se «debe» (por naturaleza) «perseguir la belleza de la forma», sentirse sexualmente atraído hacia la belleza corporal, parece lo más juicioso conducirse de un modo que no entrañe tensiones tan dolorosas. Ello es posible a condición de que se posea la determinación suficiente y se cuente con la ayuda de un sabio maestro.

En la fase siguiente, el enamorado toma una nueva decisión: considerar que varias cosas son lo mismo y adecuar su sistema de valores en consonancia: «Debe considerar que la belleza de las almas es más honorable que la del cuerpo» (210b6-7). Como el anterior, este juicio debe ir precedido de la percepción de una semejanza de familia y, por otra parte, de una decisión prudente: tratar lo semejante como idéntico. Una vez más, se nos indica que el enamorado va a contemplar una verdad desconocida; pero, también como en la fase anterior, la motivación negativa generada por la necesidad desempeña una función cuando menos tan importante como la derivada de la verdad. Así, en cada una de las etapas del ascenso, el iniciado, con ayuda de su maestro, ve relaciones entre una belleza y otra, y después reconoce que ambas son sustituibles entre sí, pues sólo difieren en cantidad. De cada etapa sale teniendo en menos lo que antes valoraba, aunque sin olvidarlo por completo. Su visión se amplía para acoger la belleza o valor de las leyes, de las instituciones y de las ciencias. Oímos hablar de comparaciones de *tamaño* entre un valor y otro (210b6, 210c5), y de una «vasta cantidad» de valor (210d1). (Con posterioridad, Sócrates atribuirá a Alcibíades el deseo de «cambiar *kalón* por *kalón*» [218e] —y, dado que el *kalón* de Sócrates es «muy superior», Alcibíades es acusado de *pleonexia*, un ávido deseo de *más*)<sup>32</sup>. El maestro conduce al iniciado hasta que, por fin, éste es capaz de concebir la totalidad de la belleza como un vasto océano, cuyos elementos son diminutas gotas, indistinguibles cualitativamente:

Y dirigiendo su mirada hacia esta vasta cantidad de belleza no será, en lo sucesivo, hombre indigno y vil por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia el vasto mar de la belleza y su contemplación, engendrará numerosos, bellos y magníficos discursos y razonamientos en su amor inagotable a la sabiduría (210c7-d5).

<sup>32</sup> Dos pasajes son menos claramente cuantitativos: «más honorable» en 210b7 y «oro por bronce» en 219a1. Pero ambos son compatibles con una interpretación cuantitativa (por una parte, el oro *vale más* en una escala de medida económica; por otra parte, lo que está en cuestión es justamente si las diferencias en honorabilidad son cualitativas o sólo cuantitativas). Así, ningún pasaje contradice la interpretación cuantitativista de la escala única del valor. Véase mi artículo «Plato on commensurability and desire», *PASS*, 58 (1984), págs. 55-80.



La educación hace volverse a la persona, de manera que deja de ver lo que antes veía<sup>33</sup>. Asimismo, transforma a quien la recibe de criado en hombre libre. Diotima relaciona el amor de los particulares con la tensión, el exceso y la servidumbre, y el amor a un «mar» cualitativamente uniforme con la salud, la libertad y la creatividad. No se trata sólo de que las nuevas opiniones sean *verdaderas*. De hecho, ni siquiera parece que se planteen cuestiones tocantes a la verdad; por el contrario, la diferencia entre semejanza de familia o «hermandad» y ser «uno y lo mismo» indica que la teoría del ascenso tal vez juegue con la verdad, al menos según la experimentan los seres humanos. (Con independencia de lo que sea mi hermano [*adelphós*], ciertamente no es uno y lo mismo conmigo.) Este plan de progreso no es menos radical que la *téchne* socrática del *Protágoras*, a la cual se parece cada vez más.

La visión platónica es asombrosa y de enorme intensidad. Reflexionemos unos momentos: el cuerpo de esta maravillosa persona amada es *exactamente* igual en calidad a su mente y su vida interior. A su vez, ambas poseen el mismo tipo de valor que la democracia ateniense, la geometría de Pitágoras y la astronomía de Eudoxo. ¿Cómo sería contemplar un cuerpo y ver en él una belleza y bondad de idénticos tono y matiz que la de una demostración matemática, exactamente la misma belleza, distinta sólo en cantidad y en localización, de modo que la elección entre hacer el amor con esa persona y contemplar la demostración es como escoger entre tener  $n$  medidas de agua y  $n - 100$ ? ¿Cómo sería ver en la mente y el alma de Sócrates nada más que (una pequeña cantidad de) la cualidad que también posee un buen sistema legislativo, de manera que la elección entre conversar con Sócrates y administrar las leyes fuera un asunto cualitativamente indiferente? Por último, ¿cómo sería considerar, no ya cada elección, sino todas las elecciones (o, al menos, las que suponen amor y apego profundos) uniformes en sus términos? La propuesta es tan osada que resulta casi incomprensible desde el punto de vista ordinario. Tal vez pudiéramos, aunque con dificultades, imaginar que vemos los cuerpos como cualitativamente intercambiables, pues hemos vivido —o podemos imaginarlo— experiencias de promiscuidad o de deseo sexual indiferenciado. Incluso podríamos imaginar la sustituibilidad de las almas, con ayuda de una herencia religiosa según la cual todos somos hijos de Dios. Quizá podríamos también reunir ambas cosas y obtener la sustituibilidad interpersonal; en ese caso, cobraríamos conciencia de que todo ello subvertiría las motivaciones de ciertos actos cuya realización suele acarrear problemas graves. (Piénsese en la profunda observación de Epicteto en el sentido de que, si Menelao hubiese considerado a Helena una simple mujer como otras, «jamás se habría escrito la *Iltada* ni tampoco la *Odisea*».) Ante nosotros se extiende el ancho mar del *kalón*. De ser posible esta visión, transformaría el mundo, desligándonos de apegos vulnerables y liberándonos de graves conflictos. No habría motivo ya para perseguir a Alcibíades, para consagrarse a un ser amado, ni siquiera para amar a una ciudad por encima de todo lo demás. Tampoco estos compromisos entrarían en dolorosa colisión mutua, pues lo *kalón* es todo una misma cosa (cfr. cap. 5, epígrafe V). Contemplando un paisaje uniforme y llano, sin promontorios escarpados ni valles profundos, el enamorado apenas tendría razones para desplazarse de un lugar a otro. La vida contemplativa es, en suma, la elección más natural.

<sup>33</sup> *República*, 521c y ss.; cfr. cap. 5.

Así pues, en cada etapa, el maestro persuade a su discípulo para que, en aras de su necesidad de salud y cordura interior, abandone una creencia humana profundamente arraigada sobre la insustituibilidad de determinados objetos eróticos. Sócrates se cuenta entre los persuadidos, y ahora trata de convencernos a nosotros de que la naturaleza humana no encontrará mejor colaborador o aliado (*synergós*) que este tipo de *éros* (212b). En la guerra, el aliado viene de un país distante para ayudarnos a conseguir la victoria. Si la ascensión parece muy alejada de la naturaleza humana, ello se debe a que —como la ciencia del *Protágoras*, aunque de modo más explícito— es un instrumento para alcanzar un progreso que excede lo meramente humano.

Un aspecto fundamental de la ascensión es que el enamorado se libera gradualmente de su dependencia de la fortuna. El enamorado de Aristófanes ama instalado en el puro azar. En primer lugar, podría no encontrar jamás a su otra mitad; pero, incluso si la búsqueda tuviese éxito, su amado podría rechazarlo, abandonarle o morir. Él mismo podría dejar de amar a su pareja o sufrir el tormento de los celos. Por añadidura, a menudo sucedería que sus pasiones lo distraerían de sus otros planes, apartándolo del bien. Incluso en condiciones óptimas, estaría intentando hacer algo a la vez imposible y contraproducente. Sin embargo, el filósofo se encuentra libre de todos estos males. Su amor contemplativo a toda la belleza no entraña riesgo de pérdida, rechazo o frustración. Los discursos y pensamientos están siempre bajo nuestro dominio en mucho mayor grado que las relaciones pasionales y físicas con individuos concretos. En fin, aunque un ejemplar de belleza mundana desaparezca o nos rehúya, el mar ilimitado no se desvanece: apenas se dejará sentir la pérdida de una gota.

Ahora bien, la revelación final al iniciado lo desliga incluso de esta mínima dependencia del mundo. Como los anteriores avances, éste se presenta como una nueva visión (210e2-3). El iniciado ve «de repente» (*exáiphnes*) la culminación de todos sus esfuerzos:

En primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni disminuye; por tanto, no es bello en este aspecto y feo en aquél, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en comparación con esto y feo en comparación con aquello, ni bello aquí y feo allá, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo... La contemplará (la belleza) en sí misma y por sí misma, una y eterna, y verá que todas las cosas bellas participan de ella de un modo que, cuando éstas nacen y mueren, en nada aumenta ni disminuye, ni padece en absoluto... He aquí el modo correcto de aproximarse a las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro... En este lugar, mi querido Sócrates, más que en ningún otro —donde contempla la belleza en sí— la vida del ser humano merece vivirse. Si alguna vez lo vislumbra, no te parecerá comparable con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas —y también otros muchos— y estás dispuesto, con tal de ver a los amados y estar continuamente con ellos, a no comer ni beber, para contemplarlos y estar en su compañía. ¿Qué creemos que sucedería... si alguien viera la belleza en sí —pura, sin mezcla, no contaminada de carnes humanas, de colores ni de todas las demás vanidades mortales— y pudiera contemplar en su unidad la divina belleza en sí? ¿Juzgarás miserable la vida de un hombre que ponga su mirada en ese objeto, y lo contemple de forma apropiada y esté con él? ¿O acaso no comprendes que sólo en ese lugar, donde ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, podrá engendrar, no simulacros de excelencia, ya que no percibe simulacro alguno, sino excelencias verdaderas, pues está en contacto con la verdad; y de que, a quien alimenta la excelencia verdadera, lo amarán los dioses y será inmortal, si es que puede serlo un ser humano? (210e6-212a7).

Así concluye el discurso de Diotima. Hemos citado la parte final con tanta amplitud, no sólo para mostrar su poderosa retórica, que, como a Sócrates, nos conmueve y persuade, sino también para traer a colación una serie de textos sobre la motivación práctica que subyace en el ascenso del amor. La actividad contemplativa final del enamorado satisface en todos sus aspectos los criterios definitorios del verdadero valor formulados en la *República*. Sus objetos son «puros, sin mezcla, no contaminados» (211e); en sí misma, la actividad no tiene mezcla de dolor. Es estable y expresa nuestra naturaleza creativa y nuestro amor a la verdad; una razón de dicha estabilidad es que se dirige a un objeto inmortal e inmutable. Al final, poseemos un objeto de amor siempre a nuestra disposición, que satisfará, en el más alto grado, nuestro anhelo de «estar con» el amado constantemente. El «estar con» sexual (el término utilizado en 211d5, «*synéinai*»), es también la denominación común del trato sexual) no puede prolongarse, pues lo impiden su estructura internamente «impura» de necesidad y satisfacción y el hecho de que precisa un objeto independiente del control del enamorado. El trato intelectual («*synéinai*» se dice con relación a la forma en 212a2) carece de estos defectos. Además, como señala Diotima, esta actividad no ofrece meros simulacros, sino que nos conduce a la verdad. Sin embargo, las consideraciones relativas a la verdad están estrechamente vinculadas, tanto en este discurso como anteriormente, con la motivación derivada de la necesidad. El ascenso es verdadero; sin embargo, exige sacrificar «verdades» profundamente enraizadas en nosotros. Por tanto, Diotima debe motivar el cambio de visión desde el lugar donde nos encontramos. Con este fin, nos recuerda una profunda necesidad de nuestra naturaleza, de la que tenemos plena conciencia en nuestras vidas empíricas: el amor autosuficiente. En el pasaje del ascenso se acepta la caracterización presentada por Aristófanes de la miseria y el tumulto irracional de la necesidad erótica personal, y se dice que el *éros* trastorna nuestra planificación racional hasta el punto de que estaríamos dispuestos a abandonarlo todo por él, incluso la salud o la vida. Pero esto es intolerable. Semejante vida no «merece vivirse»<sup>34</sup>; debemos buscar otro camino. En vez de la carne y todas las vanidades mortales, se debe y se puede buscar un objeto inmortal. En lugar del doloroso suspirar por un determinado cuerpo y espíritu, se propone la aspiración a una dichosa completud contemplativa. De nuevo topamos con nuestro conocido *éros*, el anhelar el fin de todos los anhelos, que nos motiva para elevarnos hasta un mundo donde ya no exista la actividad erótica tal como la conocemos<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Biotós* significa «vivable», «digno de ser vivido». Casi siempre aparece en expresiones negativas, a menudo relacionado con la aceptación de la muerte, e incluso del suicidio. Es correcta la traducción de Joyce, «y si, mi querido Sócrates, la vida del hombre merece alguna vez ser vivida». No se puede decir lo mismo de la de W. Hamilton, «la región donde el hombre debe pasar su vida», que desvirtúa y debilita el argumento.

<sup>35</sup> T. H. Irwin, *PMT*, y J. M. E. Moravcsik («Reason and eros in the ascent passage of the Symposium», en Anton y Kustas, *Essays*, págs. 285-302) subrayan también el papel de la necesidad y la insatisfacción en la motivación del agente para pasar de un nivel a otro. Ninguno estudia la naturaleza exacta de las necesidades prácticas ni señala la función de los juicios de semejanza cualitativa cuestionables. Sin embargo, el interesante estudio de Moravcsik sobre el papel de la aspiración y el descontento en la ascensión me parece plenamente compatible con mi observación (el autor mismo me ha asegurado este extremo). Otro valioso estudio, centrado en la naturaleza de la creatividad erótica en la ascensión, es el de L. A. Kosman, «Platonic love», en W. H. Werkmeister, comp. *Facets of Plato's Philosophy* (Asen, 1976) suplemento II de *Phronesis*, págs. 53-69.

Cuando Sócrates concluye su intervención, nos sentimos impulsados a reflexionar retrospectivamente sobre sus palabras (que, recordamos ahora, nos llegan por intermedio, en primer lugar, de Aristodemo, un converso y «enamorado» de Sócrates, cuya versión nos es transmitida, a su vez, por Apolodoro, otra persona que antes era desdichada y a quien la filosofía ha hecho feliz) y a contemplar su vida y conducta como ejemplos de los beneficios que reporta la ascensión. En primer lugar, llama la atención que la vida de Sócrates y la del narrador socrático parezcan tan ordenadas y libres de cualquier distracción. «Corría al azar de un lado a otro, según iban saliendo las cosas», recuerda Apolodoro de su existencia anterior (172c). También su maestro parece poseer, en este momento de su vida, un notable control sobre todas sus actividades y haberse liberado de las pasiones y distracciones ordinarias. Es virtuoso —valiente, moderado, justo—, sin lapsos de debilidad ni de fatiga. Todo esto parece estrechamente vinculado con su impermeabilidad al acontecer del mundo. A Sócrates le preocupa poco el vestido, tanto por lo que respecta al abrigo como a la elegancia. Más adelante escucharemos un testimonio de su resistencia al frío y las penalidades. Camina descalzo por el hielo y, en las más frías heladas, sale sin abrigarse y con la cabeza descubierta. Esto podría considerarse el gesto desdiseño de un ser arrogante; de hecho, así lo interpretan unos soldados que observan a nuestro personaje (220b). Sin embargo, la interpretación correcta parece ser, más bien, que Sócrates se ha disociado de su cuerpo hasta el punto de que no siente dolor ni considera que los sufrimientos corporales sean sucesos que le ocurran realmente a él. Sócrates era famoso por su capacidad de beber sin emborracharse ni sufrir las resacas que sufren los demás (176a-b, 214a, 220a). Tampoco sucumbía a la tentación sexual más intensa e inmediata (219b-d). Podría permanecer en vela sin fatigarse (220c-d, 223d). No podemos explicar todo esto suponiendo que su fisiología era excepcional. De hecho, se nos invita a buscar la causa en la distancia psicológica que lo separaba del mundo y de su propio cuerpo como objeto en el mundo. En verdad, parecía considerarse a sí mismo un ser cuya mente se distinguía nítidamente de su cuerpo, cuya personalidad en modo alguno se identificaba con el cuerpo y sus aventuras. En el interior de esa corteza estrafalaria, gorda y chata, el alma, absorta en sí misma, perseguía la contemplación autosuficiente. Al emprender su camino hacia la reunión, lo vemos «concentrado en sí su pensamiento» (174, cfr. 220c-d), de modo que, en un momento dado, se sume en un real olvido del mundo. Queda rezagado del grupo; sus acompañantes no lo encuentran hasta pasado un buen rato, plantado en un portal vecino, literalmente sordo a todas las llamadas. Los sonidos que entran por sus oídos no llegan a penetrar en su mente. «Dejadle en paz», aconseja Aristodemo. «Es una de sus costumbres. A veces se para y permanece inmóvil allá donde se encuentre.»

Normalmente, estos detalles se han considerado curiosidades biográficas. Tal vez lo sean, pero también son algo más. Nos enseñan lo que Diotima sólo pudo decir en abstracto: a qué empieza a parecerse la vida humana una vez iniciada la ascensión del deseo. Sócrates es el ejemplo de un hombre en trance de convertirse en autosuficiente; es puesto ante nosotros, criaturas aún sin regenerar, como un incómodo interrogante o un desafío. ¿Es esta la vida que queremos? ¿Este es el modo en que deseamos, o necesitamos, ver y oír? No se nos permite el confortable pensamiento de que la persona transformada será semejante a nosotros, sólo que más feliz. Sócrates resulta un ser bastante extraño. En realidad, «no se parece a ningún otro hombre».

Cuando lo contemplamos, experimentamos desasosiego, temor y una tímida nostalgia de nosotros mismos. Sentimos que debemos mirar atrás, hacia lo que somos ahora, a nuestros amores y modos de ver, y a los problemas que todo ello ocasiona a la razón práctica. Queremos vernos a nosotros mismos más claramente antes de decidir si nos agradaría convertirnos en ese otro tipo de ser, excelente y sordo.

#### IV

La cumbre del ascenso, señala Diotima, está marcada por una revelación: «De repente (*exáiphnes*), adquirirá la visión de una belleza de naturaleza maravillosa, por la cual realizó todos sus esfuerzos anteriores.» Pues bien, cuando iniciamos nuestro descenso reflexivo hacia el interior de nosotros mismos, mientras algunos convidados elogian el discurso de Sócrates y Aristófanes intenta recordarnos su concepción de nuestra naturaleza (212c), asistimos a otra clase de revelación y contemplamos otra belleza. «Y de repente (*exáiphnes*), se oyó un fuerte estrépito de golpes en la puerta exterior, como de gente que iba de fiesta. Se podía escuchar la voz de una flautista... Y poco después oyeron en el patio la voz de Alcibíades, que estaba muy borracho y daba grandes voces preguntando dónde estaba Agatón y pidiendo que le condujeran a su presencia.» En el discurso de Sócrates, la forma de lo bello se mostraba sólo al ojo de la mente, no «como un rostro, o unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo» (211a); era «pura, sin mezcla, no contaminada de carnes humanas, de colores ni de todas las demás vanidades mortales» (211e). Sin embargo, el bello Alcibíades, otra maravillosa naturaleza, se presenta ante nuestra imaginación sensible como un estallido de color y de todas las impurezas de la carne pederada. Platón nos hace oír su voz, ver sus movimientos, oler las violetas entrelazadas en su cabello (212e1-2), su perfume mezclado con densos olores de vino y sudor. La facultad que aprehende la forma es estable, constante y se mantiene bajo nuestro dominio con independencia del acontecer del mundo. Sin embargo, las facultades mediante las que vemos, oímos y reaccionamos ante Alcibíades serán los sentimientos y las percepciones sensibles del cuerpo, inconstantes y vulnerables. Del rarificado universo contemplativo del filósofo autosuficiente somos devueltos, con un sobresalto, al mundo en que habitamos, y se nos invita (mediante la expresión paralela «de repente») a contemplar también esta visión como un amanecer y una revelación<sup>36</sup>. Se nos induce a que preguntemos si existe un tipo de saber en sí mismo vulnerable y orientado a objetos vulnerables (y, en caso afirmativo, si la ascensión lo abarca, lo trasciende o, simplemente, pasa de lado). (El filósofo pide ser llevado al *agathón*, el Bien universal repetible. Alcibíades pide que se le conduzca a presencia de Agatón, un joven concreto no demasiado bueno.)

<sup>36</sup> En *Plato's Symposium*, Rosen señala también la repetición de «*exáiphnes*» (págs. 288-325), aunque no menciona el paralelismo que indicamos aquí. Cfr. también Robin, *Théorie*, pág. 183, quien establece una comparación con *República*, 515c, 516e). En «Significant action in the Symposium», *CJ*, 52 (1956-57), págs. 37-40, Robin observa acertadamente que, en el tiempo que media entre la partida de la flautista y la entrada de Alcibíades, no se describen desplazamientos espaciales de los personajes: el banquete se encuentra en estado de reposo «como si la parte anterior de la reunión hubiese alcanzado una situación similar a la de la Idea de Belleza».

Alcibíades recoge este tema ya desde el comienzo de su discurso. «Eh, tú», le espetta Sócrates, «¿qué te propones?». (Un interrogante que resuena ominosamente en nosotros, conocedores de las acciones que llevará a cabo este hombre en un futuro próximo.) «¿Pretendes ponerme en ridículo con tus alabanzas? ¿O qué vas a hacer?». La respuesta de Alcibíades es simple, aunque resulta difícil de entender: «Voy a decir la verdad. ¿Crees que me lo permitirás?». (¿Por qué alguien, en especial un discípulo de Sócrates, piensa que la filosofía podría oponerse a la verdad?) Cuando, un poco después, Alcibíades nos informa más en detalle de la naturaleza de la verdad que se propone decir, empezamos a entender la razón de que se haya puesto a la defensiva. «Señores, el elogio de Sócrates lo haré mediante símiles. El tal vez piense que se trata de una burla, pero el símil tiene por objeto la verdad, no provocar la risa.» Cuando se le pide que hable sobre el amor, decide hablar de un amor particular; no dará definiciones ni explicaciones de la naturaleza de nada, sino que relatará una pasión particular por un individuo contingente. Cuando se le solicita un discurso, nos ofrece la historia de su propia vida: su saber del *éros* adquirido mediante su propia experiencia. (El discurso en cuestión concluirá con la máxima trágica *pathón ta gnónai*, «el conocimiento mediante la experiencia» o el «sufrimiento» [cfr. cap. 2].) Es más, el relato transmite su verdad por medio de símiles o imágenes, práctica poética rechazada por el Sócrates de la *República*, pues las imágenes son incapaces de ofrecer explicaciones generales verdaderas de las esencias (cfr. interludio I, cap. 7, ep. III). Ahora bien, los comentarios iniciales de Alcibíades indican que él no ignora estas objeciones filosóficas. Por el contrario, se anticipa a la crítica. De hecho, es consciente de que el filósofo no «permitirá» sus verdades ni su afirmación de estar diciendo la verdad. Y, ante el riesgo, insiste en que lo que va a decir será verdad, que la verdad puede decirse justamente de esa forma.

¿Qué subyace en estas afirmaciones? Podemos aventurar una posibilidad. Existen algunas verdades sobre el amor que sólo se aprenden experimentando una pasión particular. Si pedimos a alguien que nos enseñe dichas verdades, esa persona tiene que recrear sus propias experiencias en el oyente: contar una historia, despertar la imaginación y los sentimientos del interlocutor con sus recursos narrativos. Las imágenes y símiles resultan muy útiles para que el oyente comparta la experiencia y la recree en su interior. Por ejemplo, la comparación de Sócrates, un hombre a quien el auditorio no conoce íntimamente, con un sileno, objeto que forma parte de la experiencia cotidiana de todos, intenta suscitar un sentimiento similar al experimentado por quien desea a esa persona y quiere conocerla. Volveremos sobre esto más adelante, y profundizaremos en la idea de que Alcibíades, borracho y coronado de hiedra, se presenta ante nosotros como una imagen que dice la verdad.

Ahora nos damos cuenta de que Alcibíades se alinea con una tradición que defiende el papel de los textos poéticos o «literarios» en el aprendizaje moral. El mejor modo de aprender determinadas verdades sobre la experiencia humana es vivirlas en su particularidad. Sin embargo, dicha particularidad no puede captarse mediante el solo pensamiento «en sí mismo y por sí mismo». Como dirían Esquilo o Sófocles, a menudo es necesario el aprendizaje mediante la actividad cognoscitiva de la imaginación, las pasiones e incluso los apetitos<sup>37</sup>: situándose en el interior de un problema y sintiéndolo. Ahora bien, no todos podemos experimentar todo lo que

<sup>37</sup> Véase el cap. 7.

deberíamos saber para vivir bien. La literatura, con sus narraciones y sus imágenes, constituye una prolongación de nuestra experiencia y nos anima a comprender y desarrollar nuestras respuestas cognoscitivas-pasionales<sup>38</sup>.

Si tal es la postura de Alcibíades, no sorprende que éste se coloque a la defensiva, habida cuenta de las personas que lo rodean. Si los convidados tienen algo en común, es justamente que todos parecen creer que el *éros* puede y debe ser alabado en abstracto. Los relatos sobre particulares se utilizan brevemente para ejemplificar principios generales, pero ninguno es desarrollado plena ni concretamente, de un modo que pueda provocar una reacción de la imaginación sensible. Ciertamente, se puede afirmar que el mito de Aristófanes habla de la naturaleza humana utilizando imágenes; en cuanto a sus virtudes poéticas, son evidentes en la viveza con que se describen las acciones y sentimientos de las criaturas míticas. No obstante, estas criaturas son siempre ejemplares anónimos; y los seres amados, a pesar de ser individuos, son caracterizados en abstracto. Nos cuesta vernos a nosotros mismos en ellos, nuestros amores en sus extraños acoplamientos. Por su parte, Sócrates critica también este limitado recurso a la experiencia vivida en nombre de la sabiduría filosófica. Nadie ama a una mitad ni a un todo a menos que una u otro sean bellos y buenos. Sócrates afirma tener una *epistème* de los asuntos eróticos (177d); a diferencia del *pathónta gnónai* de Alcibíades, la *epistème* socrática es deductiva, científica, y está interesada por los universales. (Cuando, dentro de la sabiduría práctica o prudencia, Aristóteles quiera defender la función de una intuición no deductiva de los particulares mediante el sentimiento y la experiencia, lo hará *oponiendo* dicha aprehensión intuitiva a la *epistème* [EN, 1142a23 y ss.]). En los diálogos de la primera época, la búsqueda socrática de definiciones es el intento de encontrar un universal que englobe y explique todos los casos particulares. En un debate con Sócrates, responder a la pregunta «¿Qué es x?» con narraciones o ejemplos supone haberla comprendido erróneamente, o bien rechazarla. En los diálogos del primer período, los ejemplos brindan un material a partir del que se desarrolla la *epistème*; nunca contienen la *epistème* en sí mismos<sup>39</sup>. En el *Banquete*, la actitud socrática hacia el caso particular es aún más severa. Los ejemplos son pertinentes, no como totalidades complejas, sino sólo en la medida en que manifiestan una propiedad repetible. En cuanto a las imágenes o símiles, la revelación de lo bello es verdad sólo porque *no* es una imagen (sensible) (212a) ni se presenta *mediante* imágenes. Las imágenes se contraponen a la verdad como objetos y fuentes de conocimiento<sup>40</sup>. Sólo cuando se debilita la «vista del cuerpo», los sentidos y la imaginación sensible, comienza a florecer el intelecto, «la vista del alma» (219a).

<sup>38</sup> Por supuesto, esto exige que los relatos sobre los particulares sean en otro sentido generales y no particulares: que no sean idiosincrásicos o excéntricos, sino representativos (como dice Aristóteles, «el tipo de cosas que podrían ocurrir»). Véanse caps. 1 y 13. Para un estudio más pormenorizado de algunas de estas cuestiones, véase Nussbaum, «Crystals».

<sup>39</sup> Cfr. interludio 1 y la bibliografía citada en él. Aunque P. Geach juzga incorrecto decir que Sócrates rechaza de plano las listas de ejemplos como contribución al discurso («Plato's *Euthyphro*», *The Monist*, 50 [1966], págs. 369-82), no cabe duda de que el maestro de Platón piensa que la investigación sólo progresa realmente cuando se eleva sobre los ejemplos. Cfr. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (Oxford, 1958), págs. 19-20, 26-27.

<sup>40</sup> Compárese el rechazo del testimonio de los sentidos en el *Fedón* (cfr. cap. 5).

Así pues, la filosofía socrática no puede admitir las verdades de Alcibíades como una contribución al conocimiento filosófico. Los aspectos sensibles y no repetibles de los casos particulares son inútiles (por no decir un obstáculo) para la visión correcta. Por otra parte, Alcibíades no sólo debe defender su planteamiento frente a la filosofía de Sócrates. Muy pocos pensadores modernos del campo de la ética, y menos los encuadrados en la tradición anglo-norteamericana, admiten narraciones, particulares e imágenes en sus estudios sobre el valor. La mayoría contempla con sospecha estos elementos del discurso (cfr. cap. 1)<sup>41</sup>. Como resultado, en la filosofía contemporánea se separan nítidamente lo mezclado y lo puro, la narración y los argumentos, lo literario y lo filosófico; es algo parecido a lo que Platón hace en este texto, aunque con una clara diferencia: los autores modernos trazan la separación de un modo irreflexivo y, por tanto, culpable; tampoco desarrollan la amorosa recreación que elabora nuestro filósofo del discurso de la otra parte, ni comparten su disposición a cuestionar la aludida separación.

El *Banquete* y Alcibíades son víctimas de esta clase de sospechas. Frecuentemente ignorado por los filósofos de nuestra tradición (o limitado su estudio a algunos pasajes cuidadosamente seleccionados), el diálogo es objeto del siguiente comentario en la cubierta posterior de su última edición inglesa: «la más literaria de las obras de Platón, una obra que desearán leer todos los estudiantes de filología clásica, conozcan o no la filosofía platónica»<sup>42</sup>. En otras palabras, dejemos que Alcibíades hable en otro departamento de la universidad, pues es obvio que no ha entendido el modo en que se hacen las cosas en filosofía. (Incluso un estudio crítico sobre el *Banquete* ajustado a las propuestas estilísticas de Alcibíades seguramente encontraría la misma resistencia. Sería considerado un mero divertimento literario, o se le exigiría una demostración socrática de su pureza que autorizase su pretensión de decir la verdad.)

Sin embargo, asignar a Alcibíades la responsabilidad de la prueba –colocarle en la disyuntiva de discutir con Sócrates al modo socrático o llevarse sus historias de amor a otra parte– significa negarse a escucharle y a entrar en su mundo. Supone una negativa a investigar y a dejarse afectar por los resultados de la investigación, cuando lo insólito del planteamiento parece exigir, sobre todo, una actitud humilde e inquisitiva. En definitiva, es la respuesta dada por Sócrates.

El discurso de Alcibíades es una historia de amor; pero no *una* historia de amor, sino la historia de Sócrates y del amor que por él siente Alcibíades. Cuando se pide a éste que hable sobre el *éros*, decide hablar sobre un individuo<sup>43</sup>. No puede describir la pasión ni su objeto en general, ya que su experiencia amorosa se reduce a un solo caso, en relación con un individuo que, para él, es distinto de cualquier otro en el mundo. Todo el discurso es un intento de comunicar ese carácter único.

<sup>41</sup> Véase especialmente J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), ed. P. H. Nidditch (Oxford, 1975), Libro 3, capítulo 10, comentado en las páginas 16 y 25.

<sup>42</sup> Edición de Dover, texto explicativo al dorso. En un principio, los responsables de la *Clarendon Plato Series*, colección pensada para publicar nuevos comentarios sobre las obras platónicas «de interés para los filósofos actuales», no tenían la intención de incluir el *Banquete* ni el *Fedro*. En agosto de 1982 se decidió la inclusión del *Fedro*; actualmente trabajo en la traducción y el comentario de esta obra.

<sup>43</sup> Guthrie afirma que Alcibíades cumple la exigencia socrática, dado que «Éros se hace visible en Sócrates» (*History*, IV, pág. 395). Confío en que, a estas alturas, se comprenderá por qué no comparto esta interpretación.



Alcibíades pudo haber comenzado enumerando las cualidades de esta figura improbable. Todo podría haber sido verdad y, sin embargo, no habría bastado para captar el tono y la intensidad particulares del amor; incluso podría haber transmitido una impresión errónea, sugiriendo que otra persona con idénticas propiedades habría provocado los mismos sentimientos en Alcibíades. Así, Alcibíades expone algunos hechos relacionados con Sócrates; busca símiles y asociaciones que comuniquen su experiencia interior. También menciona las virtudes de su amado en su descripción de la totalidad de una personalidad única. El discurso, desorganizado y tumultuoso, va y viene entre el símil y la descripción, entre la explicación y el relato. Es este carácter vacilante y de algún modo caótico lo que lo hace tan convincente como examen y expresión del amor.

Dos aspectos insólitos del discurso atraen especialmente la atención del lector. Partiendo de ellos, tal vez podamos comprender mejor la enseñanza de Alcibíades y su relación con la educación socrática. El primero es la confusión de los papeles sexuales. Alcibíades comienza siendo el bello *erómenos* pero, al final, parece el activo *erastés*, mientras que Sócrates, aparentemente el *erastés*, termina transformándose en el *erómenos* (222b). El segundo aspecto que vamos a considerar es el extraño empleo de la metáfora por parte de Alcibíades: el modo en que este personaje se refiere a su alma, su razón, sus sentimientos y deseos como carne que derrama lágrimas, que sufre mordiscos y quemaduras, en suma, cuyo destino se identifica con el del cuerpo mortal.

En el contexto de los hábitos homosexuales de los griegos (tal como se interpreta, por ejemplo, en el prestigioso estudio de Kenneth Dover)<sup>44</sup>, el *erómenos* es una bella criatura carente de necesidades propias. Es consciente de su atractivo, pero, en su relación con quienes lo desean, permanece ensimismado. Sonríe dulcemente al amante; aprecia su amistad, sus consejos y su ayuda. Consiente que lo salude tocándole afectuosamente los genitales y la cara, mientras él mira recatadamente al suelo. En fin, como demuestra Dover con su estudio exhaustivo de la pintura erótica griega, incluso permite al inoportuno *erastés* satisfacer sus deseos mediante contactos intercrurales. El muchacho puede abrazarlo en ese momento, o demostrar su afecto de alguna otra forma. Sin embargo, hay dos cosas que el *erómenos* no consiente jamás: no tolera que nadie penetre ninguna abertura de su cuerpo; sólo los sátiros realizan tales prácticas. Tampoco permite que se excite su propio deseo de penetrar al enamorado. En ninguna representación artística de las que se conservan se ve a un muchacho con una erección. Con bastante incredulidad, Dover concluye: «Algunas veces, el pene del *erastés* ya está erecto antes de que se establezca el contacto corporal; pero el del *erómenos* permanece flácido incluso en circunstancias en que se supone que el pene de cualquier adolescente sano tendría necesariamente que reaccionar<sup>45</sup>». La experiencia interior del *erómenos* parece caracterizarse por un sentimiento de orgullosa autosuficiencia. Objeto de importunas solicitudes, él no necesita nada además de sí mismo. No está dispuesto a dejarse explorar por la curiosidad necesita-

<sup>44</sup> Dover, *GH*, especialmente II.c.5. Véanse también las recensiones de B. Knox, *New York Review of Books*, 25 (1979), págs. 5-8, y H. Lloyd-Jones, *New Statesman* (6 octubre 1978) y *Classical Survivals* (1982), págs. 97 y ss.

<sup>45</sup> Dover, *GH*, 96. Dover puede no tener razón al suponer que estas pinturas representan hechos culturales corrientes; en todo caso, lo más importante es que representan normas culturales, y esto último es innegable.

da de otro, y, por su parte, él experimenta escaso interés por su enamorado. Se asemeja a un dios, o a la estatua de una deidad. (En el *Filebo* (53d) se propone la pareja *erómenos-erastés* como ejemplo paradigmático del contraste entre lo completo o autosuficiente [*auto kath' hautó*] y lo incompleto o necesitado, ilustrándose la alabanza de la contemplación filosófica con esta analogía sexual.)

Alcibíades, que ha pasado buena parte de su juventud como este ser ensimismado, experimenta el amor como una súbita apertura y, al mismo tiempo, como un irresistible deseo de abrir. La presencia de Sócrates le hace sentir, sobre todo, la conciencia dolorosa y aterradora de ser percibido. Una parte de él quiere «resistir» (216a), seguir siendo *erómenos*. Quiere huir, esconderse, taparse los oídos (aberturas por las que se introducen palabras penetrantes (216a-b)). No obstante, al mismo tiempo siente que en este ser visto y hablado, en la música de sirenas (216a) que fluye hacia el interior de su cuerpo en presencia de esa persona, hay cosas que necesita profundamente: «Hay algo que siento únicamente en su presencia, algo que nadie creería que hay en mí: el sentimiento de la vergüenza. Sólo la siento cuando está conmigo... A veces me gustaría verle muerto. Pero si esto ocurriera, comprendedlo, mi pesar sería mucho mayor» (216a-c). La apertura del enamorado conlleva (como ha señalado ya Fedro en 179a) esta desnuda vulnerabilidad a la crítica. En el mundo ensimismado del *erómenos*, tesoros y defectos permanecen confortablemente ocultos a la mirada del *erastés*. En cambio, ser conocido por el enamorado puede traer dolor y vergüenza, pues el ojo de aquél desvela las propias imperfecciones. Sin embargo, el dolor, como confusamente vislumbra Alcibíades, puede favorecer cierto tipo de crecimiento.

Así pues, Alcibíades se encuentra sumido en una gran confusión. Sabe que es un objeto deseable: «Estaba pagado de mi belleza hasta extremos asombrosos» (217a). Pensó que su relación con Sócrates se reduciría a la decisión de concederle sus favores, permaneciendo él básicamente impasible (217a). Sin embargo, ahora desea la iluminación de la actividad del otro.

Más confusión aún supone para Alcibíades sentir, simultáneamente, un profundo deseo de conocer a Sócrates (tan inapropiado según los usos culturales de la época como el deseo de ser conocido). En su discurso, utiliza repetidas veces la metáfora de *abrir* al otro: imagen esencialmente sexual e inseparable de sus fines y ensoñaciones amorosos, pero también epistémica, pues nos transmite el deseo de Alcibíades de «escuchar todo lo que él sabía» (217a) y conocerle plenamente. Al principio, esta aspiración parece confundirse con la ambición personal de Alcibíades (217a); sin embargo, cuando su amor persiste y su vanidad se derrumba (compárense los presentes de 215d, 216a, etc., con el pasado de 217a), el deseo de conocer a Sócrates y decir la verdad sobre él no se desvanece. El discurso pone de manifiesto tanto su nuevo saber como la curiosidad que sigue espoleándole.

Sócrates, nos dice, es como uno de esos silenos que modelan los artesanos. La cubierta parece vulgar, incluso fea. Pero, cuando se repara en la hendedura que los recorre longitudinalmente, no se puede resistir el deseo de abrirlos. (Pueden ser abiertos porque no son enteramente lisos, sino que tienen esa abertura.) Entonces, se descubre la belleza oculta, la cuidada talla de una estatuilla que representa una deidad. Cuando abrimos el sileno se revela «el tesoro interior» (216a), una talla trabajada con esmeradísima precisión: esta es la sorpresa, y la causa de nuestra admiración.

Entre nuestros juguetes preferidos de la infancia siempre figuraban cosas que contenían algo en su interior y podían ser abiertas. Incluso antes de hablar, el niño intenta abrir esos objetos. Puede pasarse horas absorto en el suelo, separando en sus dos mitades esferas de plástico o de madera y contemplando la pelota, la campana o la familia que se esconden en su interior. Con su símil, Alcibíades nos recuerda que la necesidad de abrir cosas, de explorar un interior oculto, constituye uno de nuestros deseos primigenios y más intensos; en ese tipo de deseo, las necesidades sexual y epistemológica parecen inseparables. Anhelamos explorar y sacar a la luz lo que se oculta en el secreto; y cuando descubrimos una abertura, ello es señal de que nuestra aspiración puede cumplirse en el objeto. Queremos abrir, hacer la belleza del otro menos esférica y más expuesta, explorar el mundo que imaginamos, conocerlo con nuestros sentimientos, pasiones, sensaciones e intelecto. Alcibíades contempla su meta sexual, cuyo cumplimiento exige tanto la intimidad física como la conversación filosófica, como una especie de fin epistémico, esto es, el logro de un conocimiento más pleno de esa parte concreta y compleja del mundo que se encuentra ante nosotros.

Es fácil descubrir paralelismos estructurales entre el deseo sexual y el deseo de sabiduría. Ambos se dirigen a objetos del mundo y pretenden algún tipo de posesión. En los dos casos, la aprehensión del objeto deseado proporciona saciedad y una cesación temporal del deseo: ninguna esfera puede seducir, «ningún dios busca la sabiduría» (204a). (La *contemplación* de la verdad es, desde luego, un asunto bien distinto.) Ambos deseos pueden ser excitados por la belleza y el bien y buscan comprender su naturaleza. Ambos reverencian el objeto como entidad completa y separada y, sin embargo, tienen por fin su incorporación. Con todo, la aspiración de Alcibíades es más antisocrática de lo que estos paralelismos pueden dar a entender. Con sus afirmaciones de que su relato es verídico y de que él se propone abrir y conocer, Alcibíades está manifestando que el conocimiento que el enamorado posee de su amado, adquirido por medio de la intimidad corporal e intelectual, es en sí mismo un tipo único y valioso de saber práctico que podemos perder si ponemos el pie en el primer peldaño de la escalera socrática. (El *Fedro* abundará en esta idea y confirmará nuestra interpretación.)

El conocimiento socrático del bien, obtenido con el puro intelecto que opera al margen de los sentidos, brinda verdades universales (y, en el ámbito práctico, normas universales). Si hemos aprehendido la forma, dispondremos de una explicación general de la belleza, explicación que no sólo es válida para todos los casos de belleza y sólo para ellos, sino que también da cuenta de por qué se les llama correctamente casos de belleza y se agrupan bajo una misma denominación<sup>46</sup>. Este saber, una vez logrado, primará sobre nuestras impresiones vagas y mezcladas de bellezas particulares, enseñándonos a ver.

El saber del enamorado, adquirido mediante una sutil combinación del sentido, la pasión y el intelecto (cualquiera de ellos, con el oportuno adiestramiento, puede realizar una función cognoscitiva en la exploración de la otra persona, cfr. cap. 7), brinda verdades y juicios particulares. En este marco, los juicios intuitivos particulares priman sobre cualesquiera normas universales que podamos utilizar como guías

<sup>46</sup> Cfr. *Eutifón*, 11a-b.

de nuestro comportamiento<sup>47</sup>. El enamorado decide responder al amante, no basándose en definiciones o prescripciones genéricas, sino desde una intuición de la persona y de la situación que, si bien puede estar orientada por teorías generales, no se subordina a ellas. Esto no significa que tales juicios y respuestas no sean racionales. En realidad, Alcibíades diría que lo irracional es la adhesión socrática a la norma y su negativa a ver y sentir lo particular en cuanto tal. La manera racional de comportarse con Sócrates es comprender que éste es distinto a todos los demás hombres y actuar en consecuencia. Lo expuesto tampoco significa que este amor ignore los rasgos generales repetibles por los que se interesa Sócrates: Alcibíades observa las virtudes de su amado y éstas le conmueven. Pero su conocimiento ve más allá, y también de modo diferente: es una respuesta integrada a la persona como totalidad única<sup>48</sup>.

Es tentador interpretar el contraste entre estos dos tipos de conocimiento desde la oposición entre conocimiento proposicional y conocimiento por familiaridad. Sin embargo, pienso que hacerlo sería un error. En primer lugar, el conocimiento socrático no es simplemente conocimiento proposicional. Dadas las afirmaciones de Sócrates en el sentido de que el hombre con *epistémé* es aquel capaz de dar explicaciones, probablemente sea mejor, en general, traducir el término por «saber»<sup>49</sup>. En segundo lugar, ambos tipos de saber, no sólo el socrático, se interesan por la verdad. Alcibíades no habla sólo de una inefable familiaridad con Sócrates, sino de la capacidad de decir la verdad sobre Sócrates. Señala que, mediante la intimidad con el amado, puede ofrecer descripciones (relatos) más profunda y precisamente verdaderas —que captan en mayor medida lo característico y pertinente de Sócrates, lo que Sócrates hace y sus motivos— que cualquier explicación propuesta por un amante de las formas que se niegue a sí mismo los recursos cognoscitivos de los sentidos y las pasiones.

Por último, buena parte del saber del enamorado escapa a ambos modelos de conocimiento, y debe entenderse más bien como una especie de «saber-hacer». El enamorado tiene *epistémé* del ser amado sólo cuando sabe tratarlo: cuando sabe hablar con él, contemplarlo y emocionarse en diferentes momentos y circunstancias; cuando sabe darle placer y recibirlo; cuando sabe comportarse ante su compleja red de necesidades intelectuales, emocionales y corporales. Su saber exige familiaridad y capacita para decir la verdad; sin embargo, no es reducible a estas cosas.

Así pues, Alcibíades indica que existe un tipo de saber práctico consistente en una aguda sensibilidad del intelecto, la imaginación y el sentimiento a los particulares de una situación. En este contexto, el saber sobre el particular amado posee gran importancia: no es un saber cualquiera entre otros, ya que el autoconocimiento resultante puede ser decisivo para el florecimiento del saber práctico en otros ámbitos de la vida. El saber del amante tiene muchos elementos que no dependen del

<sup>47</sup> Para algunas interesantes observaciones sobre el «conocimiento del enamorado», véase L. Trilling, «The Princess Casamassima», en *The Liberal Imagination* (Nueva York, 1950), págs. 86 y ss.

<sup>48</sup> Véanse el cap. 10 y mi estudio «Practical syllogismus and practical science», en Nussbaum, *De Motu Essay*, 4; véase también Wiggins, «Deliberation».

<sup>49</sup> Cfr. J. M. E. Moravcsik, «Understanding and knowledge in Plato's dialogues», *Neue Hefte für Philosophie* (1979) y M. F. Burnyeat, «Aristotle on understanding Knowledge», en E. Berti, comp. *Aristotle on Science: The Posterior Analytics* (Padua, 1981).

éxito de un proyecto específicamente sexual. Alcibíades puede decir la verdad sobre el carácter único de Sócrates incluso si ve frustrados sus objetivos. Por otra parte, un amante afortunado no siempre alcanza esta aprehensión intelectual y pasional. (De hecho, en el caso de Alcibíades, la frustración de la vanidad sexual resulta muy positiva.) Aristóteles insistirá en que este conocimiento personal íntimo surge en la relación de los padres con el hijo (cfr. cap. 12). Ahora bien, en el discurso que venimos considerando se indica también que, sin la intimidad física, una *parte* de ese saber práctico se pierde para Alcibíades. Existe una parte de Sócrates que permanece oculta para él, una intuición de esta persona particular, una capacidad de discurso, de movimientos y de gestos que nunca podrá desarrollar, un tipo de «dialéctica» del que carece<sup>50</sup>. La sexualidad es una metáfora de la intimidad personal; pero también es más que una metáfora, como señalará el *Fedro*, donde se insistirá en la relación entre «tocar» y «conocer».

Así pues, es en su apertura a este conocer donde Alcibíades se revela como un *erómenos* poco apropiado. Para recibir al otro, él no debe ser autosuficiente ni cerrarse al mundo. Debe dejar de lado la vanidad que le inspira su belleza y transformarse, a sus propios ojos, en un objeto del mundo: del mundo de la actividad del otro, y del mundo del acontecer general, que afecta a sus relaciones con el otro. Este objeto sabrá en mayor medida si hay en él una abertura.

Esto nos proporciona una clave para nuestro segundo interrogante: ¿por qué Alcibíades habla de su alma y de su vida interior como de algo de carne y sangre, como del cuerpo visible? Alcibíades carece de una concepción metafísica de la persona; de sus palabras se desprende que no está muy seguro de cómo referirse al «interior» del cuerpo. Lo que sí sabe es que esa parte interior reacciona como la carne. Dice sentirse igual que quien ha sufrido la mordedura de una serpiente; aunque él ha sido «mordido por algo más doloroso, y en la parte más sensible al dolor en que uno puede ser mordido: el corazón o el alma, o como se llame eso. Ahí he recibido la mordedura de los discursos filosóficos de Sócrates» (217e-218a). Por su parte, él intenta, aunque sin éxito, tratar del mismo modo ese «como se llame» de Sócrates, lanzándole palabras como rayos con la esperanza de que penetren en él (219b). Todo lo que es carne o semejante a la carne resulta vulnerable. El cuerpo se caracteriza por su susceptibilidad a la mordedura y la herida, a convertirse en presa y víctima de serpientes, de rayos, de amantes. Sin disponer de una concepción filosófica de la mente, Alcibíades ofrece una extraordinaria defensa del «fiscalismo» aplicado al alma de los enamorados:

Todos los cuerpos, y sólo los cuerpos, son vulnerables a los acontecimientos del mundo.

He sido mordido y herido en mi interior.

Por tanto, este interior, como quiera que se llame, es corporal (o muy semejante al cuerpo).

Con este argumento, que apela a la experiencia y al sufrimiento subjetivos, se rechaza la concepción «platónica» del alma como sede de la personalidad y realidad

<sup>50</sup> Sobre los usos de «*dialégesthai*» en conexión con las relaciones sexuales, véase J. J. Henderson, *The Maculate Muse* (New Haven, 1975), pág. 155.

inmortal-invulnerable. El lugar en que reside mi personalidad ha sufrido la mordedura de los discursos de Sócrates, de modo que no es «puro», «impasible» ni «inmutable». Evidentemente, esta línea argumentativa nada dice de las almas de los filósofos, con respecto a las cuales Platón puede estar en lo cierto, al menos por lo que concierne a Alcibíades. (He aquí lo que en el *Fedón* no se dice explícitamente: que la representación platónica del alma no es tanto un hecho científico cuanto un ideal ético, algo que debe ser escogido y alcanzado.)

Tanto el objetivo epistémico del enamorado como su sentimiento de vulnerabilidad los capta la imagen central del discurso de Alcibíades: el rayo. Antes ya se han utilizado imágenes y símiles de aparición, revelación y resplandor. Alcibíades aparece ante nosotros «de repente» (212c); también Sócrates «suele aparecer de repente» (*exáiphnēs anapháinesthai*, 213c), cuando menos se le espera; y, en un momento dado, revela a Alcibíades el fulgor interno de sus virtudes. Pero ahora Alcibíades compara las palabras y gestos de amor con rayos que se lanzan al amado. Este símil reúne todas sus concepciones sobre el anhelo sexual, el conocimiento y el riesgo. El rayo golpea repentinamente, por sorpresa, sin dejar posibilidad de control ni de defensa. Es, a la vez, resplandor que ilumina y fuerza capaz de herir y matar; por así decirlo, luz corpórea. En el cielo del filósofo, la Forma del Bien, como un sol inteligible, proporciona inteligibilidad a los objetos del conocimiento, permaneciendo ella inmutable<sup>51</sup>. Afecta al alma pura, inspirándola para que realice actos de pensamiento autosuficientes. Sin embargo, en el mundo de Alcibíades la iluminación del cuerpo y la mente del ser amado hieren con la luz corpórea. (Podemos comparar esa luz con el sol de algunos cuadros de la última época de Turner. El sol deja de ser una condición pura y remota de la visión, y se convierte en fuerza que actúa sobre los objetos del mundo, como barcos, olas o los ojos de un hombre; todos ellos los vemos, en la medida en que se encuentran así iluminados, como el tipo de cosas vulnerables al acontecer. La luz incide también en los ojos de quien mira con una fuerza abrasadora que refuta, una y otra vez, la creencia en la propia completud.) El enamorado tiene en sí esa luz y desea difundirla; también anhela recibirla, aunque causara la muerte de la madre de Dionisos. Si Sócrates portase un escudo, su divisa sería el sol de la *República*, imagen visible de la forma inteligible; el sol al que, según nos cuenta Alcibíades, Sócrates dirigió su oración tras una noche de reflexión insomne en Potidea (220c-d). Alcibíades, con la figura del rayo labrada en su escudo, indicaría con ello el tipo de hombre que afirma ser y la clase de saber a la que aspira.

La anterior lectura nos prepara para pasar de la interpretación de la imagen *utilizada* por Alcibíades a la de la imagen que *es* Alcibíades cuando se presenta en el escenario dramático del diálogo. Alcibíades aparece «coronado con una espesa corona de hiedra y violetas» (212e1-2), atavío que es una imagen verídica<sup>52</sup>. La corona de violetas es, ante todo, un signo de Afrodita (cfr. H. Hom, 5.18; Solón, 11.4). Esto no sorprende mucho, excepto por la circunstancia (que comentaremos más adelan-

<sup>51</sup> *República*, 507a y ss.

<sup>52</sup> Más tarde, Alcibíades se despoja de las cintas sujetas a su corona y las coloca sobre las cabezas de Agatón y Sócrates. Ahora bien, el texto griego indica que las cintas eran un elemento separado (cfr. 212e2), y parece que la corona de violetas y hiedra la lleva Alcibíades mientras pronuncia su discurso. Sobre este punto, la traducción de Joyce es correcta, pero no la de Hamilton.

te) de que un personaje como Alcibíades, agresivamente masculino, se vea a sí mismo como divinidad femenina. Por otra parte, es una corona que llevan las Musas. Al empezar a decir la verdad con imágenes y símiles, Alcibíades se presenta a sí mismo como poeta y dios inspirador de los poetas (¿Platón?).

Pero la corona de violetas representa algo más: la ciudad de Atenas. Por ejemplo, en el fragmento de Píndaro se dice:

Oh deslumbrante, coronada de violetas y famosa en las canciones,  
baluarte de la Hélade, gloriosa Atenas,  
ciudad afortunada.

La corona de violetas es el delicado signo del florecimiento de esta extraña y frágil democracia, en gravísimo peligro en tiempos de Alcibíades. Coronándose de este modo, el personaje parece indicar que su atención a lo particular, a la persona única más que a las propiedades repetibles, a la intuición más que a las normas, es fruto de la educación recibida en su ciudad. Esta educación valora la originalidad y el atrevimiento, confía en la aptitud de los dirigentes para «improvisar lo necesario» (Tucídides, I.138, cfr. cap. 10, epígrafe III) y, en lugar de ordenar el humilde sometimiento a la ley, pide a los hombres libres que «escojan, en la nobleza de su carácter» (Tucídides, II.41), una vida de virtud y servicio. El Pericles de Tucídides conmina a los ciudadanos: «Contemplad el poder de la ciudad día tras día y convertíos en sus enamorados» (*erastés autés*, II.43). No la ley ni el temor, sino el *éros*, guía la acción. Sin embargo, esta circunstancia coloca a la democracia —y también a Alcibíades— a merced de la fortuna y las pasiones irracionales<sup>53</sup>. La corona de violetas adorna la cabeza de un borracho de gran talento que pronto cometerá delitos llenos de imaginación.

La hiedra es el signo de Dionisos, deidad del vino y de la inspiración irracional (cfr. cap. 3)<sup>54</sup>. (La hiedra representa la fertilidad del amante inspirado que es, y se ve a sí mismo, como una de las cosas que creen en el mundo natural, mudable y verde.) Agatón invoca a Dionisos para que juzgue una cuestión entre él mismo y Sócrates (175e); la llegada de Alcibíades es la respuesta a su ruego. Dionisos, varón de suave porte femenino, ejemplifica las contradicciones sexuales de Alcibíades. Asimismo encarna otra aparente contradicción: es a la vez el dios de los géneros poéticos cómico y trágico. Esto resulta particularmente oportuno, pues el discurso de Alcibíades es ambas cosas: trágico en su descripción de la frustración y en la prefiguración de la ruina, cómico en el humor que a costa de sí mismo exhibe el orador, quien expone su vanidad y sus ilusiones con delectación aristofánica. Empieza a comprenderse por qué, al término del diálogo, Sócrates afirma que un mismo hombre puede sobresalir en ambos géneros. La concepción aristofánica del amor comparte con el enfoque trágico del *éros* y la visión de Alcibíades su énfasis en la naturaleza corporal y contingente de la aspiración erótica humana y en la vulnerabilidad de la prudencia en el mundo (Sócrates acusa a Aristófanes de ocuparse exclusivamente de Dionisos y Afrodita [177e]). Tragedia y comedia reverencian los mismos valores, valoran idén-

<sup>53</sup> Véase A. L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides* (Cambridge, Massachusetts, 1975). Sobre la improvisación, véase también el cap. 10.

<sup>54</sup> Cfr. Rosen, *Plato's Symposium*, pág. 287; Gould, *Platonic Love*, págs. 39-41; J. Anton, «Some Dionysian references in the Platonic dialogues», *CJ*, 58 (1962-3), págs. 49-55.

ticos peligros. Además, ambas están vinculadas, a través de Dionisos, con la frágil democracia ateniense; se encuentran en peligro en la fecha dramática, y morirán pronto, al igual que Alcibíades<sup>55</sup>.

En este momento se descubre una nueva faceta del acercamiento entre los géneros. En parte, Alcibíades es un personaje cautivador y trágico *porque* se erige en poeta cómico de su propio desastre. Si hubiese narrado una biografía melodramática de pérdida y angustia, despojada de la inteligencia, la autoconciencia y la carcajada que adornan su discurso, sus palabras habrían resultado menos trágicas. La percepción autocrítica de los propios agujeros y aberturas, corriente en la poesía cómica, es una parte fundamental de lo que valoramos en Alcibíades y queremos salvar de nosotros mismos. Así, no parece accidental la evocación de Dionisos, dios de la pérdida trágica.

Hay otro atributo de Dionisos que la corona de hiedra recuerda especialmente; Dionisos es el dios que muere. Todos los años sufre una muerte y experimenta un renacimiento rituales, una poda y un rebrotar, como la planta, como el deseo mismo. Entre los dioses, sólo él no es autosuficiente, sólo él puede ser afectado por el mundo. Es el dios cuya perspectiva sobre las cosas no sería de ningún provecho como modelo para la educación de los jóvenes ciudadanos de la *República*. Y, sin embargo, a pesar de toda su fragilidad, revive milagrosamente y rebrota por sí mismo. Una ciudad inestable y una pasión inestable pueden también crecer y florecer de un modo conforme a una divinidad (un pensamiento que no cabe en la teología de la ciudad ideal).

## V

Hemos considerado la faceta positiva del personaje de Alcibíades. Sin embargo, el discurso contiene también la condena dictada por Platón. Éste ha ideado a una sacerdotisa que salva a los humanos de las plagas; ha indicado que el *éros* personal, cuando no se ha regenerado, es una de dichas plagas. ¿Cuáles son las razones de la condena? ¿Qué convierte al *éros* en intolerable? ¿De dónde proviene esta irresistible necesidad de superarlo y alejarse de él?

Hay que reconocer que Alcibíades tiene que arrostrar varios problemas. En primer lugar está lo que le sucede y lo que su curiosidad descubre. Su intento de conocer al otro choca con la roca de la virtud socrática. Alcibíades no carece de razón cuando compara las virtudes socráticas con estatuas de los dioses. En su ascensión hacia la forma, el propio Sócrates se ha convertido en algo muy similar a una forma: duro, indivisible, inmutable. Buscando la ciencia y la asimilación del bien mismo, abandona el trato con los bienes terrenos particulares, lo cual, justamente, constituye el conocimiento de Alcibíades.

<sup>55</sup> Las afirmaciones sobre la poesía trágica y cómica han sido objeto de numerosos estudios, en gran parte de los cuales se afirma que es el propio Sócrates (y, por tanto, también Platón) quien reúne ambos géneros literarios. Dos interesantes defensas de esta interpretación aparecidas recientemente son las de D. Clay, «The tragic and comic poet of the Symposium», *Arion* ns 2 (1975), págs. 238-61, y R. Paterson, «The Platonic art of comedy and tragedy», de próxima aparición en *Phil. Lit.* Cfr. también H. Bacon, «Socrates crowned», *Virginia Quarterly Review*, 35 (1959), págs. 415-30. Considero importante distinguir a Sócrates de Platón en este punto: Sócrates se opone a la tragedia y a la comedia, mientras que Platón da expresión tanto a la crítica socrática como a la que se opone a ella. Cfr. también Anton, *op. cit.*, páginas 51-2, para quien Platón, y no Sócrates, es el poeta trágico-cómico.



No sólo es el desligarse de su propio cuerpo. No es sólo que Sócrates duerma toda la noche junto a un Alcibíades desnudo sin sentir ninguna excitación. Simultáneamente a esta lejanía se detecta una impenetrabilidad más profunda del espíritu. Las palabras lanzadas «como rayos» («como dardos») no causan ningún efecto. Sócrates podría haberse abstenido de toda relación sexual y, al mismo tiempo, mantener su atención orientada hacia el amante en su ser particular. También podría haber tenido trato sexual con Alcibíades conservando su aislamiento interior. Pero no se deja afectar en ningún sentido. Es una piedra y convierte a los demás en piedra. A sus ojos, Alcibíades es un ejemplar más de belleza, una participación de la forma, algo puro como una gema.

Así, el primer problema de Alcibíades consiste en que se le niega su propia apertura. Es víctima de la *hýbris*, es herido, burlado y deshonrado<sup>56</sup> (219c, 222b, d). Si hubiese elaborado los prudentes juicios de semejanza a que se refería Diotima, su situación le habría conducido hasta la filosofía. Pero, al no cejar en su amor por la individualidad de Sócrates, siguen lacerándole sus negativas. Evidentemente, esto es sólo un relato, y el relato de un problema único. Es la biografía de un hombre lleno de vanidad, cuya preocupación por el honor y la reputación incluso él mismo reconoce como un obstáculo para la vida buena. Además, no hay muchas piedras como Sócrates, su *erómenos*. Pero existen numerosas variedades de piedras. Si, por fortuna, el enamorado ve su amor correspondido, pueden tener lugar cambios o producirse la separación, con la dolorosa pérdida de conocimiento que estas circunstancias acarrearán. Incluso Diotima, antes de proponer el método de la ascensión con que intenta remediar este problema, reconoce que las almas, con sus pensamientos, sentimientos y deseos, no son más estables que los cuerpos. «Nuestros saberes nacen y perecen, y nunca somos los mismos ni siquiera en nuestros saberes, sino que también les sucede a cada uno de éstos lo mismo» (207e-208a). Pero incluso si hay una rara estabilidad en el saber y en el sentimiento correspondido, seguramente la muerte pondrá término al conocimiento.

Así, el acontecer afecta a la vida del enamorado como una plaga; podríamos preguntarnos en qué medida ese acontecer es contingente. Pero supongamos por un momento que Alcibíades disfruta de un amor correspondido, en el que los dos amantes intentan explorar el mundo que la apertura del otro pone a su disposición. Queremos saber si Diotima tiene razones para considerar que el *éros* personal es en sí una plaga, o bien si sus críticas conciernen sólo a los casos desdichados y sus palabras van dirigidas a quienes temen tales experiencias o se encuentran inmersos en ellas. Imaginemos que Alcibíades es afortunado en el amor. ¿Será entonces verdaderamente bueno o feliz? El diálogo pone esto en duda. Ninguna fortuna presente es garantía de su propia estabilidad (cfr. 200b-e). Los temores, los celos y el riesgo de la pérdida del otro forman parte íntimamente incluso de las experiencias amorosas más gratificantes. Las amenazas en tono de chanza entre Sócrates y Alcibíades, la agresividad simulada que prefigura una violencia real futura, no se explican necesariamente por el alejamiento de ambos personajes. También en los mejores momentos de la relación amorosa pueden despertar estas peligrosas pasiones por causa del miedo al abandono del otro. La atribución de valor a un objeto externo inestable

<sup>56</sup> Irónicamente, *hýbris* es también un término jurídico y popular para la agresión sexual; véase *LSJ sv*; Henderson, *Maculate Muse*, pág. 154, y Gagarin, «Socrates and Alcibiades».

provoca la inestabilidad interna de la actividad. Es muy posible que Alcibíades *quiera* que Sócrates sea una estatua (un objeto que podemos guardar, transportar o, cuando sea necesario, hacer pedazos). Cabe la posibilidad de que este intenso amor no tolere el movimiento autónomo y desee ponerle fin. El enamorado de las pinturas eróticas griegas saluda al mancebo acariciando su rostro y sus genitales, indicando respeto y veneración por su persona<sup>57</sup> con este gesto de ternura. Según el diálogo, el gesto de Alcibíades —el destrozo violento de rostros y genitales sagrados— tal vez sea una expresión más auténtica del *éros* no regenerado.

Pero existe también la posibilidad —que complica notablemente el asunto— de que aquello que nos atrae sea precisamente la pétreo imperturbabilidad del otro. El objeto remoto, esférico, refulgente como una forma, indiviso, seduce con la promesa de secretas riquezas. Abrir algo que tiene ya una hendedura es cosa de poca monta. Pero si pudiese abrir un objeto perfecto, mi gozo sería enorme y mi poder ilimitado. Alcibíades ama la pétreo belleza que encuentra: únicamente la *sophrosýne* es digna de su orgullo, pues sólo ella elude inteligentemente su solicitud. Así, descubrimos otro sentido en que el *éros*, en su búsqueda de poder, propende a su propia inmovilidad. Cuando la luz de Sócrates «aparece de repente» ante Alcibíades, es el tipo de luz radiante que, circundando el cuerpo que la solicita, puede encerrarlo o helarlo, como un manto glacial. En esto consiste justamente su belleza.

Por otra parte, amando a un ser particular, el amante afortunado ama también un ámbito de conflicto permanente. En efecto, hemos señalado que la concepción socrática del valor como «mar» homogéneo disuelve los más agudos conflictos de valores y, además, elimina los motivos de la acción acrásica. Ninguna elección de Sócrates plantea más problemas que optar entre *n* y *n-5* medidas de valor. Sin embargo, Alcibíades (como Hemón), enamorado de un objeto insustituible e inconmensurable —y queriendo simultáneamente otras cosas, como el honor y la excelencia militar— probablemente deberá afrontar alternativas mucho más comprometidas (cfr. cap. 3, cap. 4, cap. 5, epígrafe V, cap. 7, pág. 298).

Lo anterior nos lleva a preguntarnos si, después de todo, el *éros* personal puede integrarse en una vida gobernada y modelada por la razón práctica. Hemos intentado pensar una existencia en la que el *éros* desempeñaría su papel al lado de otros bienes intelectuales, políticos y sociales. Pero la naturaleza de la pasión erótica personal puede ser tal que resulte siempre inestable, tanto internamente como en relación con todo un plan de vida. El *éros* incorpora a la existencia una actividad vulnerable y carente de estabilidad; según la *República*, ello bastaría para rechazarlo como bien. Por añadidura, pone en peligro todo el proyecto vital. Aristófanes señala que las necesidades eróticas de sus criaturas míticas volvían a éstas indiferentes al comer, el beber y «todas las demás ocupaciones». Hemos visto también que los celos de Alcibíades le hacen desinteresarse de la verdad y el bien. La razón práctica modela un mundo de valor. Pero el enamorado atribuye enorme importancia a otro mundo exterior y autónomo con respecto al suyo. No podemos asegurar que la integridad del propio mundo pueda sobrevivir a esto; tampoco que, en tales circunstancias, la

<sup>57</sup> Véanse el estudio y las ilustraciones de Dover en *GH*, especialmente las págs. 94-5. Esta «configuración característica del cortejo homosexual» (pág. 94) la describió anteriormente Sir John Beazley en su importante artículo «Some Attic vases in the Cyprus Museum», *PBA*, 33 (1947), págs. 195-244.

persona pueda sentirse hacedora de su mundo<sup>58</sup>. Experimentar un compromiso tan profundo hacia algo externo a la propia razón práctica y sentir la influencia de un poder tan fuerte que proviene del exterior empieza a asemejarse a la esclavitud o a la locura. Alcibíades se compara a sí mismo con un ser encadenado o que ha perdido la razón (215c5, 215d5, 218b2-3). Su alma se encuentra en estado de gran turbación (215e6). Se enfurece consigo mismo por su condición esclavizada (215e6). «Estaba sin recursos, mi vida giraba alrededor de este hombre y había sido esclavizado por él, como ninguno lo fue por nadie» (219e; cfr. 217a1-2). La situación no ha cambiado (215d8, 217e6-7). Ser esclavo implica carecer de autonomía, ser incapaz de vivir según los planes de la propia razón, tal vez incluso de elaborar planes. Pero negarse al *éros* personal significa perder parte de la propia humanidad. No sorprende que, contemplando a un hombre que vivirá hasta el final una existencia desordenada y errática, marcada por la inconstancia y el desperdicio de una excelente naturaleza, nos sintamos tentados a decir, como Sócrates: «Me causa espanto su locura y su pasión amorosa» (213d6).

Empezamos a comprender ahora el plan seguido por Platón en el diseño de esta confrontación dramática. Por medio de Aristófanes, hace planear algunas dudas sobre los proyectos eróticos por los que sentimos mayor apego. Sin embargo, el discurso aristofánico alaba el *éros* y lo considera necesario, incluso para el éxito de la razón práctica. Seguidamente, mediante Sócrates y Diotima, muestra que, pese a nuestras naturalezas necesitadas y mortales, somos capaces de trascender el *éros* personal y ascender, a través del deseo mismo, hasta el bien. Sin embargo, aún no estamos persuadidos de que podamos aceptar este planteamiento de la autosuficiencia y este modelo de saber práctico, ya que, como Vlastos, sentimos que se ha olvidado algo. Pues bien, eso que se omite aparece conmovedoramente ante nuestros ojos en la persona y la biografía de Alcibíades. Con ellas comprendemos la importancia de la pasión única para el ser humano ordinario, y descubrimos su insustituible contribución al saber. No obstante, surge un nuevo problema: la vida de Alcibíades enseña que no es posible sumar el amor personal al ascenso de Diotima, que no podemos disfrutar simultáneamente de ese amor y del tipo de racionalidad estable que nos ha sido revelado. Sócrates habla muy en serio cuando se refiere a dos tipos de visión mutuamente excluyentes.

Y de repente, *exátiphnés*, el diseño de Platón, su tragicomedia de la elección y la prudencia, aparece brillantemente iluminado. Vemos dos clases de valor y dos clases de conocimiento; y comprendemos que debemos elegir. Un tipo de saber excluye el otro. La luz pura de la forma eterna eclipsa la parpadeante iluminación del cuerpo abierto e inestable o es eclipsada por ésta. Pensabais, dice Platón, que podíais tener este amor y el bien, este conocimiento de la carne y por la carne y el conocimiento del bien. Pues no podéis. Debéis cegaros a algo, abandonar una belleza. «La vista de la razón empieza a ver con claridad cuando la vista de los ojos comienza a debilitarse», ya sea como consecuencia de la edad o del aprendizaje del bien.

¿Qué sucede entonces con nosotros, el auditorio, cuando se ilumina esta verdadera tragedia y se nos obliga a verlo todo? Alcibíades dice que somos el jurado (219c). Somos también los acusados. Asistiendo al juicio de Sócrates, procesado por la arrogancia desdeñosa (*hyperephantias*, 219c5) de la razón, que es también el juicio

<sup>58</sup> Compárese con Rosen, *Plato's Symposium*, pág. 300.

de Alcibíades, encartado por la altanería del cuerpo, contemplamos lo que ninguno ha visto plenamente: la soberbia de ambos. Pero tanta luz puede covertirnos en piedra. Para actuar hay que negarse a ver algo. Puedo seguir a Sócrates y ascender hasta la contemplación de la belleza. Pero no puedo colocar el pie en la escala cuando *veo* a Alcibíades. *Puedo* seguir a Sócrates sólo si, como él mismo, estoy *persuadido* de la verdad de las palabras de Diotima; pero Alcibíades me arrebató esta convicción. Me hace sentir que, con la ascensión, sacrifico una belleza; por tanto, ya no puedo considerar que la ascensión abarque la belleza en su totalidad. En el instante en que me vienen a la mente palabras como «sacrificio» y «negación», el ascenso deja de ser lo que aparentaba y yo dejo de ser autosuficiente. Por otra parte, puedo optar por Alcibíades y hacer de mi alma un cuerpo. Puedo vivir en el *éros*, consagrado a su violencia y su destello repentino. Pero cuando escucho a Diotima comprendo la pérdida de luz que mi decisión entraña, la pérdida de la planificación racional, la pérdida, por así decirlo, de la oportunidad de crear un mundo. Entonces, si soy un ser racional, con la profunda necesidad de orden y conocimiento propia de mi especie, sabré que debo traicionar al *éros* por el mundo<sup>59</sup>.

El *Banquete* parece ahora un libro alarmante y cruel. Su relación con la *República* y el *Fedón* es más ambigua de lo que pensábamos al principio: por una parte, participa de la misma concepción del valor; por otra, muestra a cuánto debemos renunciar si decidimos asumirla. Es una obra que nos enfrenta con una elección insoslayable. Nos damos cuenta de que la filosofía no es plenamente humana; pero nos aterra nuestra humanidad y la situación a que nos conduce. Es *nuestra* tragedia: nos inunda de luz y nos impide la acción. Cuando Sócrates y Alcibíades luchan por nuestras almas, nos convertimos, como su objeto Agatón, en seres sin carácter ni elección. Agatón resistió sin lisonjas porque carecía del alma. Nosotros teníamos alma, y ahora la sentimos convertirse en estatua.

De este modo, cada uno reemprende su camino: Sócrates, sin dormir, se dirige a la ciudad para un día normal de dialéctica; Alcibíades marcha hacia el desorden y la violencia. La confusión del cuerpo termina por ocultar el alma de Alcibíades. Éste se convierte en un miembro anónimo de un tropel de juerguistas borrachos y ni siquiera nos enteramos de cuándo abandona la casa de Agatón. Las ambiciones del alma ocultan el cuerpo de Sócrates a la mirada de su conciencia. Así como el beber no le emborracha, el frío no le hiela ni el cuerpo desnudo de Alcibíades le excita, tampoco la falta de sueño le impide seguir filosofando. Se encamina a sus ocupaciones con toda la ecuanimidad de una piedra racional. Mientras tanto, los poetas cómico y trágico duermen juntos, reunidos por la fría mano de la filosofía (223d). La filosofía y la poesía no pueden convivir ni conocer una las verdades de la otra, a menos que la literatura abandone su inclinación a lo particular y lo vulnerable y se transforme en instrumento de la labor persuasiva de Diotima. Pero ello entrañaría la renuncia a sus propias verdades.

Entre las dos narraciones de los hechos, o tal vez durante la segunda narración —para nosotros (¿en nosotros?) en el tiempo que nos lleva leer y experimentar esta obra— Alcibíades ha muerto. Con él se desvanece la esperanza de que *éros* y filosofía puedan vivir juntos en la ciudad y salvarla del desastre que se anuncia. Tal vez esta

<sup>59</sup> Compárese con la interpretación de Otelio en S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Nueva York, 1979).

fuese la esperanza de Apolodoro y de su acompañante. Era también nuestra esperanza. Cuenta Plutarco que, la víspera de su muerte, Alcibíades soñó que estaba vestido con ropas de mujer. Una cortesana le maquillaba el rostro mientras le sostenía la cabeza entre las manos. En este hombre orgullosamente agresivo, es un sueño que expresa el deseo de una pasividad sin mezcla: no necesitar ya la razón práctica, convertirse en un ser capaz de vivir plenamente inmerso en la corriente del *éros* y evitar así la tragedia. Sin embargo, ese deseo lo es también de perder su condición de ser erótico; pues lo que no sale a organizar el mundo no ama, y la autosuficiencia del objeto pasivo es tan antierótica como la autosuficiencia del dios. Es un deseo, por así decirlo, de no vivir en el mundo. Después de que la flecha matara a Alcibíades, la cortesana Timandra, «Honra-al-hombre», envolvió el cuerpo herido y el alma de carne de su amante en sus propias ropas, y lo sepultó suntuosamente en la tierra.

«Cuando Alcibíades terminó de hablar, hubo una carcajada general por la franqueza de su discurso, pues daba la impresión de que todavía estaba enamorado de Sócrates» (222c). Allí permaneció en pie, con hiedra en el cabello y coronado de violetas<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Deseo manifestar mi gratitud a todos los que han aportado generosamente sus observaciones en las sucesivas etapas de la elaboración de este capítulo; especialmente a Myles Burnyeat, John Carriero, Stanley Cavell, Arnold Davidson, John Hollander, Julius Moravcsik, Nick Pappas, Gregory Vlastos y Susan Wolf.

## «No es cierto ese decir»: locura, razón y retractación en el *Fedro*

Decimos que el hombre de bien... es quien reúne en sí lo necesario para vivir bien, y se distingue de todos los otros hombres por ser quien menos necesidad tiene de los demás... Por consiguiente, será el que menos se lamenta, y soportará tales cosas con calma, cuando alguna le suceda... Por tanto, haremos bien en suprimir las lamentaciones de los hombres famosos y atribuírselas a las mujeres, y no a las mejores entre ellas.

Platón, *República*, 388a (fecha de composición: 380-370 a. C.).

Lágrimas perennes fueron el destino (*móira*) que los Hados fijaron desde el nacimiento para Hécuba y las mujeres troyanas. Pero tú, Dión, habías construido un monumento de nobles acciones cuando los dioses derramaron tus aladas esperanzas por la tierra. Aquí yaces ahora, en la tierra espaciosa de tu patria, alabado por los ciudadanos. Dión, me enloqueciste de amor<sup>1</sup>.

«Amigo Fedro», dice Sócrates, «¿Adónde vas ahora? ¿Y de dónde vienes?» Así comienza este diálogo inquisitivo y autocrítico. Sócrates acaba de divisar a este magnífico joven, cuyo nombre significa «Centelleante» y que irradia salud, belleza y facultades. (Al verlo, tal vez percibe «una corriente de belleza entrándole por los ojos», siente calor y escalofríos y es invadido por sensaciones de anhelo y temor<sup>2</sup>). Sócrates desea entablar conversación con Fedro y se reúne con él. Fedro (jovialmente impasible hasta ahora) responde que viene a hablar con Lisias, el hijo de

<sup>1</sup> El epigrama lo recoge Diógenes Laercio (III.30 = *Ant. Pal.* VII.99. En «Plato's epigram on Dion's death», *AJP* 59 (1938), págs. 394-404; C. M. Bowra defiende su autenticidad; cfr. también W. Wilamowitz, *Platon*, I (Berlín, 1940), pág. 644, con una excelente traducción poética al alemán. El único argumento serio contra la autenticidad de la oda es que una pasión tan profunda no cuadra bien a un hombre de setenta años (A. E. Taylor, *Plato* (Londres, 1926, pág. 544). El argumento me parece muy endeble (cfr. también n. 5).

<sup>2</sup> Cfr. 251a-e y las págs. 291-295 del presente capítulo.

Céfalo. (Recordamos *República*, I, con su severa admonición contra la «locura» provocada por la influencia de las pasiones. El discurso compuesto por Lisias para Fedro será del mismo tenor que los juiciosos consejos de su padre.) Viene de una casa de la ciudad y se dirige —por razones de salud— a dar un paseo fuera de los muros, por un lugar, como veremos, de espléndida belleza sensible. Sin embargo, ese lugar es también peligroso: allí fue arrebatada una joven doncella por el apasionado dios del viento, y Pan (hijo de Hermes, deidad de la fortuna) tiene su santuario, donde el viajero corre el peligro de quedar poseído por el *éros* a la hora más calurosa del día. De forma similar, el pensamiento —y la escritura— de Platón parecen, en cierto sentido, abandonar su casa urbana de la *República* y encaminarse hacia un medio más silvestre, sensual y vulnerable. Así pues, debemos replantear la pregunta socrática pensando en Platón: ¿Cómo ha llegado hasta aquí? ¿Adónde se dirige?

Empecemos considerando algunos aspectos del camino recorrido hasta ahora.

En la *República* y el *Fedón*, los apetitos y pasiones, especialmente los de naturaleza sexual, se consideraban guías inadecuadas para la acción. Sólo el intelecto puede dirigir al ser humano hacia lo bueno y lo valioso de manera digno de confianza. Tampoco en la concepción de la vida óptima se otorga valor intrínseco a las actividades relacionadas con pasiones y apetitos. En particular, no tienen cabida en ella las relaciones eróticas duraderas entre individuos. En el *Banquete*, Platón profundiza en este planteamiento y formula una opción tajante: por una parte está la vida de Alcibíades, «poseído» por la «locura» del amor personal. Esa locura es incompatible con la estabilidad y el orden racional; por añadidura, es una barrera para la visión correcta de las cosas. Por otro lado está la vida del filósofo, quien alcanza el orden, la estabilidad y el saber a costa de negar la visión del cuerpo y rechazar el amor personal. Sin embargo, en el *Fedro* se afirma que la filosofía es una especie de *mania* o locura, una actividad no puramente intelectual, sino poseída: el intelecto es conducido hacia el saber por el amor personal y por una ebullición de toda la personalidad generadora de pasiones. Existen algunos tipos de locura que no sólo no son incompatibles con la intelección y la estabilidad, sino que resultan necesarios para éstas en su más alta expresión. Las relaciones eróticas duraderas entre individuos (que se perciben recíprocamente como tales) es, por una parte, fundamental para el desarrollo psicológico y, por otra, un elemento básico de la mejor vida humana.

En la *República*, Sócrates traza una distinción radical entre filosofía y poesía. Critica la poesía por «alimentar» las partes irracionales del alma con sus contenidos moralmente dudosos y su estilo que excita las pasiones. Rechazando la idea de que el poeta ilumine la verdad, opone la deficiencia cognoscitiva de aquél a la sabiduría del filósofo. En el *Banquete* se muestra un tipo de discurso que afirma decir la verdad por medio de relatos e imágenes. Ese estilo discursivo (vinculado con la poesía trágica y cómica) es propio del demente erótico, y el filósofo rechaza su pretensión de decir la verdad junto con la de Alcibíades. Ahora bien, en el *Fedro* se considera óptima no sólo la vida consagrada a la filosofía, sino también la que se dedica a las ocupaciones en honor de las Musas. La poesía inspirada por la «locura» es un don de los dioses y un valioso recurso educativo; la poesía elaborada desde la cordura es condenada por limitada y carente de *nous*. En este diálogo, el estilo de la filosofía socrática reúne la argumentación y la poesía. Sócrates expresa sus intenciones filosóficas más profundas mediante «símbolos» y utilizando un lenguaje poético.

En el *Fedro*, Sócrates, avergonzado, se cubre el rostro y pronuncia un sobrio discurso en prosa (similar al escrito para Fedro por su pretendiente, el famoso orador Lisias) en el que critica la pasión erótica por ser una forma de locura degradante y caracteriza las pasiones como urgencias tendentes a la mera satisfacción corporal e inútiles para el conocimiento del bien. A continuación, se descubre y se retracta con un elogio de la locura que dirige a un Fedro conmocionado por la fuerza del sentimiento. La retractación comienza con una referencia poética. Sócrates recita la Palinodia de Estesícoro, personaje que, habiendo sido cegado en castigo por su maledicencia contra Helena, compuso los siguientes versos para recuperar la vista:

No es cierto ese decir.  
No embarcaste en las naves de buena cubierta  
ni alcanzaste el alcázar de Troya.

¿Qué conexiones podemos establecer entre hechos tan sugerentes? En mi opinión, el *Fedro* presenta un cambio del planteamiento platónico sobre el papel de los sentimientos, las pasiones y el amor personal en la vida buena, cambio que es analizado en el interior mismo del diálogo: Platón incorpora aspectos importantes de sus concepciones anteriores a los dos primeros discursos para, acto seguido, «retractarse» y someterlos a crítica. Nuestro filósofo confiere a todo ello una inmediatez especial situando el diálogo en el contexto de la elección erótica personal del joven Fedro. Por otra parte, la conclusión que se va a obtener sobre las pasiones influirá en la concepción de la función de la poesía y de las relaciones entre ésta y la filosofía.

Entre la doctrina del primer discurso socrático (y la del discurso de Lisias, inspirador de aquél) y determinados planteamientos defendidos por Sócrates en los diálogos medios se observan notables semejanzas. La retractación es una retractación sería de algo que Platón ha suscrito en una época anterior; la opinión predominante, según la cual los dos primeros discursos son degradantes y aborrecibles, no aprecia su fuerza persuasiva. Conviene recordar, entre otras cosas, que ambos merecen la atención de una persona del talento y la belleza de Fedro. Sin embargo, una de las causas de que dichos discursos se hayan tomado tan a la ligera es que Sócrates se muestra avergonzado y expresa su disgusto al referirse a ellos retrospectivamente. Confiesa haber hablado bajo una especie de compulsión, y se desdice rápidamente, afirmando que sus palabras fueron falsas y necias (242c). ¿Qué elementos de la obra pueden impulsarnos a considerar estos discursos dignos de figurar como expresión de tesis socráticas?

En primer lugar, el respeto a su amor. Pienso que Platón nunca critica a un enemigo de paja, ni dedica tanto tiempo a una postura que carece a sus ojos de todo valor (ni a un interlocutor empeñado en tal postura). Pero podemos aducir argumentos más concretos. Los discursos son criticados sobre todo por su ingenuidad (*enétheia*, 242d7, e5). Esta es una extraña manera de calificar una postura que se considera cínica, injustificada y sin ningún interés. En segundo lugar —y esto es más significativo— Sócrates afirma que fue su *daimónion*, su señal divina, lo que le indujo a desdecirse. El *daimónion* es alguien serio que no prodiga sus acciones, interviniendo sólo para «detener» a Sócrates cuando éste se dispone a hacer o decir algo malo o erróneo (*Fedro*, 242c, cfr. *Apología*, 31d). A pesar de la ironía socrática, no



podemos suponer que el *daimónion* actúe cuando Sócrates se limita a representar un papel, sin sentirse atraído por un enfoque incorrecto. En tercer lugar, Sócrates afirma que su primer discurso le fue inspirado por las Musas. Desde luego, no se trata de las Ninfas, ni de Pan, ni de las otras divinidades de la naturaleza silvestre que guían su discurso posterior (cfr. 279b-c, 262d, 263d-e); Sócrates se refiere a las Musas «de los ligures» o de la «voz clara». Cabe imaginar que son las Musas del racionalismo límpido y saludable que tanto atrae a Fedro; podrían ser también las inspiradoras de los diálogos medios. Como señala Hackforth, la mención de las Musas «entraña una seria dificultad» para quienes se inclinan a despreciar el primer discurso de Sócrates.

Por último, un rasgo extraño de este primer discurso –difícil de explicar desde la interpretación que venimos considerando– proporciona un indicio sobre su relación con el segundo discurso de Sócrates. El discurso de denuncia del *éros*, como el de la retractación posterior, los dirige un enamorado al mancebo al que pretende. Sin embargo, en el primero el enamorado finge no estarlo, vierte su maledicencia contra el *éros* y aconseja al amado que no ceda a las solicitudes de quien lo ama (237b). Esto lo explica Hackforth como signo de que el orador está movido por una preocupación auténtica por el bienestar del muchacho. «De hecho, vislumbramos aquí al *erastés* por excelencia, el propio Sócrates»<sup>3</sup>. Esta prometedora sugerencia puede llevarse aún más lejos si se toma el contenido del discurso más en serio de lo que hace el propio Hackforth, considerándolo la expresión de auténticas tesis platónicas. Tenemos a un enamorado que dice, aparentemente con toda seriedad, que el *éros* es enfermedad y locura: toda persona por la que se interese debe evitar quedar prendida en las redes del *éros*, y vivir según la razón en compañía de gentes razonables. No es difícil reconocer los argumentos ascéticos de los diálogos medios en el discurso de este enamorado, convencido como está de que, para encaminarse él y conducir a sus lectores hacia el bien, no sólo debe criticar las pasiones, sino también fingir que no es una personalidad humanamente erótica. Incluso podría el enamorado asumir la *persona* de Sócrates, a quien no afectan la bebida, el frío ni el cuerpo desnudo de Alcibíades. De hecho, por medio de este mismo Sócrates, Platón ha dicho en *República*, X, que el enamorado, si piensa que el *éros* no es bueno para él, debe ensayar una y otra vez ante sí mismo los argumentos contra esta pasión para, de este modo, librarse de su hechizo. También el amante del género poético debe repetir los argumentos contra esta forma de locura hasta que un defensor de la poesía pueda convencerlo «en prosa sin metro, y demuestre que no sólo es agradable, sino también útil para el buen gobierno y la vida humana» (*República*, 607d-608b).

En las páginas siguientes defenderé que el *Fedro* es una *apología* –dirigida al *éros* y (con limitaciones) a la escritura poética– que sigue a uno de los más potentes desencantamientos elaborados nunca por un filósofo y un enamorado. En los capítulos anteriores hemos visto que Platón demuestra una honda comprensión de las motivaciones eróticas y de su fuerza. En el *Fedro* elaborará una concepción más compleja de dichas motivaciones y dará por buenas algunas de ellas; admitirá que ha estado ciego ante algo y que ha concebido sus oposiciones demasiado tajantemente; buscará recuperar la vista mediante la retractación y la autocrítica.

<sup>3</sup> R. Hackforth, *Plato's Phaedrus* (Indianápolis, 1952), pág. 37.

Es este un diálogo sobre la locura o *manía*. Los dos discursos iniciales –el compuesto por Lisias y el primero que pronuncia Sócrates– la denuncian, elogiando el autodomínio o *sophrosýne*. Sin embargo, en su segundo discurso, Sócrates afirma que la *manía* no es, como se había dicho, un «simple mal»; por el contrario, puede ser fuente de los más altos bienes. Por otra parte, ambos personajes se precipitan en la locura. Por única vez en su vida, Sócrates abandona sus lugares acostumbrados de la ciudad. Siguiendo al bello Fedro, se encamina a un espacio de exuberante vegetación situado fuera de las murallas y se tiende sobre la hierba a orillas de un arroyo. De sí mismo dice estar «poseído» por el escenario y por el propio Fedro<sup>4</sup>. También éste se abandona al influjo de la belleza y se encuentra «dominado por el asombro» (257c). De «orador» crítico y racionalista en el primer discurso de Sócrates (244a), se transforma en el muchacho amoroso y complaciente a quien va dirigido el maníaco segundo discurso del filósofo (243e, cfr. más adelante). Para comprender lo que sucede y cómo ello se relaciona con las concepciones platónicas desarrolladas en diálogos anteriores, debemos reflexionar sobre la locura, preguntándonos en qué aspectos y con qué justificación fue censurada, y de qué modo vuelve a asignársele un lugar en el buen vivir.

¿Qué es la locura o la posesión? En los diálogos compuestos con anterioridad al *Fedro*<sup>5</sup>, Platón utilizaba el término «*manía*» y otros conexos para designar el estado

<sup>4</sup> El lugar está descrito con precisión y puede localizarse exactamente –véase R. E. Wycherley, «The scene of Plato's *Phaedrus*», *Phoenix*, 17 (1963), págs. 88-98, y D. Clay, «Socrates' prayer to Pan», en *Arktouros, Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox* (Berlín/Nueva York, 1979), págs. 345-53. El escenario ha conmovido a muchos visitantes (Clay cita algunas líneas de Seferis sobre el río Ilisos que transmiten una sensación de intuición súbita, a la vez pasional e intelectual, muy en el espíritu del diálogo). F. M. Cornford, *Principium Sapientiae* [Cambridge, 1952, págs. 66-67] señala lo insólito de ver a Sócrates «conducido lejos de los lugares que nunca abandonaba. En el marco de su arte dramático, Platón no puede indicar más claramente que este Sócrates poético e inspirado era desconocido para sus acompañantes habituales».

<sup>5</sup> Sobre la cronología, véase también la n. 21 del cap. 5. Por lo general, se admite que la fecha de composición del *Fedro* es posterior a las de la *República* y el *Banquete* y está próxima a la del *Teeteto*, diálogo este último que no pudo ser escrito mucho después de 369 (puesto que conmemora la muerte de Teeteto en la batalla de Corinto, que tuvo lugar en ese año). Las cuestiones cronológicas las resumen (con abundante bibliografía) L. Robin en *La Théorie platonicienne de l'amour* (París, 1933), págs. 63-109, y Hackforth en *Plato's Phaedrus*, 3-7; cfr. también Guthrie, *History*, IV, 396-7; sin embargo, este último sitúa el diálogo antes de la *República*, en mi opinión sin aportar razones de peso. Algunos argumentos favorables a la atribución de una fecha más tardía al *Fedro* son de carácter estilométrico: distintos criterios aplicados independientemente unos de otros sitúan el diálogo justo antes del grupo compuesto por el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo* y las *Leyes* (algunos autores incluyen también el *Timeo* en este grupo, pero el estudio de L. Brandwood arroja bastantes dudas sobre la validez de esta tesis). Sin embargo, a pesar de la unanimidad de estos resultados, los criterios estilométricos no pueden utilizarse aisladamente, en especial cuando consideramos un diálogo en el que Platón juega con diferentes estilos. También son sugestivas, aunque en definitiva poco fiables, las consideraciones históricas apuntadas por G. Ryle en *Plato's Progress* (Cambridge, 1966), véase n. 59 *infra*, para atribuir una fecha posterior al *Teeteto*. Los aspectos doctrinales parecen más dignos de confianza, pero difícilmente podemos traerlos a colación sin correr el riesgo de razonar en círculo. Un argumento importante, a pesar de que se sale un poco del ámbito de los problemas que consideramos en este libro, es que el método de la división, al parecer utilizado por vez primera en el *Fedro*, sólo se encuentra, además, en un grupo de diálogos considerados posteriores por otros motivos: el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*. Incluso si Guthrie estuviese en lo cierto cuando niega que el método sea completamente nuevo, lo que es nuevo es que de él se dice en todos estos diálogos: que es

del alma en que los elementos no intelectuales –apetitos y pasiones– dominaban y dirigían la parte intelectual. *Mantía* se contraponía a *sophrosýne*, situación del alma en la que el intelecto gobierna firmemente sobre los otros elementos. En especial, la *mantía* se vinculaba al dominio del apetito erótico<sup>6</sup>. Así pues, demente es el que está sometido a la influencia de fuerzas interiores que, al menos durante un tiempo, eclipsan o transforman los cálculos y valoraciones del intelecto puro. Las intelecciones de la *mantía* tienen lugar, no mediante el cálculo, la medida y la reflexión del *logistikón*<sup>7</sup>, sino por procesos no discursivos menos transparentes para la conciencia del sujeto y posiblemente más difíciles de dominar. El agente actúa a partir de sentimientos y respuestas, de una receptividad compleja, no sobre la base de la actividad intelectual pura. Incluso después de la acción, puede no ser capaz de elaborar una explicación que la subsuma bajo principios y definiciones sistemáticos y generales. Un ejemplo de persona poseída por la locura erótica es Alcibíades (cfr. 215c-e, 213d6, 218b2-3), que explica su conducta con un relato sobre particulares que expresa e invoca pasiones y sentimientos. Sin embargo, el *Fedro* dirá que considerar a Alcibíades representativo de todos los locos es una simplificación excesiva e injusta: el enamorado puede deliberar en su locura sin por ello ser perverso y desordenado en su vida ni en sus elecciones.

Es evidente que los diálogos anteriores al *Fedro* criticaban la *mantía* por ser un «simple mal», considerándola un estado que no puede conducir a la auténtica intelección y que, por lo general, origina acciones malas<sup>8</sup>. La *mantía* es denominada «una especie de vileza» en *República*, 400b2 (cfr. *Menón*, 91c3; *República*, 382c8). En dife-

el método de la dialéctica y que constituye la ocupación del filósofo; en este sentido, reemplaza (y es incompatible con) el método hipotético empleado en el *Fedón* y la *República*. (Cfr. J. L. Ackrill, «In defense of Platonic division», en O. Wood y G. Pitcher, comps., *Ryle* [Garden City, 1970], págs. 373-92].) Otro argumento importante se relaciona con la concepción del alma: la teoría del *Fedro* muestra muchas más afinidades con las tesis expuestas en las *Leyes* que con las del *Fedón*, la *República* y el *Timeo*. Cfr. el presente capítulo, págs. 300-301. La incompatibilidad entre el *Fedro* y el grupo *Fedón-República-Timeo* la señala E. Groag en «Zur Lehre von Wesen der Seele in Platons Phaedros und im X Buche der Republik», *Wiener Studien*, 37 (1985), págs. 189-222; desafortunadamente, la premisa básica de Groag de que el *Timeo* representa la concepción del alma más tardía y madura de Platón induce al autor a emplear sus propios argumentos para probar que el *Fedro* antecede a todos estos diálogos, ignorando las cuestiones suscitadas por la comparación con las *Leyes* (véase Robin, *La Théorie*). Los principales argumentos en favor de una datación anterior del *Fedro* son: 1) su conmovedor lenguaje poético, aparentemente incompatible con la condena de los poetas dictada en la *República*; 2) la encendida descripción de la pasión sensual, que (supuestamente) no podría haberla escrito un hombre que ha rebasado la cincuenta (para la bibliografía al respecto, véanse Robin, Guthrie, Hackforth). El primer argumento es correcto, pero fundamenta sólo un juicio de incompatibilidad, no de prioridad temporal (cfr. *infra*, epígrafe III). El segundo es muy poco consistente. Pienso que la solución más segura es situar la fecha de composición en torno a 365, muy poco antes o inmediatamente después de la redacción del *Teeteto*. (Véanse las notas 58 y 59 sobre la relación con el segundo viaje de Platón a Siracusa.)

<sup>6</sup> Las afirmaciones siguientes se basan en un estudio exhaustivo de «*mantía*» y otros términos relacionados con él en la obra platónica: cfr. L. Branwood, *A Concordance to Plato* (Leeds, 1976). Para la relación con el *éros*, cfr. especialmente *República*, 329c, 403; *Banquete*, 213d, 215c-d, y *Cratilo*, 404a; sobre la oposición con *sophrosýne*, véanse especialmente Protágoras, 325b5, y *República*, 573a-b. Sobre la locura en Platón y sus antecedentes, véase también Dodds, *GI*, capítulos 2 (págs. 64-101) y 7 (págs. 207-35).

<sup>7</sup> Este término, que parece significar «intelectual», «calculador», «medidor», se traduce frecuentemente por «razón» y «racional». Intentaré no utilizar dicha traducción para evitar implicaciones normativas (sobre lo que es la racionalidad práctica) que no contiene el texto platónico.

<sup>8</sup> En el *Banquete*, la situación es más compleja debido a la variedad de los participantes, cfr. cap. 6.

rentes pasajes aparece vinculada con la intemperancia (*hybris*, *República*, 400b2, 403; *Cratilo*, 404a4), o excesiva gratificación de los apetitos. Se relaciona con el engaño, el desatino y la «muerte» de la verdadera opinión en *República*, 539c6 y 573a-b (cfr. 382e2; *Timeo*, 86b4; Pseudo-Platón, *Definiciones*, 416a22); con la esclavitud en *República*, 329c, y *Banquete*, 215c-e. No se trata de una cuestión verbal: en el contexto de la *República*, cualquier estado en el que dominen los elementos no intelectuales se caracteriza, al margen del nombre que le atribuyamos, por los defectos de la *mania*: pérdida de la verdadera intelección y proclividad al exceso. Por ejemplo, el pasaje sobre el sueño del Libro IX nos dice que cuando el *logistikón* se adormece, dominan los elementos «bestiales», que intentan satisfacer «sus propios instintos», «liberados y desatados de toda vergüenza y buen sentido» (571c). Los sueños pueden mostrar la verdad *sólo* si quien sueña puede hacer que se rijan exclusivamente por el *logistikón*. Antes del sueño hay que «amansar las otras partes» para que «no perturben a la parte mejor con su placer o su dolor, sino que le permitan observar en su soledad y pureza, e intentar captar algo que no sabe, ya sean cosas pasadas, presentes o futuras» (571d-572b); cfr. *Fedón*, 65a-d). Hay que insistir en que la verdadera intelección se alcanza haciendo al intelecto puramente activo, impermeable a toda influencia exterior; las formas de pasividad o receptividad, como los sentimientos de placer y dolor, se consideran distorsionadoras tanto en la *República* como en el *Fedón*.

La negación de todo valor cognoscitivo a los elementos no intelectuales no puede sorprender, dada la concepción general platónica respecto de los apetitos y pasiones en los diálogos intermedios, que hemos comentado en el capítulo 5. Por ejemplo, la *República* afirmaba que los apetitos son fuerzas brutas que, insaciables y carentes de todo criterio, anhelan su objeto propio. Tales fuerzas ineducables no pueden guiarnos hacia el bien. Las pasiones, aunque de alguna forma son más sensibles a la influencia de la educación, precisan el dominio permanente del intelecto y son siempre peligros potenciales. En consecuencia, para alcanzar la auténtica intelección el mejor método consiste en desligar el intelecto del resto de la personalidad; el intelecto debe ser separado y permanecer puro y claro, en sí mismo y por sí mismo<sup>9</sup>.

Los dos primeros discursos del *Fedro* operan sobre la dicotomía trazada en la *República* y el *Banquete*: el muchacho debe elegir entre la sensatez y la locura, entre el dominio del intelecto y el desorden. El discurso de Lisias insta al joven ficticio (y el orador insta al Fedro real)<sup>10</sup> a entregarse sexualmente, no a la persona enamorada de él, sino a la no-enamorada. Este consejo lo justifica Lisias con un argumento que contraponen el estado irracional del enamorado a la *sophrosýne* de quien no está enamorado: «enfermo» y sin dominio sobre sí (sin ser *sophronéin*), el enamorado razona mal y es incapaz de dominarse (231d). Lisias, por el contrario, puede afirmar: no estoy «vencido por el amor, sino dominándome a mí mismo» (233c); no actúa bajo la compulsión pasional, sino «voluntariamente» (*hekón*, 231a), como si, entre las partes del yo, sólo el *logistikón* fuera el autor de las acciones verdaderamente volun-

<sup>9</sup> Sobre todos estos puntos, véase el cap. 5 y la bibliografía citada en él.

<sup>10</sup> En lo que sigue daré por sentado lo que admiten casi todos los estudiosos: que Lisias utiliza su discurso para seducir a Fedro y se identifica con el «no-enamorado», siendo el propio Fedro el mancebo a quien van dirigidas sus palabras.

tarias, y los otros elementos, privados de todo criterio, estuvieran a merced de la casualidad. El análisis más detallado de la persona humana realizado por Sócrates en su primer discurso, que se presenta como una exposición de los principios de la buena deliberación o prudencia (237b7), pone de manifiesto que tal concepción se asemeja mucho a la sostenida en los diálogos medios. Sócrates afirma que existen dos principios que dirigen el comportamiento humano: «el apetito innato de placeres» y la «creencia adquirida sobre el bien». El estado de la persona en la que domina la creencia sobre el bien se denomina *sophrosýne*\*. El estado en que domina el apetito que nos atrae hacia el placer es llamado, simplemente, *hýbris* o intemperancia (237d-238a). De la *hýbris* se dice que tiene «muchos nombres: consta de muchos miembros y formas» (238a). (Recordemos la «bestia de múltiples cabezas» de *República*, IX). Cuando domina el apetito de la comida, la llamamos glotonería; cuando domina el apetito de la bebida, hablamos de embriaguez. En cuanto al *éros*, se define como un estado en el que el deseo del disfrute sensible de la belleza corporal se sobrepone a la verdadera opinión. En los tres casos, el estado de intemperancia es considerado malo a secas. Por consiguiente, en el resto del discurso, la persona enamorada es considerada «enferma», y de ella se dice que está guiada por un «principio rector insensato (*anoétou*)» (241a8), «necesariamente ofuscado» (241b7). Sin embargo, el ex-enamorado ha adquirido «intelección» (*nous*) y «dominio de sí» (*sophrosýne*), los cuales sustituyen al *éros* y la *manía* (241a). La claridad de juicio y la verdadera intelección exigen la muerte de la pasión. La persona cuerda sólo siente vergüenza de sus acciones anteriores inspiradas por el *éros*.

El discurso resume cuatro afirmaciones fundamentales de la *República* concernientes a la locura y a los elementos no intelectuales:

1. Los apetitos, incluido el apetito sexual, son fuerzas animales ciegas que buscan su objeto propio –por ejemplo, la comida, la bebida, el sexo– sin incorporar juicios sobre el bien ni ser sensibles a éstos<sup>11</sup>.

\* El lenguaje utilizado por Sócrates en su primer discurso se asemeja en muchos aspectos al empleado en los diálogos medios. La definición de la *sophrosýne* como el estado en que la razón se sobrepone a los demás elementos coincide con la propuesta en *República*, IV (431b, 442c-d). En ambos casos, el estado de desorden es denominado *stásis* o guerra civil del alma, y se opone a la concordia (442d1, 237e). La necesidad de conocer «el ser de cada cosa» al comienzo de una investigación, de preguntar, con relación al *éros*, «qué clase de cosa es y qué fuerza (*dýnamis*) posee», de modo que podamos «considerarlo» al plantear otras cuestiones, es un requisito platónico típico expresado en un lenguaje que nos resulta familiar después de haber leído la *República* y otros diálogos de la misma época (cfr., por ejemplo, *República*, 354b-c, 358b). Las imágenes del apetito que «gobierna» y «tiraniza» son comunes en los libros I y IX de la *República*.

<sup>11</sup> Sin embargo, conviene señalar que el primer discurso de Sócrates vincula el apetito erótico con la belleza, con lo que se anticipa el segundo discurso socrático. Lo mismo sucede en el discurso de Diotima en el *Banquete*; por tanto, cabe hablar de una continuidad entre ambos diálogos. En un artículo inédito, T. Gillespie afirma que este y otros puntos de contacto obligan a concluir que el *Banquete* fue compuesto después de la *República* y que, al menos en determinados aspectos, es una obra de transición, incluso por lo que respecta al discurso de Sócrates. Contrástese *República*, 580e, que, en conexión con el *éros*, menciona sólo la actividad sexual (*aphrodisia*), y 586a-b, donde, para hablar de las relaciones sexuales humanas, se utiliza el lenguaje empleado habitualmente para referirse al comportamiento animal. El *Filebo*, probablemente posterior al *Fedro* (véase la n. 21 del cap. 5) clasifica el *éros*, no en el grupo de los deseos de satisfacción corporal, sino junto con pasiones más complejas como la cólera, la aflicción, el desprecio y la envidia, cuya identidad depende de la naturaleza de las creencias con las que están relacionadas. Contrástese el diferente uso del verbo *erán* en *República*, 403d, y *Fedón* 68a).

2. Cuando ejercen su dominio, los elementos no intelectuales propenden naturalmente al exceso. (Todo estado regido por cualquiera de estos elementos merece el nombre de *hýbris*.)

3. En la persona correctamente educada, los elementos no intelectuales no pueden desempeñar nunca una función cognoscitiva: jamás guían a la persona hacia la intelección y el saber del bien. Por el contrario, son siempre fuentes de peligro y de formación.

4. El *logistikón* es el elemento rector necesario y suficiente para la aprehensión de la verdad y para la elección correcta. Opera mejor cuanto más libre está de la influencia de los restantes elementos. En otras palabras, la pureza y claridad intelectuales son prerequisites básicos de la verdadera intelección; cultivadas en la medida suficiente, bastan para alcanzarla.

Tanto Lisias como el orador del primer discurso de Sócrates ofrecen una serie de consejos morales al joven. Estos consejos son, en resumidas cuentas, los que daban Diotima en el *Banquete* y Sócrates en la *República*: cultiva el estado de autodominio, la *sophrosýne*. Fomenta la claridad de tu intelecto ejerciendo un dominio estricto de tus elementos bestiales. Entabla amistades sensatas, y solamente con personas de *sophrosýne*, nunca con dementes. El discurso de Lisias añade una recomendación más: entrégate sexualmente a la persona que se domina a sí misma. Esto último no aparece expresamente dicho en el discurso de Sócrates. Volveremos sobre este punto, que parece contradecir nuestra tesis inicial de que los primeros discursos del *Fedro* representan un planteamiento platónico anterior. De momento, necesitamos introducirnos más a fondo en el universo que desvelan ambos discursos, y ello por dos razones. En primer lugar, por las denuncias y críticas simplistas que dichos discursos han recibido, incluso por parte de personas que contemplan con simpatía los argumentos formulados en los diálogos medios. Por ejemplo, Hackforth habla con aspereza del «frío cálculo» del orador lisiano, a quien acusa de ignorar el «sentimiento romántico»<sup>12</sup>. Esto nos obliga a mostrar que, intuitivamente y desde sí mismos (y no sólo en relación con la *República*) estos discursos ofrecen una propuesta verosímil y atractiva. La segunda razón es que, después de todo, el diálogo es la historia de Fedro. Estamos intentando comprender el desarrollo moral de este personaje y las decisiones que tiene que tomar en su proyecto de convertirse en un ser racional. Los dos primeros discursos contienen una concepción moral que seduce profundamente al joven. De hecho, Sócrates señala que debemos considerar el primer discurso que él pronunció como un discurso *de* Fedro (244a); suponemos que quiere decir que el discurso expresa las opiniones de Fedro, lo que éste recomendaría si alguien le solicitara consejo en ese momento. Antes de poder entender de qué modo y sobre qué bases Fedro abandona esta concepción y acepta la retractación socrática, debemos mostrar el atractivo que puede ejercer el primer enfoque sobre un cierto tipo de joven ambicioso. En otras palabras, debemos preguntarnos por la personalidad de Fedro<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Hackforth, *Plato's Phaedrus*, pág. 31.

<sup>13</sup> Algunos de los problemas que abordo en este apartado se me plantearon en el curso de unas conversaciones con Alexander George, a quien, por otra parte, deseo manifestar también mi gratitud por un interesante artículo en el que criticaba una versión anterior de este capítulo. Aunque nuestras interpretaciones son aún diferentes, confío en que lo que sigue responderá a algunas de las cuestiones planteadas en el citado trabajo.

Imaginemos una ciudad pequeña, donde los ciudadanos adultos más capaces se dedican a la vida política y cultural. Todos se conocen entre sí y seguirán viéndose y trabajando juntos el resto de sus vidas. Imaginemos ahora a un joven dotado y ambicioso que se dispone a iniciar su carrera en ese ambiente. (Sócrates le llama hijo de Pitocles, de modo que su nombre completo sería «Centelleante, Hijo del Hombre de Fama Pítica»; el patronímico, desconocido fuera del diálogo, al igual que otros nombres del contexto, es probablemente una ficción significativa relacionada con la fama y el renombre en la vida civil<sup>14</sup>.) Es muy atractivo y posee gran talento. Sexualmente se inclina hacia los hombres de la generación inmediatamente anterior, y éstos, casi en su totalidad, se sienten atraídos por jóvenes de su edad. A punto de iniciar una brillante carrera, con múltiples posibilidades ante sí (cfr. 273b3, donde se dice que Fedro tiene «gran número» de pretendientes deseosos de obtener sus favores), debe decidir qué tipo de relaciones personales va a cultivar. Y debe considerar las consecuencias de esta decisión para su futuro.

Aunque seguiré describiendo la situación ciñéndome al ambiente y los personajes retratados por Platón, pienso que, para comprender mejor el atractivo de las recomendaciones de Lisias, podemos imaginar las decisiones que debería tomar una joven en el momento de incorporarse a una profesión dominada por varones en la cual hubiera de permanecer el resto de su vida. En efecto, dentro de nuestra cultura, esta mujer se encuentra en una posición sexual semejante a la de Fedro, rodeada en mayor o menor medida de posibles «pretendientes» más poderosos y mejor situados que ella. La joven quiere vivir una vida personal plena; sin embargo, también le interesa proteger su buen juicio y su autonomía, y no perder la oportunidad de vivir y trabajar razonablemente y a salvo con las personas que integran su medio profesional. Supongamos ahora que la profesión abarca toda la ciudad: todos los conocidos de la mujer son también sus colegas. Si pensamos en lo que una feminista recomendaría a esta persona (o en lo que se diría a sí misma) comprenderemos que el discurso de Lisias no puede rechazarse a la ligera. Hackforth y otros autores que hablan de romanticismo viven en un mundo donde la relación amorosa desemboca naturalmente en la consagración de la parte femenina peor situada a los fines profesionales de la parte masculina en mejor posición. Ello contribuye a que algunos investigadores no se aperciban de la profundidad del dilema planteado en el *Fedro*.

Los dos primeros discursos recomiendan al joven que, en su búsqueda de una posición política, social e intelectual, se proteja especialmente del dominio de la pasión y de las perturbaciones emocionales. Debe conservar su autonomía y su buen juicio y dominarse; internamente, debe evitar los conflictos psicológicos; externamente, le conviene mantenerse alejado de la influencia de amantes «enloquecidos». Si pretende iniciar una relación sexual (como hemos visto, el primer discurso de Sócrates omite este consejo positivo), es recomendable huir de los enamorados. La locura del amor es impredecible y peligrosa. El enamorado no posee sensatez ni cordura. Supondrá una influencia nefasta para la carrera de Fedro, al ofrecerle consejos deformados por el egoísmo y los celos. El enamorado es indiscreto y posesivo y suele

<sup>14</sup> Cabe la posibilidad de que el *Pyth* de *Pytocles* provenga del verbo *pythánomai*, «buscar», «indagar». En tal caso, el nombre significaría «Hijo del que Busca la Fama». Sin embargo, nuestra solución, algo más probable, «de Fama Pítica», es decir, famoso por su victoria en los Juegos Píticos, posee una connotación similar: en ambos casos, el patronímico resalta el renombre alcanzado en la vida pública.

impedir el desarrollo de otras amistades ventajosas para el muchacho. Incluso puede intentar desalentarle en su progreso hacia la excelencia, con objeto de que siga dependiendo de él. Perturbado por la pasión, el enamorado detesta la separación de su amado hasta el punto de que no puede juzgar lo que conviene a éste ni alimentar su carácter y sus aspiraciones más profundas. En fin, concluida la relación, el enamorado sentirá vergüenza, arrepentimiento e incluso hostilidad hacia el joven. Dificilmente podrán los antiguos amantes ser amigos o relacionarse con serenidad en la vida cotidiana. En resumen, quien se encuentra prisionero del amor, enloquecido por la pasión y profundamente necesitado, es incapaz de brindar auténtica amistad. Sólo trae peligros y daños a quien se relacione sentimentalmente con él<sup>15</sup>.

Por otra parte, tenemos al no-enamorado. (Recordemos que no es un no-enamorado quien acaba de describir al enamorado.) Llamémosle Lisias, hijo de Céfalo. (No es difícil imaginar a Céfalo dando a su hijo consejos similares.) Lisias es un hombre bien situado, un triunfador, un destacado defensor de las libertades democráticas que pronto se hará famoso por su oposición a los oligarcas, un orador de renombre, celebrado por la claridad de su juicio y su sobria lucidez<sup>16</sup>. Es un personaje urbano, crítico y encantador. Prefiere una casa en la ciudad a los paseos por el campo. Ve la vida con claridad. Le desagradan los discursos grandilocuentes. Desconfía de las pasiones fuertes, tanto en sí mismo como en los demás; es sensato, amable y honrado. Ofrece a Fedro una amistad sensual controlada racionalmente. Si Fedro decide hacerse su amante, ninguno de los dos verá el mundo de manera distinta. Ninguno «se convertirá en otra persona», posibilidad que Lisias teme y desprecia. La relación será agradable, estará llena de buena voluntad y de ventajas mutuas. Y lo más importante, permitirá a ambos conservar su autonomía y su integridad. Lisias está orgulloso de su integridad. (Afirmar ver y juzgar a Fedro sin envidia, celos, pasión ni interés egoísta.) Su concepción de la objetividad se refleja en una prosa sobria y casta en la que no tienen cabida veleidades pasionales ni llamadas al sentimiento con metáforas y ritmos. El mensaje transmitido por su estilo oratorio es que la racionalidad es algo directo, cerebral, que surge únicamente del *logistikón*\*. Con un amante así, Fedro puede confiar en que no se producirán trastornos graves. Podrá ver a este hombre y conservar con él toda su vida en el mercado o en las reuniones públicas sin sentimientos de vergüenza, celos ni cólera. Jamás experimentará la sensación de estar huyendo de él.

<sup>15</sup> Todo esto es una paráfrasis de los argumentos expuestos en los dos primeros discursos. No es necesario señalar las referencias de los pasajes, que son evidentes.

<sup>16</sup> Lisias narra estos años de su vida en la oración 12 (*Contra Erastóstenes*). Sobre su biografía pública, véase K. J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum* (Berkeley, 1968). Sobre el uso por parte de Platón de Lisias y su familia como personajes de los diálogos, véase también F. E. Sparshott, «Plato and Trasymachus», *University of Toronto Quarterly*, 1957, págs. 54-61.

\* La permanente controversia sobre si el discurso fue escrito de hecho por el Lisias histórico demuestra la habilidad del retrato estilístico trazado por Platón (cfr. Hackforth, *ad loc.*). Con una traducción es difícil transmitir una impresión fidedigna del estilo de Lisias, famoso por su simplicidad, su claridad y su evitación del sentimiento. En su artículo «Lysias» del *Oxford Classical Dictionary*, J. F. Dobson comenta: «Con su excepcional dominio del idioma, Lisias convirtió el lenguaje oral de la vida cotidiana en un medio literario no superado en cuanto a simplicidad y precisión... Elude las palabras insólitas o poéticas, las metáforas sorprendentes y las frases exageradas, con el resultado de que, a veces, parece perder en fuerza lo que gana en fluidez. Su estilo irreprochable y sus tonos desapasionados pueden parecer monótonos a algunos lectores... Ni siquiera cuando habla de sus propios sentimientos abandona su moderación». Teniendo presentes estos comentarios, recordemos algunos fragmentos del Lisias platónico:



Fedro parece hallarse ante una alternativa definida tajantemente: por una parte, el desapego benefactor de Lisias; por otra, la peligrosa pasión del amante enloquecido. ¿Qué decisión adoptará? Él es un hombre lúcido al que atraen los ideales de la salud, la cordura y el dominio de sí mismo. Se dedica al ejercicio físico con un celo poco común y se preocupa mucho de su salud corporal (227a). No sorprende que un joven así tema a la persona enamorada y que tenga formada una imagen devastadora de esta clase de locura. Tampoco llama la atención que un joven vulnerable deseoso de alcanzar la fama y preocupado por conservar su autonomía juzgue atractiva la propuesta de Lisias. Innumerables feministas ofrecerían un consejo semejante a una mujer-Fedro; y sabemos que tendría razón, si consideramos cierta imagen de la persona enamorada, imagen que, a menudo, se corresponde con la realidad. En palabras de Sócrates, los amantes aman a los mancebos como el lobo al cordero (241a). Los corderos tienen motivos sobrados para intentar protegerse todo lo posible.

Lo anterior parece llevarnos más allá del ideal ascético expuesto en el *Fedón*. En efecto, aunque en el *Fedro* también se critica el *éros*, no obstante (al menos en el discurso de Lisias) se recomiendan las relaciones sexuales con una persona no enamorada. Ahora bien, aunque este consejo no aparece en el *Fedón*, en la *República* se propugna un sexo desapasionado con fines reproductivos y, concretamente en el Libro VIII, se contemplan las relaciones sexuales «hasta donde lo aconsejen la salud y el bienestar», lo cual, dadas las restricciones impuestas al sexo reproductivo, permitiría unas tranquilas relaciones homosexuales<sup>17</sup>. En todo caso, la distancia entre la abstinencia y la sexualidad defendida por Lisias no es tan grande como podría parecer. Lo esencial es que en ningún caso la persona se precipita en la locura. No hay excitación profunda ni ebullición de toda la personalidad, como veremos en la defensa de la *manía*. En su lugar, se habla de un acuerdo amistoso para el disfrute estrictamente controlado de un placer corporal. Lisias insiste en que dicho placer no pone nunca en peligro el autodomínio personal ni la frialdad del juicio. Para algunas personas, mantener este tipo de relaciones sexuales puede ser un buen método justamente para protegerse del poder del *éros* y alcanzar un mayor grado de control intelectual. Pienso que esto es lo que se quiere decir en *República*, VIII, con la expresión «hasta donde lo aconsejen la salud y el bienestar»<sup>18</sup>. No hay más que recordar el ideal cultural dominante griego del *erómenos* autosuficiente (cfr. cap. 6) para con-

Conoces mi situación, y te he dicho ya que estimo de nuestra conveniencia el que esto se realice. Ahora afirmo que mi demanda no debe ser rechazada simplemente por el hecho de que no estoy enamorado de ti... Además, necesariamente serán muchos los que descubran al enamorado siguiendo a su muchacho y obsesionado con él. De esta forma, siempre que se les vea conversando todos creerán que vienen de estar en la cama, o que están a punto de meterse en ella. En cambio, a nadie se le ocurrirá pensar tal cosa de los no-enamorados cuando estén juntos, pues es normal que se converse con alguien, bien sea por amistad, bien por entretenimiento... Y fíjate en esto: un hombre enamorado suele desear disfrutar de tu cuerpo antes de conocer tu carácter u otras particularidades que te conciernen, de suerte que es incierto si aún querrá ser tu amigo cuando cese el deseo... En conclusión, por mi parte estimo suficiente lo que he dicho. Si echas de menos algo, o piensas que he pasado por alto alguna cosa, házmelo saber.

<sup>17</sup> Cfr. la n. 41 del cap. 5.

<sup>18</sup> Lucrecio (IV.1063 y ss.) recomienda la promiscuidad como un buen método para evitar la locura del amor. Los textos que contienen las tesis de Epicuro en la materia son difíciles de interpretar. Algunos fragmentos sugieren que proponía una abstinencia total; sin embargo, el tono de algunas de sus cartas a miembros de su comunidad parece indicar que propugnaba una sexualidad despreocupada y sin pasión. En todo caso, su condena del amor es inequívoca y vehemente.

vencerse de que la vida sexual de Fedro con un pretendiente como Lisias, escogida por razones de cordura, salud y autosuficiencia, sería apropiadamente no-erótica<sup>19</sup>. La diferencia entre este enfoque y el presentado en el *Fedón* radica sólo en los medios: la cuestión es si la serenidad intelectual se logra más fácilmente con este tipo de relaciones sexuales o con la abstinencia. La respuesta varía según los individuos, la cultura y la época de la vida: la pasión no ha sido aún indultada.

Sabemos que Fedro rechazará en breve la argumentación antierótica. Pronto se conmoverá profundamente ante un discurso contra la condena de la locura del enamorado dictada por Lisias. Y queda bastante claro que, finalmente, rechazará la oferta de este personaje. En consecuencia, nuestro retrato del joven Fedro es todavía incompleto. Falta añadir que la pureza no erótica, aun resultándole atractiva en cierto sentido, sin embargo, no le satisface plenamente. Recordemos cuánto le atrae el paisaje silvestre que se extiende fuera de los muros de la ciudad. Es cierto que admira la límpida pureza del arroyo, propicia para el juego de las muchachas (229b). Sin embargo, le encanta caminar descalzo y mojarse los pies; y con aire seductor, indica a Sócrates que, si lo desean, pueden recostarse en la hierba, en lugar de permanecer sentados (229b1-2). Todo esto sugiere reacciones y tendencias que están ausentes del discurso de su pretendiente urbano. Fedro se excusa de la atracción que siente por el campo aduciendo los consejos de su médico (227a); pero hemos visto ya lo suficiente para, cuando menos, sospechar que este joven suspira por la locura incluso cuando se protege de ella recitando y admirando los «desencantamientos» que la pintan como un «simple mal». Asimismo, cuando acepta los términos cuidadosamente escogidos por Sócrates para elogiar el discurso de Lisias —«claro», «sobrio», preciso y rotundo— (234e), parece reconocer ya que ese hombre elegante y sensato no alcanza, ni en su obra ni en sus relaciones humanas, las fuentes de energía creativa que el joven oscuramente anhela. Porque cuando, en tono festivo, Sócrates sugiere que Fedro delira y está poseído por el discurso de Lisias, su interlocutor se da cuenta de inmediato de que es objeto de una broma (234c). Semejantes pasiones (fundamentales para el crecimiento del alma, como el propio Fedro admitirá muy pronto) no son ni pueden ser despertadas por esa persona sensata, que empieza a parecer limitada y mezquina.

A la hora más luminosa y cálida del día<sup>20</sup>, Sócrates concluye su discurso sobre el *éros*. A pesar de que Fedro intenta convencerle para que se quede y sigan conversando, Sócrates se incorpora y empieza a alejarse. Sin embargo, en el momento en que se dispone a cruzar el río, su *daimónion* lo detiene, prohibiéndole marcharse hasta haberse purificado por su discurso a la vez ingenuo y blasfemo (242b-c). «Si el *éros* es un dios o algo divino, como lo es sin duda, no puede ser algo malo; pero los dos discursos hablaron de él como si lo fuera. En este sentido erraron con respecto al

<sup>19</sup> Para un paralelismo contemporáneo, véanse las observaciones de Simone de Beauvoir sobre las jóvenes en América (*Le deuxième sexe*, traducción inglesa de H. M. Parshley, *The Second Sex*, Nueva York, 1974, pág. 435).

<sup>20</sup> Consúltese el estudio sobre las supersticiones relacionadas con la hora del mediodía en el trabajo de D. Clay «Socrates' prayer». El sistema de creencias de los griegos en torno a la relación entre el calor del verano y los peligros de la sexualidad desenfrenada es objeto de un brillante estudio por parte de M. Detienne en *Les Jardins d'Adonis* (París, 1972). (Véase también la excelente introducción de J.-P. Vernant.) Conviene señalar que, en el *Fedro*, el sol desempeña el papel de una fuerza causal natural activa y se integra en el mundo humano (contrástese el capítulo 6; cfr., en este capítulo, las págs. 216-17\*).

*éros*» (242e). Esta aseveración contradice directamente la tesis de Diotima, quien insistía en negar al *éros* carácter divino<sup>21</sup>. Algo está sucediendo. Sócrates tiene que «purificarse» (243a) retractándose de una concepción que, paradójicamente, atribuye gran importancia a la pureza<sup>22</sup>. En este momento, recita la Palinodia de Estesícoro, aplicando el verso «no es cierto ese decir» a su propio discurso y dando a entender que, como el poeta, también él necesita recobrar la vista. El discurso que sigue, como nos dirá en breve, lo pronuncia encarnando a una nueva persona. Mientras que atribuye el primero a «Fedro, varón de Mirrinunte, el segundo será de Estesícoro, hijo de Eufemo de Himera» (244a). Los nombres son significativos. Eufemo, «Reverente en la Palabra», se relaciona con el respetuoso tratamiento dado al *éros* en el segundo discurso, *éros* contra el que habían blasfemado los dos discursos anteriores (242e-243b). Estos últimos son censurados por su maledicencia (*kakegoría*, 243a6); en cambio, el nuevo discurso encuentra a Sócrates «avergonzado y temeroso ante la divinidad del *éros*». Al mismo tiempo, el discurso piadoso es obra de un poeta, «Estesícoro», procedente de Himera —lugar cuyo nombre bien podría significar Ciudad del Deseo o de la Pasión<sup>23</sup>—. Así, Sócrates dice (con una figura poética) que el discurso reverente será el de un poeta y amante necesitado; es más, él mismo es ese amante. Por último, sugiere que el objeto de su amor no se encuentra lejos en ese momento.

Este enamorado se dirige, como el no-enamorado, a un muchacho; concretamente, al muchacho que ama. Asumiendo la personalidad del enamorado, Sócrates

<sup>21</sup> Véase *Banquete*, 198b-204c.

<sup>22</sup> Sobre la conexión entre, por una parte, el uso platónico de *kathairó* y otros términos conexos y, por otra, el estudio aristotélico de la tragedia, véase el interludio II.

<sup>23</sup> «*Póthos*» se utiliza con el significado de anhelo de un objeto ausente; «*Hímeros*» se puede contrastar implícitamente con aquél. «*Hímeros*» no se emplea con relación a una aspiración puramente intelectual; implica la presencia de un apetito o una pasión.

Los dos nombres restantes merecen también un comentario. «Estesícoro» tiene la siguiente etimología: «el que representa el papel del coro». La elección socrática del nombre del poeta posee el rasgo añadido de que vincula la reverencia al *éros* con un nuevo respeto por la música y la poesía. «Mirrinunte» es el nombre real del demos de Fedro, según sabemos por una inscripción; así pues, en este caso, como siempre que consideramos un nombre histórico real, debemos ser cautos. Ahora bien, con frecuencia, Platón juega con el significado de nombres reales, tanto en este diálogo como en otros (especialmente en el *Cratilo*). El juego que se desarrolla aquí, junto con la etimología que relaciona a Fedro con Ganimedes (cfr. el presente capítulo, pág. 310), suscitan los recuerdos y reflexiones siguientes: Mirra fue una dama que sedujo incestuosamente a su propio padre (cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, X); en castigo, fue convertida en árbol de mirra (en griego, *myrrhís*), planta que (por causa de esta narración o ya en tiempos anteriores) poseía asociaciones rituales como afrodisíaco en la cultura ática (p. ej., véase Aristófanes, *Las aves*, 160-1). Mirra se llamaba también la madre de Adonis, dios cuya sexualidad le acarreó consecuencias nefastas. El mirto (en griego, *myrrhíne*) posee también claras connotaciones sexuales: un nombre coloquial para la punta del miembro viril es *to myrrhion*, «la rama del mirto» (Aristófanes, *Los caballeros*, 964). Posteriormente (al menos) *myrrhís* designaría también los genitales femeninos. Los juegos etimológicos de Platón son tan evidentes en este diálogo, y tan manifiestamente sexuales en el ejemplo de Ganimedes, que podemos interpretar la insistencia en el nombre del demo como un recordatorio de que Fedro, aunque ha intentado negarlo, posee en realidad una personalidad marcadamente erótica. Si cabe hablar en este período de asociaciones duales masculino-femenino, acaso nos encontremos también ante una prefiguración de todas las imágenes andróginas de actividad-pasividad del segundo discurso y de las referencias de Ganimedes.

El mito de Mirra y Adonis, junto con sus asociaciones culturales y religiosas, es analizado por Detienne en *Les Jardins* (véase especialmente las págs. 117-38), aunque los argumentos de este autor no siempre tienen suficientemente en cuenta los diferentes períodos de los que se han obtenido los datos.

necesita encontrar a alguien bien dispuesto a escucharle. «¿Dónde?, pregunta, «está el mancebo al que estaba hablando? Quiero que oiga también este discurso, y no se precipite, por no haberlo escuchado, a conceder su amor al no-enamorado» (243e). En otras palabras, el muchacho que acepte su discurso experimentará un cambio. En mi opinión, la respuesta de Fedro figura entre los momentos más espléndidos y cautivadores de la historia de la filosofía. Este muchacho brillante y autoprotector, el admirador del no-enamorado, responde simplemente: «Está aquí, muy cerca de ti, siempre que lo quieras».

Insisto en que este pasaje representa uno de los momentos más espléndidos de la historia de la filosofía. No hablo de la ornamentación literaria de la filosofía. Tampoco Platón se expresaría en tales términos. En efecto, el genio de su escritura filosófica muestra aquí el entrelazarse de pensamiento y acción, de experiencia amorosa y discurso filosófico sobre el amor, de defensa filosófica de la pasión y reconocimiento personal de apertura y receptividad. Si estos personajes pueden experimentar la pasión, como la experimentan de hecho, es en parte porque se atreven a pensar y razonar de cierta manera, porque el discurso filosófico les descubre determinadas formas de ver el mundo. Por otra parte, si hablan filosóficamente como lo hacen, es también porque yacen juntos, recostados sobre la hierba junto al río, dispuestos a enloquecer; y su locura les conduce a una nueva visión de la verdad filosófica. Sería vano, tal vez incluso trivial, intentar decir con precisión qué viene antes, si el pensamiento o la experiencia, pues ambos se interpenetran y se iluminan mutuamente. Las vidas de los personajes se convierten en formas de buscar la sabiduría y, en parte, la nueva concepción de la locura proviene de la experiencia de esas vidas. En consecuencia, dentro del diálogo, desde el punto de vista de los personajes, no cabe trazar una separación entre este momento y el pensamiento filosófico. Por otra parte, si nos situamos en el plano del autor observamos que, al mostrarnos la fusión de vida y razonamiento, Platón nos enseña una parte profunda de la verdad y, por tanto, un aspecto de su filosofía. Supongamos ahora que dicha fusión se relaciona también con la vida del propio Platón (comentaremos este extremo más adelante); supongamos que lo que escribe aquí sobre la pasión surge de una experiencia particular. ¿Haría esta circunstancia menos filosófico el *Fedro*? No lo creemos así. En todo caso, más filosófico, si por ello entendemos lo que es una parte más profunda de la búsqueda comprometida de la verdad y el valor cuyo argumento lo constituyen tanto el propio discurso como las elecciones y decisiones personales del filósofo.

Si consideramos el diseño general del diálogo, descubrimos un nuevo aspecto que corrige la visión del mundo presentada en el *Banquete*. Estesícoro había narrado la historia, conocida y aceptada por la mayoría, de que Helena fue seducida por Paris y huyó a Troya, causando grandes penalidades y sufrimientos a todos. Sin embargo, en la Palinodia, el poeta se disculpa ante Helena ideando un mito sobre ella, según el cual la esposa de Menelao llevó una vida pacífica y piadosa en Egipto mientras duró la guerra. Ahora descubrimos que, tomado globalmente, el *Fedro* adopta la forma de esta Palinodia. Hace tiempo que se sabe que las referencias internas del texto obligan a situar la fecha dramática entre 411 y 404<sup>24</sup>. Sin embargo, una ins-

<sup>24</sup> Véase Hackforth, *Plato's Phaedrus*, 8; Guthrie, *History*, IV, pág. 297. Lisias regresó a Atenas desde Taras en 412-11; de su hermano Polemarco, muerto en 404, se habla como si aún estuviese vivo.

cripción descubierta en nuestro siglo plantea un problema al respecto. Fedro de Mirrinunte, este mismo Fedro, participó, junto con Alcibíades, en la mutilación de los hermes y la profanación de los misterios; por ese delito fue condenado al exilio entre los años 415 y 404<sup>25</sup>. Por tanto, es históricamente imposible que estuviese en Atenas en la fecha dramática del diálogo.

Tal vez alguien respondería que Platón no se preocupa por la coherencia: el argumento es una *mélange* imposible de cuento de hadas<sup>26</sup>. Sin embargo, dada la notoriedad de los sucesos y la precisión con que Platón sitúa la acción del diálogo, hay otra posibilidad digna de consideración, al menos como conjetura: interpretar el *Fedro* como el equivalente platónico de la leyenda egipcia de Estesícoro. No fue cierto ese decir. No caíste en el desorden y la impiedad empujado por tus pasiones y tu devoción a la *manía*. No tuviste que ir al exilio. A pesar de las apariencias, permaneciste en Atenas, llevando una vida ordenada y ejemplar, y sin rechazar la influencia del *éros*. En lugar de mutilar las estatuas sagradas, estuviste orando en el santuario de Pan, hijo de Hermes (cfr. Cratilo, 407-408). El *éros* y la locura que lo acompaña no son simplemente causas de confusión e impiedad, como parecía cuando se presentó la historia de Alcibíades como representativa de la *manía* en general. El caso está de nuevo abierto. (Recuérdense las metáforas jurídicas del final del *Banquete*.)

«No es cierto ese decir», obviamente, en un sentido histórico. Alcibíades y Fedro fueron al exilio. Probablemente, Estesícoro siguió creyendo, como sus contemporáneos, en la verdad histórica literal de la versión homérica de la guerra de Troya. Sin embargo, tanto la leyenda de Fedro narrada por Platón como la leyenda egipcia de Estesícoro contradicen la moral profunda que alienta en las biografías de Helena y Alcibíades. Aunque estas historias sean falsas en sentido literal, expresan metafóricamente una verdad más honda en torno al *éros*: que puede ser un componente de la vida ordenada y piadosa consagrada al saber sobre el bien.

## II

Con la cabeza descubierta, Sócrates da comienzo a su segundo discurso. La locura no es, como se había afirmado, un simple mal. Los dos discursos<sup>27</sup> habían operado a partir de una dicotomía simple entre *manía* y *sophrosýne*, considerando la primera como algo del todo malo y la segunda como un estado completamente bueno (244a). Pero ninguna de estas tesis es correcta. Por una parte, algunos tipos de locura pueden brindarnos «los mayores bienes» (244a); por otra, el dominio de sí puede hacer más angosta la perspectiva sobre las cosas en determinadas circunstancias. Una profetisa poseída por la locura puede proporcionar grandes bienes a la ciudad, mien-

<sup>25</sup> Cfr. K. J. Dover, «The date of Plato's Symposium», *Phronesis*, 10 (1965), pág. 7, n. 15. Las inscripciones pertinentes son *SEG*, XIII.13, 188, 17, 110; cfr. B. D. Merrit, «Greek inscriptions (14-27)», *Hesperia*, 8 (1939), págs. 69 y ss.; J. Hatzfeld, «Du nouveau sur Phèdre», *REA*, 41 (1939), págs. 311 y ss. Dover comenta que Hackforth debería conocer esta información.

<sup>26</sup> Cfr. L. Robin, *Platon: Phèdre* (París, 1939); el autor caracteriza la escena como «en dehors de toute histoire».

<sup>27</sup> Sócrates señala la estrecha relación existente entre el discurso de Lisias y el primero que él pronuncia; cfr. sus observaciones en 242e-243a.

tras que otra dueña de sí ofrece «pocos o ninguno» (244b). La adivinación en estado de inspiración irracional es «más perfecta y honorable» que la realizada por «hombres sensatos» «mediante el razonamiento discursivo» (*ek diánoias*)<sup>28</sup>. De forma similar, el poeta auténticamente poseído y dominado por la locura puede educar el alma tierna del joven, llenándola de un transporte báquico; sin esa locura, el poeta «es imperfecto, y él y su poesía, propia de la persona dueña de sí (*sophronoúntos*), quedarán eclipsados por la obra de los enloquecidos» (245a). Por último, Sócrates aplica estas observaciones al *éros*: se debe preferir al amigo o amante (*phílos*)<sup>29</sup> «transportado» (*kekínēmenos*) que al dueño de sí (*sóphron*, 245b). Lo que sigue en el discurso será, en palabras de Sócrates, una «demostración» de la verdad de las anteriores afirmaciones.

No hay duda de que aquí aparece algo nuevo. Se afirma que ciertos estados de posesión o locura son útiles y honorables, incluso fuentes necesarias de los «mayores bienes». La persona enteramente dueña de sí, que somete la pasión y el sentimiento a la *téchne*, no resultará muy útil a la ciudad con sus profecías, no alcanzará honor y fama como maestro de poesía ni será un buen amante. Al parecer, quien reflexiona sobre los problemas éticos no puede permitirse trazar una visión simplista entre la locura mala y la *sophrosýne* buena, según se hizo en los dos primeros discursos, así como en la *República* y en el *Banquete*. Debe examinar los casos más detenidamente, dividir «en especies según las articulaciones naturales y no, «quebrantar parte alguna como el mal carnicero» (265e). Dicho esto, examinaremos la «demostración» que sigue para averiguar con exactitud qué valor se otorga a la locura y qué elementos del enfoque desarrollado anteriormente son objeto de retractación. Tres son las tesis básicas que destacaremos aquí.

*Los elementos no intelectuales son fuentes necesarias de energía motivacional.* En el mito narrado por Sócrates, la imagen tripartita del alma compara a la persona con un auriga que conduce un tronco de dos corceles. Puesto que, obviamente, el auriga es el *logistikón* planificador y calculador, el símil invita a considerar que, dejado a sí mismo, el intelecto es una fuerza motriz relativamente impotente. Desde luego, el *logistikón* platónico no es, como la razón de Hume, un mero calculador de medios sin ningún papel en la elección de fines u objetivos; por el contrario, entre sus funciones principales destacan precisamente la valoración y la jerarquización<sup>30</sup>. Sin embargo, en el *Fedro* se nos dice que la colaboración de nuestros elementos no intelectuales es necesaria para alcanzar aquello a lo que aspira el intelecto. La fuerza del todo es *symphyton dýnamis*, «conjunción de fuerzas» (264a). Si dejamos languidecer o eliminamos nuestras pasiones y apetitos, ello puede debilitar el conjunto de nuestra personalidad, impidiendo a ésta actuar decisivamente; incluso puede

<sup>28</sup> Sobre esta concepción de la profecía y su trasfondo religioso, véase Dodds, *Gl*, capítulo 2, y Guthrie, *History*, IV, pág. 417 y n. 2, donde se afirma que el *Fedro* marca un importante cambio de enfoque en el pensamiento platónico sobre esta materia.

<sup>29</sup> Obsérvese que «*phílos*» y «*phílla*», términos no muy relacionados con el amor en los diálogos medios, adquieren aquí una nueva importancia, en conexión con el énfasis que pone el diálogo en la reciprocidad y el apego al carácter de una persona (cfr. cap. 13, sobre las claras resonancias aristotélicas). La obra comienza con «*O phíle Pháidre*»; su punto central está marcado por «*O phíle Éros*» (257a); la oración final empieza con «*O phíle Pan*»; y la penúltima línea es el proverbio «*koíná ta tón phílon*») (cfr. el presente capítulo, págs. 311-312). Véase Clay, «Socrates prayer».

<sup>30</sup> Véase el cap. 5 y la bibliografía citada allí.

incapacitarnos para toda acción. La idea de «alimentar» los elementos no intelectuales es un aspecto importante del mito platónico. Los seres divinos guían igualmente corceles; también estos corceles necesitan nutrirse (247e)<sup>31</sup>. En fin, el «alimento de opinión» (*trophé doxasté*, 248b), aunque menos delicado que los pastos divinos, es lo mejor que podemos ofrecer a nuestros caballos y resulta imprescindible para la búsqueda del saber y de la vida buena. Aquí Platón parece admitir que el plan ascético de la *República*, que priva de la pasión y del alimento de la poesía dramática y del amor de los seres cercanos y la familia, puede paralizar la personalidad, incluso si ésta es purificada. El filósofo que ahoga sus pasiones en un esfuerzo por convertirse en intelecto impassible, puede incapacitarse para la búsqueda del bien<sup>32</sup>.

*Los elementos no intelectuales desempeñan una importante función de guía en la búsqueda del saber.* El hecho de que la buena salud del intelecto requiera el alimento de las partes no intelectuales no demuestra que éstas puedan o deban guiar el *logistikón*. No obstante, el contraste que dibuja Platón entre locura y *sophrosýne* es una oposición entre un estado gobernado por la pasión y otro guiado por el intelecto. Nuestro filósofo está afirmando, pues, que ciertos tipos esenciales de intelección se producen únicamente gracias a la *gula* de las pasiones. El relato socrático del crecimiento de las alas del alma revela lo que subyace en esta afirmación. Los elementos no intelectuales poseen una aguda sensibilidad a la belleza, en especial cuando ésta se hace presente mediante el sentido de la vista. Entre las cosas valiosas del mundo, la belleza es la «más manifiesta» y la «más amable» (250d-e). «La aprehendemos mediante el más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con gran claridad» (d1-3); esto remueve nuestras pasiones y apetitos, motivándonos para emprender su búsqueda. En cambio, las réplicas terrenales de la justicia y la prudencia son más difíciles de distinguir, al no «proporcionar una imagen visible clara» (d5) ni, en consecuencia, comprometer a los apetitos y pasiones; sólo pueden ser captadas cuando una educación inicial en la belleza ha dispuesto convenientemente al intelecto (250b, d)<sup>33</sup>. En ocasiones, la visión de la belleza despierta sólo un deseo de copulación semejante al de las bestias y desligado de todo sentimiento profundo (250e). Sin embargo, en personas de bien y correctamente educadas, la respuesta sensual y apetitiva suscita (y aparece vinculada con) pasiones complejas de respeto, veneración y temor, las cuales, a su vez, desarrollan y forman la personalidad en su conjunto, volviéndola más juiciosa y receptiva. La función de guía desempeñada por la pasión y el apetito es, como hemos indicado, motivacional: pasión y apetito impulsan al individuo hacia el bien. Pero también es cognoscitiva, ya que éstos bridan *información* respecto de dónde se encuentran el bien y la belleza buscando y seleccionando los

<sup>31</sup> Véanse las certeras observaciones de Croag en «Zur Lehre», págs. 208-9. En *History*, IV, págs. 422 y ss., Guthrie probablemente yerra al rechazar las tesis de este autor.

<sup>32</sup> Aristóteles elaborará una crítica similar al estado ideal platónico en *Política*, II: con la supresión de la familia, se debilitan todos los lazos humanos (cfr. cap. 12). En el mito de las cigarras que sigue a su segundo discurso, Sócrates subraya el peligro de que el descubrimiento de un arte—incluido el «arte» de la filosofía—haga que el artista olvide comer y beber hasta morir de inanición (259b-c).

<sup>33</sup> En *The Sovereignty of Good* (Londres, 1970), págs. 59-60, 84-6, I. Murdoch estudia brillantemente estos aspectos con relación al *Fedro*; desafortunadamente, la obra posterior de la misma autora, *The Fire and the Sun* (Oxford, 1977), dedicada a las concepciones platónicas sobre el arte y la belleza, no parece añadir gran cosa al respecto; véase mi recensión en *Phil Lit*, 2 (1977-8).

objetos bellos. Convenientemente educados, el apetito y la pasión poseen en sí mismos un sentido del valor. Progresamos hacia el saber atendiendo a nuestras respuestas apetitivo-pasionales complejas ante lo bello; dicho saber no se encuentra a disposición del solo intelecto. La situación de la persona enamorada de alguien bueno y bello es un estado de inspiración apasionada en el que todos los elementos de la personalidad viven en tremenda excitación. El sentido y la pasión son guías hacia el bien e indicativos de su presencia:

Pero, cuando el que acaba de ser iniciado en el misterio, el que contempló muchas de las realidades de entonces, divisa un rostro divino o una forma corporal que expresa verdaderamente la belleza, siente en primer lugar un escalofrío, y lo invade un espanto como el que le inspiró la visión de antaño. Luego, lo reverencia como a la visión de un dios, y si no temiera dar la impresión de padecer gran locura, ofrecería sacrificios a su amado, como si fuese la imagen sagrada de una deidad. Después, cuando pasa el escalofrío, se apodera de él un sudor y una fiebre extraños. Pues, por causa de la corriente de belleza que le entra por medio de los ojos, siente un acaloramiento que favorece la germinación del plumaje del alma; y con ese calor se derriten los bordes de los brotes de las plumas, que, durante largo tiempo, habían permanecido tan endurecidas y cerradas que nada podía crecer... Entonces toda [el alma] palpita y bulle, y como el niño que está echando los dientes siente irritación y dolor en las encías, también el alma de quien está empezando a echar alas experimenta esos síntomas. Se agita y siente comezones en el momento en que le salen las plumas. Ahora bien, siempre que pone su vista en la belleza del amado, recoge unas partículas que vienen a ella en forma de corriente —por eso se habla del «flujo de pasión»— por las cuales se calienta y reanima; entonces se alivian sus penas y se llena de alegría. Pero cuando se separa de él y se seca, se secan también y se cierran los agujeros por donde surgen las plumas, impidiendo la germinación de las alas; quedan los brotes encerrados juntamente con el mencionado «flujo de pasión», palpitan febrilmente y presionan el orificio por el que debían salir; y, agujerada el alma en todo su contorno, se excita como picada por un tábano y se angustia; sin embargo, al acordarse de su amado, se regocija de nuevo. De este modo, entre la angustia y el regocijo, queda muy turbada por lo insólito de su situación, y está perpleja y frenética. En su locura, no puede dormir de noche ni quedarse quieta durante el día, sino que corre de un lado a otro, suspirando por ver a aquel en quien reside la belleza. Al fin lo contempla, y recibe el «flujo de pasión», liberando lo que hasta entonces estaba obstruido; entonces obtiene alivio de sus picaduras y dolores y saborea un placer incomparable.

(251a-e)

Obviamente, esta conmovedora y extraordinaria descripción de la pasión amorosa es obra del poeta de Himera. Retoma la experiencia descrita desde una perspectiva distinta y clínica en los dos discursos anteriores y penetra en ella, captando mediante figuras literarias, en el lenguaje de las pasiones, el sentimiento producido por el estado de *mania*<sup>34</sup>. De forma simultánea, muestra que la misma locura criti-

<sup>34</sup> Las imágenes de este pasaje (incluido la importante imagen del crecimiento de la planta) las estudia con gran acierto A. Lebeck en «The central myth of Plato's Phaedrus», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13 (1972), págs. 267-90. El hecho de que los dos artículos más esclarecedores que tuve ocasión de consultar durante mi última revisión de este capítulo (los de Groag y Lebeck) sean obra de dos investigadores que murieron antes de los treinta y cinco años hace especialmente conmovedoras las afirmaciones que contienen sobre la frágil naturaleza de la aspiración intelectual, semejante a la de la planta. Quiero manifestar aquí mi pesar por ambas pérdidas.



cada por aquellos discursos puede ser un factor importante, incluso necesario, para el desarrollo moral y filosófico. El estímulo de la belleza de este muchacho particular (percibido, no como una concreción reemplazable de lo bello, sino como la presencia de esta persona) es imprescindible para el crecimiento de las alas del alma; en ausencia del amado, la personalidad se seca y todas sus partes cesan en su desarrollo. El bullir del alma es cognoscitivo: un indicador fiable de la presencia de la belleza y de los progresos hacia el verdadero saber. (Esto entrará a formar parte de la psicología moral platónica posterior: en el segundo libro de las *Leyes* se dice que el carácter de los jóvenes ciudadanos será sometido a prueba haciendo dormir al intelecto mediante la embriaguez. Observando las decisiones tomadas en esta condición «enloquecida», se comprobará si las almas de los jóvenes están convenientemente educadas con respecto a los valores. Como es obvio, la prueba tiene sentido sólo si se cree en la capacidad discriminativa independiente del sentido y la pasión; en la psicología de la *República*, el sueño embriagado del intelecto no hace sino liberar urgencias bestiales, sin poner de manifiesto nada relacionado con el valor moral.)

En los diálogos medios, el desarrollo moral y cognoscitivo se define como un progresivo desligarse del intelecto respecto de las otras partes de la personalidad. En la medida en que la persona se «prepara para la muerte» —es decir, en cuanto permite al intelecto separarse, puro e impasible, en sí mismo y por sí mismo— más se aproxima al verdadero saber filosófico. Idealmente, el intelecto es puro y puramente activo, sin mezcla de pasividad ni de receptividad, es «muy semejante» a la forma (*Fedón*, 80b). Su lucidez se compara con los rayos del sol limpios y secos<sup>35</sup>. Sin embargo, el alma en crecimiento de que nos habla el *Fedro* es muy distinta. Compleja e impura, palpitante en todo su ser, enfebrecida y en constante movimiento, depende de sus aspectos impuros para su propio desarrollo. Para aproximarse a la belleza debe ser, antes que nada, abierta y receptiva. La corriente de la belleza que penetra a través de los ojos debe ser acogida por el alma entera (251b, c). Además, uno de los momentos cruciales del desarrollo del alma es un momento, no sólo de recepción, sino de pasividad: los orificios por donde brotan las plumas se funden por efecto del calor de la corriente entrante. El enamorado del ascenso de Diotima era, como Creonte, un cazador que buscaba inmovilizar la belleza de su presa (203d; cfr. *Protágoras*, 309a), un maestro en argucias y estratagemas. Ahora se utiliza el símil de la planta para caracterizar la receptividad y el crecimiento del alma completa<sup>36</sup>. Todas las partes del alma reciben y son afectadas;

<sup>35</sup> Aunque esto no se señala explícitamente, puede inferirse por la transitividad de semejanza; cfr. mis observaciones en el cap. 6 sobre la oración que dirige Sócrates al sol en Potidea.

<sup>36</sup> Cfr. Lebeck, «Central myth», págs. 251-2. Sobre el significado de las imágenes de la caza y las trampas, cfr. Detienne y Vernant, *Métis* (véase el cap. 1, págs. 48-50). En el *Sofista*, Platón vuelve a la mitología de la inteligencia y la habilidad prácticas, describiendo la pugna entre los materialistas y los «amantes de las formas» como una «gigantomaquia» (batalla entre titanes y olímpicos), en la que ambos bandos luchan por dominar el universo negando el ser de alguna parte de éste. Los amantes de las formas, probablemente los platónicos, aparecen como los olímpicos tradicionales, que se enfrentan a la fuerza bruta de los gigantes utilizando las estratagemas de la *métis* y la *téchne*. En este caso, su plan es, por una parte, «sostener vehementemente que la verdadera realidad consiste en formas inteligibles e incorpóreas», mientras que, por otra, «desmenuzando en pequeños fragmentos los cuerpos de sus oponentes y la verdad de que éstos hablan, afirman que eso es apenas un cierto devenir fluctuante, y no el ser» (246b-c). El proyecto de hacer de las formas incorpóreas el verdadero ser supone un violento ataque contra el ser, o aquella parte de él, mutable, frágil y tangible. El Extranjero critica las estrategias de ambos bandos, acusán-

además, interactúan de un modo que impide distinguirlas con claridad. Las alas en crecimiento pertenecen al alma en su conjunto (232c; cfr. 253c, 254c). La profunda reacción sensible al esplendor de una persona concreta, las pasiones del amor y el espanto, las aspiraciones intelectuales que este amor despierta, todas fluyen juntas, de manera que el enamorado no experimenta como separados el pensamiento y la pasión, sino que viene una fusión de toda su personalidad. No estamos ante la respuesta sexual ordinaria a un cuerpo bello; por el contrario, el mito indica que la experiencia de que hablamos tal vez se presente una sola vez en la vida. Al igual que las criaturas de Aristófanes, estos enamorados buscan (262e) un alma adecuada, aunque puede que sus anhelos no sean nunca satisfechos. Pero si el resultado de la búsqueda es venturoso, se produce una respuesta al otro tan profunda y completa, tan omnicomprendiva del yo, que plantea dudas muy serias sobre la idea de la personalidad dividida en partes separadas. Todo lo que el enamorado puede decir es que, repentinamente, se siente acalorado, húmedo, iluminado. Lejos de ser como un rayo seco de luz, recibe una misteriosa sustancia que comienza siendo luminosidad, pero que se transforma en fluido. (La fuente de dicha sustancia no se encuentra en el transparente paraíso de la *República*, sino, tal vez, en el «húmedo cielo» de Píndaro<sup>37</sup>.) Al recibir el alma de la otra persona y permitir la fusión de las partes duras e insensibles de sí, el enamorado siente la súbita liberación del líquido que estaba contenido en él, convirtiéndose también en luz líquida y fluida. En el «flujo» de su deseo se asemeja a una persona con los ojos «arrasados de lágrimas» (255d)<sup>38</sup>. Así transformado, empieza a inteligir cosas cuyo conocimiento le está negado al no-enamorado por efecto de la sequedad de su vida (cfr. 239c8). Dichas intelecciones nunca las habría alcanzado de haber permanecido «muy semejante» a la forma.

Esta descripción logra, por una parte, que concibamos una sexualidad humana mucho más profunda y compleja de lo que se afirmaba en los diálogos medios y, por otra, que veamos el intelecto como algo más sexual, más vinculado con la receptividad y el movimiento. (Estos cambios se prefiguran ya en la ascensión del deseo del *Banquete*, que ponía en relación el apetito erótico con la belleza [cfr. n. 11]

dolos de un reduccionismo injustificado del ser que estaría motivado, aparentemente, por razones de poder y dominio. Los materialistas niegan lo que no pueden manipular; los amantes de las formas siguen una línea más inteligente, viendo que el cuerpo puede ser desmenuzado y que otro tipo de verdadero ser puede ocultarse a los ojos de sus enemigos y escapar a su aprehensión. Tras criticar ambas negaciones, el Extranjero propone un nuevo criterio definitorio del verdadero ser: la capacidad de afectar algo o ser afectado, «aun en pequeñísima medida, por el agente más insignificante, aunque sólo sea una vez» (247e). Este cambio de postura repercute en la consideración de los individuos mortales complejos y únicos, compuestos de alma y cuerpo. Sin embargo, es importante señalar que el compromiso de los amantes de las formas con la inteligencia y la argumentación los hace receptivos a la persuasión del Extranjero de un modo en que no lo son los materialistas, que rechazan la discusión. En otras palabras, el amor a la verdad de la *República* conduce directamente a la retractación del *Fedro*.

<sup>37</sup> Platón rechaza aquí el famoso dicho de Heráclito de que el alma más sabia y mejor es un seco rayo de luz, junto con la condena correspondiente de la «humedad» de la pasión. Véase el excelente comentario de Heráclito b118 que realiza C. H. Kahn en *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge, 1979), pág. 245; el autor muestra que «esta concepción está profundamente enraizada tanto en el lenguaje de la poesía griega antigua como en las teorías de la filosofía presocrática» (pág. 247).

<sup>38</sup> Cfr. Lebeck, «Central myth».

y subrayaba la continuidad de la motivación erótica en el progreso hacia la contemplación. Sin embargo, el hincapié que hace Diótima en la autosuficiencia y el superior valor del intelecto [cfr. 212a1] aproximaba este enfoque a los defendidos en el *Fedón* y la *República*. Sólo Alcibiades fue capaz de hablar de la filosofía como de una forma de *manía* [218b2-3], porque no concebía lo que Sócrates quería que fuese el filosofar.) El apetito erótico no es ya una urgencia ciega de «satisfacción» corporal; es sensible a lo bello y sirve de guía para encontrar la verdadera belleza. Incluso las gentes más viles buscan objetos bellos. En cuanto a los que albergan aspiraciones más complejas, el *éros* les hace dirigir la mirada hacia lo alto en busca de una experiencia sensible conducente a una misteriosa transformación de toda el alma, incluido el intelecto. Cuando se enamoran, los invaden una ternura y un temor que les brindan nuevos conocimientos, tanto sobre sí mismos como sobre el actuar bueno. La persona enamorada comprende que determinadas formas de comportarse con el otro son buenas si cumplen ciertos requisitos correspondientes a dichas pasiones; en cambio, rechaza otros comportamientos porque no se ajustan a la reverencia que siente por el amado. Así, los amantes de Platón no practican el acto sexual, aunque expresan su amor con caricias que se detienen inmediatamente antes (cfr. 255b), ya que, para ellos, la estimulación sensible extrema no es compatible con el respeto y el temor hacia el otro como entidad separada. El apetito es refrenado, no por el intelecto contemplativo, sino por las exigencias de las pasiones que aquél despierta. En la *República* se decía que el único testigo y juez moral fiable era el intelecto. La idea difundida en el *Fedro* es bastante más compleja.

En este diálogo, la actividad intelectual tiene una estructura diferente de la que muestra la contemplación pura y estable de que hablaba la *República*. La búsqueda de la reminiscencia y la verdad por parte del filósofo posee una estructura interna muy similar a los anhelos y satisfacciones del enamorado. En la descripción del crecimiento de las alas se utilizan metáforas inconfundiblemente sexuales para caracterizar la receptividad y el desarrollo del alma. El intelecto, que ya no está separado de las otras partes, busca la verdad de un modo que no responde a los criterios de pureza y estabilidad formulados en los diálogos intermedios. La pureza queda comprometida por el contraste entre dolor y satisfacción, sequedad y refrescamiento; la estabilidad, por el ritmo interno de la actividad, con su secuencia de cambios que hace inimaginable una continuación invariable e incesante, y por la naturaleza contingente y mudable del objeto, que deja además sequedad al desaparecer. No se trata sólo de que el objeto de la atención del intelecto sea una persona; desde el punto de vista del *Banquete*, es peor que el individuo sea amado y valorado de una forma única, o al menos rara y profundamente personal. Este tipo de amor no se transfiere fácilmente de un objeto a otro. Incluso si, en un principio, puede haber varias almas del carácter-tipo adecuado para satisfacer las necesidades internas del enamorado (cfr. 252e), es manifiesto que la historia de la relación, su profundización en el tiempo, constituye uno de los factores de su valor intelectual como fuente de conocimiento, autoconocimiento y progreso hacia la reminiscencia. Al fijarse la atención en el carácter, disminuye en buena medida la sustituibilidad de los objetos eróticos; la historia de la relación hace desvanecerse el resto. Además, el valor de la pasión amorosa está estrechamente vinculado a la circunstancia de que una persona única es valorada como entidad separada, con un alma propia que se mueve a

sí misma, no como algo para ser atrapado, retenido o encadenado con una *téchne* filosófica<sup>39</sup>.

En cuanto a la Verdad, sigue siendo objeto del intelecto. Sin embargo, no todas las verdades valiosas son explicaciones o definiciones generales del tipo exigido en los diálogos medios. El aprendizaje sobre el enamorado no es el menos importante de los aprendizajes. A través de complejas respuestas e interacciones, cada miembro de la pareja llega a conocer y honrar la «divinidad» de la persona del otro (252d); el objetivo del amante es conocer exhaustivamente el carácter de su amado. Esto conduce a un mayor saber de sí mismo: los enamorados «descubren dentro de sí la naturaleza de su propio dios». En su estado poseído (252e), el amante aprende los «hábitos y modos de ser» del otro y, mediante éstos, los suyos propios (252e-253a). Si preguntamos de qué tipo de saber se habla y qué verdades pueden decir los enamorados, la respuesta es compleja. Sin duda, el enamorado conoce algunas verdades generales sobre caracteres de un cierto tipo. Pero también puede conocer otras de naturaleza más particular y afín a lo narrativo. Asimismo, parte de sus conocimientos sobre los hábitos y modos de ser del otro no se pone de manifiesto tanto en los discursos como en el saber intuitivo de cómo comportarse con esa persona, como enseñar, responder, limitarse uno mismo. Ahora bien, Sócrates (como el Alcibiades del *Banquete*) insiste en que esto es, a pesar de todo, intelección, una intelección fundamental para el desarrollo moral e intelectual\*. El enamorado debe gratitud por esta intelección al amado, gratitud que acrecienta su amor. En un primer momento, «contemplar al amado» se oponía a la contemplación filosófica (239a-b). Ahora, el alma del enamorado es una fuente importantísima de intelección y de saber generales y concretos.

*Las pasiones, y las acciones inspiradas por ellas, son componentes intrínsecamente valiosos de la mejor vida humana.* Por lo dicho hasta ahora, cabría pensar que Platón corrige sólo sus concepciones sobre la motivación y la educación, y no sus tesis sobre la vida buena. Una vez que el intelecto ha sido conducido por la pasión hasta las normas de la belleza y la justicia, tal vez debiéramos dejar de confiar en la locura y dedicarnos a la clara contemplación de la verdad. Ciertamente, afirmar que la *mania* nos proporciona los mayores bienes no equivale a afirmar que aquélla y las acciones enloquecidas sean en sí mismas buenas intrínsecamente. Sin embargo, el *Fedro* atribuye a las pasiones y al estado de *mania* una función que excede con mucho de lo meramente instrumental.

\* En el *Político* se amplía esta afirmación proto-aristotélica. En su defensa de la prioridad de los juicios de una persona dotada de la virtud de la prudencia sobre la ley, el Extranjero señala (en un lenguaje muy similar al de la *Ética nicomaquea*) que la *téchne* política no puede primar las normas fijas, debido a que la variedad y el carácter cambiante de los seres humanos y sus acciones exigen un conocimiento de naturaleza más particularizada y contextual (294a y ss.). Hace tiempo que se ha observado que esto contradice uno de los elementos principales de la epistemología política de la *República*<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Contrástese las imágenes de las trampas en el *Banquete* –cfr. 203d y la n. 36 *supra*–. Sobre la unicidad, la separación y la aspiración a dominar ambas, véase el capítulo 4; cfr. también Vernant y Detienne, *Mètis, passim*. Algunas de estas cuestiones las estudio más detenidamente en Nussbaum, «Crystals».

<sup>40</sup> Véase G. E. L. Owen, «The place of the *Timeus* in Plato's dialogues», en R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics* (Londres, 1965), págs. 329-36.

Lo anterior se pone de manifiesto desde el principio de la retractación. Los discursos críticos del *éros*, afirma Sócrates, no convencerían a un oyente «de carácter noble y apacible que estuviera o hubiera estado enamorado de otra persona tal como él» (243c). Este oyente consideraría los citados discursos obra de «gentes criadas entre marineros, que nunca han visto un amor libre y generoso» (243e). Aunque pensemos que el desdén aristocrático que experimenta Platón por las clases subalternas le impulsa a hablar injustamente de los hombres del mar, no es difícil comprender el significado profundo de sus palabras. La persona «criada entre marineros» suele adoptar una concepción puramente instrumental del amor. Para ella, el amor calma ciertas necesidades y proporciona placer. Lo que no aprenderá de su experiencia en ese medio es que la pasión amorosa puede constituir un elemento estable e intrínsecamente valioso de la vida buena, esto es, de una existencia digna de personas libres y generosas.

A diferencia de los marineros explotadores evocados por la imaginación platónica, los amantes del *Fedro* viven unidos por el vínculo de su pasión erótica, su respeto mutuo y su interés común por la enseñanza y el aprendizaje (cfr. especialmente 252c-253e, 255a-f). El enamorado busca a alguien semejante a sí en carácter y aspiraciones (252c y ss.). Verificado el encuentro, cada miembro de la pareja respeta las decisiones del otro (252d-e) y promueve el florecimiento de sus aspiraciones más profundas «sin envidia ni hostilidad mezquina» (253b), sino beneficiándolo por sí mismo. Ambos son mutuamente activos y receptivos: uno recibe del otro el líquido transformador, a la manera de una bacante, y devuelve su propio líquido, vertiéndolo en el alma amada (253a). Platón describe los anhelos y emociones de los amantes de un modo que nos conmueve por su belleza (como también a Fedro) y pone de manifiesto que el filósofo juzga esta locura bella y buena. A este respecto, es esencial que «el amante no finja la pasión, sino que la siente verdaderamente» (255a). Sócrates afirma que los amigos y parientes apenas tienen nada que ofrecer en comparación con lo que da este amante poseído, cuya acción benefactora genera una temerosa veneración en el amado. En su discurso, *éros* no es sólo un *dáimon*, sino un dios: algo dotado de valor y belleza intrínsecos, no sólo una estación de paso hacia el bien. La vida humana óptima lleva aparejada la devoción a otro individuo. Supone una actividad intelectual compartida, pero también un estado de locura permanente y una comunidad apetitiva y pasional. Los mejores amantes son aquellos que se niegan el acto sexual en su sentido pleno. Ahora bien, ya hemos expuesto las razones de esta actitud: los enamorados creen que con tales prácticas peligran otros elementos no intelectuales de su relación cuyo valor desean preservar, a saber, los sentimientos de ternura, temor y respeto. Platón insiste en que los amantes «se acercan y se tocan entre sí, tanto en los gimnasios como en otros lugares donde se reúnen» (255e). El pasaje continúa con una descripción del modo en que, aparentemente durante este contacto físico habitual, reciben uno de otro el «flujo de pasión» que nutre sus almas. La referencia al amor de Zeus y Ganímedes (cfr. más adelante) resalta la índole sexual de estas metáforas del crecimiento espiritual. Por otra parte, estas últimas parecen algo más que meras metáforas, ya que la excitación sexual se muestra como una experiencia capacitadora del crecimiento. Así pues, se anima a los amantes para que se dediquen a una mutua exploración sensible que se detenga inmediatamente antes de un acto considerado potencialmente egoísta o violento. Acaso pensemos que estos enamorados permiten que el miedo les prive de un valor

más profundo y de mayor alcance. En todo caso, el rechazo de esta práctica sexual, tanto si está justificado como si no, no es una negación de lo sensible ni de la sexualidad en sentido amplio, que, por el contrario, impregnan toda su locura. Además, dicho rechazo responde, no a las exigencias del puro intelecto, sino a las derivadas del amor y la temerosa veneración.

El iniciado del *Banquete* comenzaba también amando a una persona única (o su belleza). Sin embargo, pronto efectuaba el tránsito hacia un aprecio más general de lo bello, atenuando la intensidad de su pasión por la persona irrepetible. En cambio, las parejas de enamorados del *Fedro* nunca dan este paso<sup>41</sup>. Toda su vida buscan el saber y el bien en el contexto de una relación particular con un individuo cuyo carácter distintivo se nutre en el marco de la relación entre ambos. En lugar de amar al otro como ejemplar de la belleza y el bien, propiedades ambas que un individuo puede perder sin dejar de ser él mismo, aman su carácter, sus recuerdos y sus aspiraciones, que constituyen, como dirá también Aristóteles, lo que cada persona es «en sí misma y de sí misma». Nada de lo que los amantes aprenden sobre lo bueno y lo bello les hace denigrar o rechazar su vínculo único. No aman primero el cuerpo, luego el alma y después las instituciones y las ciencias. Se ocupan de la ciencia o de la política en el contexto de su profunda pasión por un ser humano concreto con compromisos similares a los propios. (Aquí es indistinto referirse al tipo humano superior como «el que filosofa sin engaño» o como «el que busca el amor de un mancebo con filosofía» [249a]; antes, ello habría supuesto una gran diferencia.) El bien y la verdad se aprehenden, no trascendiendo la locura erótica, sino en el marco de una vida de pasión.

Es cierto que los amantes filosóficos comparten una oscura visión de otra vida mejor que cualquier existencia humana posible (cfr. 250b5). También lo es que dicha visión contiene imágenes de liviandad y pureza y que los dioses, sus personajes, parecen no experimentar las perturbaciones del sentimiento erótico características humanas. Sin embargo, la reminiscencia y la ascensión de los mortales recuperan para el amante humano únicamente lo que su alma vio o conoció en un ciclo anterior; y un cuidadoso examen del mito platónico revela que la plena sabiduría divina es inalcanzable para los hombres. La vida de locura del enamorado no se propugna aquí como la existencia óptima de un dios ni como la mejor que puede vivir toda criatura. Simplemente, se considera la vida óptima en el ser humano, con sus posibilidades y límites cognoscitivos propios. A este respecto, es llamativo que Platón se muestre dispuesto en el *Fedro* (al igual que en otros diálogos del último período)<sup>42</sup> a juzgar las cuestiones sobre la vida óptima desde la perspectiva de los intereses, las necesidades y los límites del ser que ha de vivirla. La existencia humana óptima no se descu-

<sup>41</sup> Este punto lo admite T. Gould en *Platonic Love* (Londres, 1963), pág. 120. Véase también Vlastos, «Sex in Platonic love», Apéndice II a «The individual as object of love in Plato», en Vlastos, *PS*, págs. 48-44.

<sup>42</sup> Cfr. mi anterior estudio sobre este diálogo en J. M. E. Moravcsik y P. Temko, comps. *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, APQ Library of Philosophy (Totowa, Nueva Jersey, 1982), págs. 79-124. Estas cuestiones son objeto de un interesante análisis en el artículo de Groag, que desconocía cuando publiqué el citado estudio. Sin embargo, como se verá más adelante, discrepo de la tesis de este autor en algunos puntos importantes. Groag encuentra varios paralelismos en el *Parménides* y el *Filebo* y estudia en general el antropocentrismo del método de la división.

bre abstrayendo las peculiaridades de nuestra naturaleza compleja, sino explorando esta última y la forma de vida que constituye.

A diferencia de la vida del iniciado del *Banquete*, esta existencia humana óptima es inestable y se encuentra permanentemente en peligro de convertirse en presa de conflictos<sup>43</sup>. Los amantes tienen que luchar de continuo contra sus inclinaciones inadecuadas y dedicar su esfuerzo psíquico a alcanzar lo correcto. También a diferencia del iniciado, que no siente apego por los objetos mudables, se arriesgan a sufrir la aflicción que provoca el cambio, la separación e, inevitablemente, la muerte. Su vida, contrariamente a la recomendada por Diotima, parece admitir también el conflicto entre valores con todas sus consecuencias, pues la devoción que el amante siente por el amado es tan particular que, en determinadas circunstancias, puede ir contra sus compromisos políticos o su búsqueda del conocimiento (contrástese el epígrafe V del capítulo 5 y las págs. 181, 264-266 del capítulo 6). Sin embargo, Platón parece pensar que una existencia ajena a este tipo de devoción apasionada carece de la belleza y el valor que la pasión proporciona. Sócrates concluye su consejo a Fedro con las siguientes palabras, de significado inequívoco: «Tales y tantos, hijo mío, son los dones divinos que te otorgará el amor del enamorado. Pero la familiaridad con el no-enamorado, mezclada de cordura mortal, dispensadora de beneficios humanos y mezquinos y que genera en el alma del amado una mezquindad que, sin embargo, muchos encomian como virtud, privará a su alma de intelección (*ánous*) y la hará deambular alrededor y bajo tierra durante nueve mil años» (256e-257a). La condena no afecta sólo al no-enamorado merecedor de censura por otros motivos: sabemos que Lisias es un hombre honorable. Tampoco se dicta únicamente contra el no-enamorado que nunca ha experimentado la pasión amorosa. Toda vida privada de la locura y de la influencia de la locura de los demás es condenada por su monotonía, su falta de generosidad y su carencia de intelección profunda. En el *Fedón*, las pasiones eran los clavos que sujetaban el alma a su prisión corporal. Ahora es Lisias el prisionero, clavado a la tierra por desconocer la generosidad de la pasión.

Volviendo a los cuatro puntos en que se basaba la condena platónica de las pasiones, descubrimos que nuestro autor se ha retractado de ellos o, cuando menos, los ha matizado en aspectos importantes.

1. Los apetitos son fuerzas animales ciegas que buscan sus objetos indiscriminadamente. Esto se niega ahora, al menos por lo que respecta al apetito erótico. Incluso en su forma más degenerada, el *éros* es sensible a la belleza; y en algunas almas, lleva aparejada una respuesta compleja, selectiva y total. Fedro y Sócrates siguen criticando determinados placeres corporales (cfr. 258e). No niegan que *algunos* apetitos humanos se ajusten a la antigua concepción de la personalidad y de la vida buena. Lo que afirma es que dicha concepción era demasiado simple y, en particular, que en ella el *éros* fue injustamente difamado.

2. Los apetitos tienden naturalmente al exceso cuando no son eliminados. Al parecer, Platón sigue pensando que el corcel rebelde precisa un dominio constante y lo llama «compañero de la *hýbris*» (253e). Sin embargo, considera también que debe ser bien alimentado y que, dominado adecuadamente, puede desempeñar una función buena y necesaria en la motivación de la persona e incluso en la enseñanza sobre

<sup>43</sup> Cfr. Groag, «Zur Lehre», pág. 209. El autor sostiene con argumentos de peso que esto sigue siendo una posibilidad incluso para las mejores almas humanas.

lo bello. El otro caballo no manifiesta ninguna propensión al exceso; en realidad, colabora para evitarlo.

3. Las pasiones no pueden desempeñar una función cognoscitiva. Como hemos señalado, en el *Fedro* pueden y lo hacen. No siempre son fuentes de distorsión de la realidad; de hecho, la información que brindan es necesaria para la intelección óptima. Merece destacarse la detallada descripción que contiene el diálogo del papel motivador y cognoscitivo de algunas pasiones, así como de la interacción del sentido, la pasión y el juicio en el *éros*, que la *República* había considerado simplemente un apetito corporal.

4. El elemento intelectual es necesario y suficiente para la aprehensión de la verdad y la elección correcta. En el *Fedro* no lo es. Dejado a sí mismo, está condenado a la existencia limitada y mezquina de la cordura humana-mortal. El mejor modo de dar satisfacción a las aspiraciones intelectuales es con la ebullición de toda la personalidad, cuando es difícil separar la contribución de cada una de las partes.

Podemos utilizar estas conclusiones para acercarnos a un problema que tradicionalmente ha figurado entre los más debatidos de la interpretación del *Fedro*: nos referimos a la utilización, en el contexto de este diálogo, de una concepción de la persona distinta de la expuesta en el *Fedón* y la *República*. La *República* me dice que, en realidad, soy un alma inmortal e intelectual, sólo contingentemente vinculada a un cuerpo y unos apetitos. Los conflictos que inducen a hablar de las «partes» del alma surgen de la unión de ésta con el cuerpo; el elemento intelectual no conflictivo, el único inmortal, basta para preservar la identidad personal fuera del cuerpo. También el *Fedón*, desde una perspectiva similar, me insta a desligarme de mi naturaleza corporal y de las pasiones que la acompañan y a hacer de mi vida una práctica para dicha separación. Sócrates está convencido de que todo lo que le constituye en su verdadero ser se separará del cuerpo en el instante de la muerte. En su concepción de su propia identidad como filósofo no cabe el apetito ni la pasión<sup>44</sup>.

Como se sabe, en el *fedro* todas las almas son tripartitas, incluidas las de los dioses inmortales. La prueba de la inmortalidad no depende de una premisa de no

<sup>44</sup> En el *Fedón*, el alma parece identificarse con el elemento intelectual. Los deseos y apetitos forman parte del cuerpo. Sólo lo no-compuesto es estable y duradero (78c). Aunque en *República*, IV, se habla de un alma tripartita que engloba deseos y pasiones, en *República*, IX, se indica que las tres partes son un «compuesto» que se mantiene unido contingentemente por la «envoltura» corporal; en realidad, la parte auténticamente humana es sólo un elemento, el intelectual (58d y ss.); en este sentido no está claro que las tres partes sean de la misma forma partes del alma en oposición al cuerpo. En *República*, X, al negarse la inmortalidad de lo compuesto (611b) parece que se indica que el alma en su conjunto no es inmortal. El «alma en su más verdadera naturaleza», el «alma inmortal» sólo puede ser el «pequeño ser humano» del Libro IX, es decir, el elemento intelectual. Estos puntos oscuros se aclaran en el *Timeo*, donde se dice explícitamente que la «forma mortal del alma» —todo lo que no es el intelecto— se añade a este último en el momento de la encarnación (69c). Esta concepción, coherente con todo lo que se ha dicho en la *República*, aproxima ambos diálogos a las tesis del *Fedón*; las diferencias que restan son triviales y de índole verbal. Sobre todo lo anterior, véase W. K. C. Guthrie, «Plato's views on the nature of the soul», en Vlastos, *Plato*, II, págs. 230-43; Guthrie, *History*, IV, págs. 422 y ss. Aunque Guthrie presenta argumentos muy persuasivos en favor de la coincidencia de la *República*, el *Timeo* y el *Fedón* a este respecto, no cabe decir lo mismo de su intento de minusvalorar las importantes diferencias entre estos diálogos y el *Fedro*; cfr. Groag, *op. cit.* En *An Examination of Plato's Doctrines*, I (Londres, 1962), págs. 371 y ss.). I. M. Crombie admite lo que hemos señalado aquí, aunque señala que las diferencias no revisten gran importancia.



composición, como en el *Fedón*, sino sólo de la naturaleza del alma como motor de su propio movimiento. Una vez más, el cambio parece permanente: en *Leyes*, X, el automovimiento es la característica esencial del alma en cuanto opuesta al cuerpo, y los apetitos, esperanzas, temores y placeres son clasificados entre los movimientos de aquélla<sup>45</sup>. Pienso que no podemos ignorar el problema limitándonos a decir que la imagen tripartita del alma divina forma parte del mito<sup>46</sup>. También el alma humana es tripartita en el *Fedro*, tanto antes como después de la encarnación; en cambio, no lo es el alma descrita en los diálogos medios. Por otra parte, la lista de los movimientos del alma expuesta en los últimos diálogos pone de manifiesto este cambio de enfoque. Finalmente, hay que decir que el mito no es «sólo un mito», sino que constituye justamente la enseñanza platónica fundamental dentro del diálogo.

A estas alturas, no debe sorprender el cambio de la concepción platónica que venimos comentando. La imagen del alma contiene lo que valoro de mí mismo, lo que estoy dispuesto a reconocer como parte de mi identidad. El dualismo del *Fedón* no es previo a la teoría moral desarrollada en ese diálogo, sino que la expresa. Ni Platón ni Aristóteles piensan en una teoría de la identidad personal descriptiva y neutral desde un punto de vista valorativo. Por el contrario, sus teorías articulan nuestros valores más profundos. Un modo de expresar mi repudio de las pasiones es negar que formen realmente parte de mí, de mi verdadera naturaleza. (Podría sobrevivir después de la muerte y seguir siendo esencialmente yo prescindiendo de ellas.) El mito de Er narrado en la *República*, que presenta mi alma como una sustancia intelectual pura y sin mezcla, aunque con incrustaciones y restos de mi existencia terrena, desarrolla la imagen de una concepción que, como vimos en el capítulo 5, se defiende y justifica pormenorizadamente en ese diálogo. Dado que el *Fedro* dirige sus argumentos contra dicha concepción, no es extraño que encontremos en él una nueva imagen de la persona. A este respecto, el diálogo adopta una actitud que cabría calificar de tolerante. La radiante visión del mito de Er como imagen de la salvación (*República*, 621b-c), es sustituida por una cuestión abierta: ¿Soy un ser más complejo y soberbio que Tifón, o una criatura de mayor mansedumbre y sencillez? (230a)<sup>47</sup>. Posteriormente, incluso esta última pregunta es rechazada implícitamente por su similitud con las tajantes dicotomías de la *República* y el *Banquete*: se puede ser complejo sin ser Tifón, ordenado sin ser simple, amante del individuo sin ser Alcibíades.

La acción del *Fedro* ilustra también una determinada concepción del aprendizaje<sup>48</sup>. Como hemos señalado, el diálogo comienza cuando un hombre mayor se detie-

<sup>45</sup> Cfr. especialmente *Leyes*, X, 896c-d.

<sup>46</sup> Cfr. Guthrie, «Plato's views». En *La théorie, loc. cit.*, Robin expone acertadamente las coincidencias con diálogos posteriores.

<sup>47</sup> Sobre las cuestiones relacionadas con el conocimiento de uno mismo en el diálogo, véase C. Griswold, «Self-knowledge and the "idea" of the soul in Plato's *Phaedrus*», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26 (1981), págs. 472-94. En «Central myth», pág. 281, Lebeck señala que Sócrates, que dice emplear su ocio sólo para investigarse a sí mismo, dispone de tiempo para mantener una conversación con Fedro (229b, 228a); ello pone de manifiesto que Sócrates piensa que su conversación contribuirá a su autoconocimiento.

<sup>48</sup> Cfr. Lebeck, *op. cit.*, págs. 280-3.

ne admirado ante la vista de alguien más joven; ese hombre se apercibe de la existencia de un parentesco entre el carácter del muchacho y el suyo propio (228a). Las aspiraciones comunes de ambos, como la zanahoria del proverbio sostenida ante la nariz del animal hambriento (230d), le inducen a aventurarse fuera de los muros de la ciudad en compañía del joven. Juntos, se ocupan de sus intereses más profundos y reciben el influjo del lugar salvaje y sensual en que se encuentran. Aunque, en un sentido, Sócrates es el guía y maestro, el proceso educativo al que asistimos —como el que oímos describir— entraña locura y receptividad por parte de los dos personajes: Sócrates, abandonando los lugares que gusta frecuentar, es transportado y poseído por la influencia de Fedro (234d, 238d, 231e), mientras que éste se despoja de la estructura protectora de su *sophrosyne* para asumir la posición vulnerable del enamorado<sup>49</sup>. En ambos encontramos admiración y temor, y una atenta preocupación por las necesidades y aspiraciones del otro. Cada uno descubre más sobre sus propios fines cuando los ve reflejados en el alma de su acompañante. (¿Acaso no fue el pensamiento de Fedro de aceptar las propuestas de Lisias lo que hizo que Sócrates expresara un ideal de racionalidad más complejo? ¿No fue la retractación poética de Sócrates la que indujo a Fedro a manifestar su propia necesidad receptiva?) Ninguno impone al otro una visión previamente fijada. Los dos, cada uno respondiendo con temerosa veneración al alma del otro, obtienen de sí mismos una belleza más profunda.

### III

Este diálogo gira en torno a la belleza de los discursos. La crítica socrática del discurso de Lisias se dirige tanto a sus contenidos como a su estilo, evidenciando sus profundas relaciones mutuas. La educación de Fedro mediante el segundo discurso supone un desarrollo tanto de su imaginación moral como de su gusto estilístico. En fin, como cabría esperar, el nuevo pensamiento de Platón sobre la locura repercute en sus elecciones estilísticas. Ha llegado el momento de examinar las consecuencias de su nueva reflexión sobre la locura en la cuestión del estilo de la escritura filosófica y en la discusión con los maestros de ética que son a la vez literatos o poetas.

En varios diálogos de las épocas «primera» y «media» (cfr. el interludio I)<sup>50</sup>, Platón traza una clara distinción entre las figuras del poeta y el filósofo, rechazando

<sup>49</sup> Lebeck señala la existencia de paralelismos verbales precisos entre la descripción que realiza Sócrates de su propio delirio en 234d5 y la que efectúa posteriormente de la experiencia de los enamorados: *synbakcheusa*, 234d5//253a6-7; *ekplagénai*, d1-2//250a6; *épathon*, d2//250a7. Obsérvese que los paralelismos subrayan los aspectos receptivos de la experiencia. El nuevo acento que se pone en la reciprocidad se prefigura en la broma que Fedro devuelve a Sócrates y en la metáfora de la lucha de 236b.

<sup>50</sup> Sobre la cronología, véase n. 5 *supra* y la n. 21 del cap. 5. Las críticas a la poesía elaboradas en el Libro X han sido objeto de numerosos estudios, de los que cabe citar, entre los más recientes, los que figuran en la compilación de Moravcsik y Temko *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, donde aparece una versión anterior del presente capítulo. Las tesis de *República*, X, se tratan en los artículos de Annas, Moravcsik, Nehamas, Urmson y Woodruff, que se pueden consultar en busca de más bibliografía. (Agradezco a todos estos autores las cuestiones que me plantearon y el debate que se suscitó en la conferencia en que se leyó la citada versión.) En un estimulante artículo (*JPH*, 19 [1981], págs. 135-50), C. Griswold pone en relación la crítica de los poetas del Libro X con las particularidades del tratamiento de la teoría de las formas en ese mismo libro.

la afirmación del primero de que transmite un verdadero saber. Existe una «antigua diferencia» u «oposición» entre la poesía y la filosofía (*República*, 607b). En la *Apología*, el *Ion*, el *Menón* y el Libro X de la *República*, se dice del poeta que trabaja en un estado de delirio o inspiración irracional que se manifiesta en sus creaciones. Los poetas se encuentran «en un estado de entusiasmo frenético» (*enthousiōntes*, *Apología*, *Menón*); en un «transporte báquico» (*bakchéyouisi*, *Ion*); están «fuera de sí» (*ouch émphrones*, *Ion*), «inspirados» (*epípnoi*, *Ion*), «inspirados por los dioses» (*éntheoi*, *Ion*), «poseídos» (*katechómēnoi*, *Menón*, *Ion*). Su estado irracional se contrapone al buen sentido y el autodomínio del filósofo.

No sorprende, pues, que el ataque a los poetas descansa sobre argumentos muy similares a los que fundamentan la crítica de otros seres enloquecidos: su estado de posesión les incapacita para alcanzar la verdadera intelección. La locura se considera incompatible con el saber: aunque, accidentalmente, los poetas pueden llegar a decir la verdad, «nada saben de lo que dicen» (*Apología*, *Menón*).

Por otra parte, las obras que expresan la locura de un poeta fomentan dicho estado en el auditorio. Contrariamente al filósofo, que habla al puro *logistikón* y contribuye a su separación, el poeta nutre con su actividad los elementos pasionales del alma. Considera que las pasiones le brindan una ocasión óptima de hacer buena poesía; la demostración de sentimientos intensos, en especial la cólera y el amor, resulta especialmente conmovedora para el oyente o el lector (*República*, 604e-605a). Sin embargo, de este modo se alimentan y fortalecen las pasiones y peligran los esfuerzos de la persona con vistas al logro del autodomínio racional (*República*, 386a-388e, 605b, 696a, d, 607a)<sup>51</sup>.

Por estas dos razones, los diálogos medios rechazan a los poetas, maestros tradicionales de moral de las jóvenes generaciones. En el capítulo 5 considerábamos algunos argumentos con los que Platón defendía un nuevo tipo de «literatura» capaz de desarrollar el potencial de racionalidad objetiva de sus destinatarios. En el interludio I empezamos a ver los efectos del intelectualismo en el propio discurso platónico: Platón crea un teatro purificado que, conservando la capacidad de la tragedia para inducir la participación activa del espectador, se dirige únicamente al intelecto. (A este respecto, el *Banquete* constituye la excepción que confirma la regla [cfr. cap. 6]: En esta obra, Platón se permite buscar la simpatía de las partes no intelectuales, pero en un marco que demuestra el fracaso de dichos elementos en la guía de una vida ordenadamente racional.) En fin, los primeros diálogos están inspirados por las Musas de los «ligures» o «de la voz clara», al igual que los dos primeros discursos del *Fedro*, con su estilo sencillo, austero y ajeno a las pasiones.

En consecuencia, cabe esperar que, tratándose de un pensador tan honrado y serio como Platón, cualquier nuevo planteamiento en el ámbito de la psicología moral debe repercutir en su concepción de la enseñanza escrita. El *Fedro* nos ha mostrado (cfr. el interludio I) que la escritura sirve solamente para recordar: la auténtica enseñanza y el verdadero aprendizaje no se producen en la página escrita sino en el

<sup>51</sup> Según Platón, otro problema de la representación de ciertas pasiones es que se basan en opiniones falsas (sobre el dolor, cfr. el presente capítulo, pág. 309; sobre el dolor y el amor, cfr. el cap. 5; sobre el amor, véase el cap. 6). Quienes contemplan el mundo correctamente no las experimentan y, por tanto, no tendrían cabida en un drama con personajes de este tipo. En Nussbaum, «Fictions», estudio estas cuestiones y otras relacionadas con ellas, así como la crítica de Proust a Platón. Véase también el interludio II.

alma<sup>52</sup>. Sin embargo, la manera de entender cómo y con qué partes aprende el alma seguramente repercutirá en nuestra concepción del modo en que el texto escrito debe cumplir su limitada función.

Desde el comienzo mismo del *Fedro* sospechamos que, en efecto, este tipo de reevaluación se ha producido. Fedro pregunta a Sócrates si cree en el mito sobre Bóreas (229c), según el cual una joven virgen fue raptada por el enamorado dios del viento cuando jugaba con sus compañeras en el mismo lugar donde ellos conversan ahora. En su respuesta, Sócrates habla con aspereza de algunas «personas inteligentes» que dudan de la verdad de los mitos y, «utilizando una ciencia algo tosca», perfeccionan explicaciones racionalizadoras de su origen. (En este caso, aventura Sócrates, alguien podría afirmar que lo sucedido no fue un acto de seducción protagonizado por Bóreas, el dios del viento antropomórfico, sino simplemente una ráfaga del viento llamado Bóreas que arrebató a la muchacha.) Aunque, en anteriores diálogos, Platón ideó una serie de mitos en apoyo de sus argumentos filosóficos, es manifiesto que se situaba en la vanguardia de la crítica contra los relatos tradicionales sobre las dudosas hazañas de los dioses. La *República* habría rechazado al instante este mito sobre el *éros* de una deidad; es más, lo habría denunciado por dirigirse a las partes inferiores del alma. Sin embargo, Sócrates defiende aquí el mito, coherentemente con el nuevo enfoque sobre la intelección que desarrollará con posterioridad; en cuanto al crítico racionalizador, lo califica de «tan sutil y laborioso como desafortunado» (229d4). No deja de ser divertido contemplar los esfuerzos de los comentaristas para acomodar este pasaje a las tesis defendidas en la *República*. Por ejemplo, Thomson señala sin más que el relato es perfectamente inofensivo<sup>53</sup>. Sin embargo, la historia de una virgen que cede a la pasión de un amante divino dista de ser inofensiva según los criterios de la *República*. Y precisamente es este material psicológico difícil y peligroso lo que se nos insta a examinar desde las páginas del *Fedro*.

La siguiente sorpresa literaria se produce cuando reparamos en la crítica socrática a la prosa de Lisias, en la cual se elogia al orador por la claridad y concisión de su estilo, pero se le censura, entre otras cosas, su falta de interés por el asunto que trata (235a). Recordemos que los poetas habían sido acusados precisamente de escribir en estado de exaltación pasional. Ahora, Platón parece reabrir la cuestión sobre las relaciones entre el discurso y su autor.

La función de la poesía en el segundo discurso de Sócrates es de lo más significativa. De dicho discurso se dice que es obra «de» un poeta, Estesícoro, hijo de Reverente en la Palabra de la Ciudad de la Pasión; con ello, Sócrates se pone un disfraz y dice una mentira, cosas ambas inconcebibles en la literatura heroica de la Ciudad Ideal. (Recordemos que, en conjunto, el diálogo adopta la forma de una fic-

<sup>52</sup> Cfr. el interludio I y la bibliografía citada allí. La relación de los contenidos y el estilo del *Fedro* con las observaciones sobre la escritura contenidas en él ha sido objeto de numerosos estudios, como el de C. Griswold, «Style and philosophy: the case of Plato's dialogues», *The Monist*, 63 (1980), págs. 530-56. Véanse también R. Burger, «Plato's *Phaedrus*» (Birmingham, 1980); H. Sinaiko, *Love, Knowledge and Discourse* (Chicago, 1965); J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *Tel Quel*, 32, 33 (1968), reimpresso en *La Dissémination* (París, 1972), págs. 69-197.

<sup>53</sup> W. H. Thomson, comentario (1868), *ad hoc*. En el margen del ejemplar que consulté en la biblioteca de la Facultad de Clásicas de la Universidad de Cambridge, alguien había escrito a lápiz en el margen: «¿Es inofensiva la violación?»

ción sobre las acciones, el carácter y la «locura» de Fedro.) El poeta poseído y demente es puesto por encima del laborioso y dueño de sí, y recibe honores y fama porque sus obras instruyen y benefician a la posteridad. Sócrates desarrolla sus enseñanzas más profundas sobre el alma con un «símil» (246a), mostrando la verdad mediante imágenes sensibles, como hacía Alcibíades; por otra parte, considera que esta capacidad para crear símiles e imágenes basta para atribuirse el título de filósofo y maestro. Sólo un dios haría una descripción mejor (246a). En consecuencia, no sorprende que, cuando Sócrates establece una jerarquía de las vidas según su grado de excelencia, el primer lugar lo ocupe un híbrido extraño: «una persona que será amante de la sabiduría o de la belleza, o un seguidor de las Musas y un enamorado (248d)<sup>54</sup>. En el universo de la *República*, el filósofo ostentaba en solitario el lugar más elevado. Desde luego, no compartía su privilegiada posición con tipos báquicos indeseables como el poeta o en enamorado de los muchachos (cfr. 249a). Su *éros* característico se distinguía nítidamente del de éstos: era «correcto» justamente por carecer de relación con la *manía* y el deseo sexual (403a). En el *Fedro*, sin embargo, el filósofo, el creador de imágenes y seguidor de las Musas y el enamorado, son todos seres poseídos, y la locura pasa a ocupar el escalón más alto de la jerarquía de la excelencia<sup>55</sup>.

Es poco probable que estos cambios condujeran a una rehabilitación de los poetas cuya obra conocía Platón. La actividad filosófica parece todavía necesaria para la más alta especie de saber; también, como hemos señalado, es imprescindible para la clase superior de amor. No es probable que la disyunción «un amante de la sabiduría o de la belleza o un seguidor de las Musas» signifique que tales atributos, tomados aisladamente, puedan considerarse suficientes. Más bien se afirma su compati-

<sup>54</sup> El *mousikós* puede ser un poeta o un compositor; por lo general, ambas ocupaciones iban unidas. «*Mousiké*» es el término genérico con que Platón designa la educación poético-musical recibida por los jóvenes ciudadanos (cfr. *República*, II-III *passim*; 512b-522a-b). *Mousiké* es a la formación del alma lo que *gymnastiké* a la del cuerpo. Sin embargo, no pienso que «*mousikós*» designe aquí a cualquier persona que haya recibido una educación apropiada. La relación entre el filósofo y las Musas es desarrollada y resaltada en todo el diálogo (cfr. el presente capítulo, págs. 297-306); de ello se desprende que el verdadero *mousikós* sólo es quien dedica su vida a una nueva forma de arte filosófico al servicio de Calíope y Urania. El contraste entre el mero *poietés* (que ha recibido una buena formación en el sentido ordinario del término) y el *mousikós* parece depender de este punto. En el *Fedón* (60e), el sueño de Sócrates en que se le ordena practicar la *mousiké* no lo interpreta el maestro de Platón como el mandato de ser una persona adecuadamente instruida (lo cual es ya, como sus conciudadanos). Según Sócrates, caben dos interpretaciones: que debe continuar dedicándose a la filosofía (que, en un principio, considera la más alta *mousiké*); y cuando esta interpretación es rechazada por insuficiente, que debe hacerse poeta y poner en lenguaje poético ciertos relatos (61b). El *Fedro* muestra que ambas interpretaciones van unidas cuando se entienden correctamente.

<sup>55</sup> Compárese *República*, IX, 581e y ss., y *Fedón*, 64c y ss. En los diálogos medios no se indica nunca que la poesía sea otra cosa que una etapa inicial en la formación del futuro filósofo, etapa que debe ser abandonada una vez realizado el tránsito al método hipotético de la dialéctica y sus deducciones puras y no sensibles (cfr. la crítica de los matemáticos por su uso de símiles sensibles). Como en *República*, X, en el *Fedón* Sócrates muestra cierta inquietud ante este rechazo de la poesía. Piensa que, después de todo, deberá practicar la *mousiké*. Tanto su referencia a la necesidad de satisfacer una obligación religiosa de purificación volviéndose a la poesía (*aphosióúmenos*, 60) como su afirmación de que el cumplimiento del mandato del sueño exige el desarrollo de *mýthoi*, y no sólo de *lógoi* (60d-61c), encuentran eco (probablemente de forma deliberada) en la escena de la retractación del *Fedro*. En todo caso, la poesía «enloquecida» de este último diálogo parece una respuesta más satisfactoria que el proyecto socrático del *Fedón* de poner en verso las fábulas de Esopo.

bilidad, y acaso, en sus más excelsas realizaciones, su implicación recíproca. (No importa qué nombre se utilice, si se es lo uno también se es lo otro.) El discurso sobre la locura ha excluido ya al poeta no inspirado; y en la lista de las vida, el *poietés* laborioso (del que no se dice que esté inspirado por las Musas), aparece en sexto lugar, en la zona baja de la escala (248e). Posteriormente se afirma que Homero tendrá derecho al título del filósofo sólo si puede demostrar su saber respondiendo a preguntas sobre su obra (278c). Pero, como se puso de manifiesto en la *Apología*, esto es algo que los poetas del tiempo de Platón serían incapaces de hacer. (Esta afirmación probablemente debe mantenerse incluso pensando en el concepto más inclusivo de saber que parece manejarse en el *fedro*.)

En resumidas cuentas, el cambio no supone una suavización de la crítica al poeta no filosófico. Sin embargo, lo que verdaderamente importa es que ahora se permite a la filosofía constituirse como actividad inspirada, maníaca y de amor a las Musas. La filosofía se relaciona con la poesía de un modo mucho más estrecho de lo que Platón nos había dado a entender. Por ejemplo, puede utilizar recursos «literarios» como el mito y la metáfora, e incluso situarlos en el núcleo de sus enseñanzas; también puede incorporar un material que exprese y suscite la excitación pasional. El resto del diálogo confirma esta relación. Al término del segundo discurso de Sócrates (objeto de los elogios de Fedro, que lo juzga «más bello» que el precedente), Fedro es llamado «amante de las Musas» (*philomouíson andra*). A continuación, el mito de las cigarras nos dice que la filosofía, junto con la danza y el amor erótico, apareció en el mundo con el advenimiento de las Musas. De la vida filosófica se indica que está dedicada a «Calíope y Urania», esto es, a la Musa tradicionalmente vinculada con la poesía y a la madre de la cosmología (259b-c). (La poesía ordinaria no es mencionada como un arte verdaderamente inspirado por las Musas; esto es congruente con la situación del *poietés* en la parte baja de la escala de la excelencia y con la distinción entre aquél y el *mousikós*: el poeta no sirve verdaderamente a las Musas a menos que esté poseído y, al mismo tiempo, sea capaz de aunar arte y filosofía.) La última parte del diálogo contiene una ruptura con la condena genérica de la retórica dictada en el *Gorgias*: se habla de un arte retórico «verdadero» centrado en el conocimiento experiencial de las almas de los individuos (268a-h). Al término del diálogo, el mensaje del filósofo a Homero dice que Sócrates y Fedro han oído las palabras que le transmiten en el «arroyo de las Ninfas y en su santuario (*mouséion*)». Al parecer, las Ninfas les han enseñado que la poesía es filosofía cuando está adecuadamente combinada con respuestas y explicaciones.

Asistimos, pues, no tanto a la rehabilitación de la antigua poesía cuanto a una nueva comprensión de la filosofía que reinterpreta la distinción entre una y otra; no tanto a una aceptación de la inocencia de los *lógoi* de Homero cuanto al anuncio de que, al igual que Sócrates, la filosofía posee un alma más compleja de lo que habíamos imaginado.

Pero no es necesario buscar en el diálogo afirmaciones metafisológicas explícitas para justificar nuestras tesis. En efecto, el elogio del poeta inspirado influye profundamente en la forma discursiva empleada por el propio Platón. Ciertamente, el discurso del poeta de Himera sigue siendo un discurso en prosa. No utiliza una representación dramática interna en su descripción de los amantes, sus personajes. Incluso contiene una argumentación demostrativa formal (245c). Sin embargo, no hay duda de que, en mayor medida que todos los discursos platónicos que hemos estudiado

hasta ahora, éste es el de un filósofo-poeta inspirado. Es un discurso que utiliza metáforas y personificaciones en un lenguaje elaborado, rítmico y lleno de colorido. Se dirige, no sólo al intelecto, sino también a la imaginación y el sentimiento. Por otra parte, al autodenominarse «demostración» del valor de la locura, lleva a cuestionarse la legitimidad de separar tan radicalmente las distintas partes del alma y los modos de escribir. Finalmente, todo lo que leemos es una representación dramática. No se muestra a personas perfectas o idealmente buenas: ambos personajes son autocríticos y experimentan un proceso de crecimiento y cambio. Pero es este tipo de representación lo que parece exigir ahora el desarrollo del alma<sup>56</sup>.

Acaso el *Fedro* constituya la primera materialización de la poesía filosófica que Platón tiene en mente. Ningún autor había servido antes a las dos Musas simultánea y adecuadamente, combinando el rigor de la argumentación especulativa con la sensibilidad a los particulares de la experiencia humana. El diálogo exige de nosotros una notable audacia y flexibilidad de ideas. Platón dice que no podemos rechazar las imágenes y el drama como si de pura ornamentación se tratase, ni extraer los argumentos de su contexto «literario» para diseccionarlos fuera de él. Menos aún podemos abandonar la argumentación o rebajar el nivel de exigencia de nuestras facultades críticas. En conjunto, el *Fedro* es un discurso «músico» que demanda la plena participación de todas las partes de nuestra alma.

#### IV

En los apartados anteriores hemos hablado repetidamente de cambio y retractación. Esa retractación y ese cambio, si en realidad se han producido, demandan una explicación. ¿Qué le ha sucedido a Platón? ¿Por qué, en torno al año 365 a. C., este ser humano tan intolerante llega a la conclusión de que ha incurrido en una excesiva simplificación condenando la locura?

El cambio a que nos referimos coincide con otras transformaciones del pensamiento platónico que se producen aproximadamente en la misma época. Ya hemos mencionado las relativas a la concepción del alma y del conocimiento práctico. A menudo se han señalado otras modificaciones concomitantes en el pensamiento político de Platón. En general, suele admitirse también que sus tesis sobre el conocimiento, las formas y la dialéctica evolucionaron durante el mismo período. Al parecer, el *Fedro* es el primero de una serie de diálogos en los que Platón utiliza una nueva versión de la dialéctica que llevará el nombre de método de la división; uno de los objetivos de la segunda mitad de la obra es anunciar y defender dicho método. En mi anterior trabajo sobre el *Fedro* subrayaba la conexión entre la nueva concepción antropocéntrica de la dialéctica defendida en éste y otros diálogos y el enfoque asimismo antropocéntrico de la vida buena presentado en el segundo discurso de Sócrates. Relacionaba allí la nueva dialéctica con los argumentos del *Parménides* sobre los límites del conocimiento humano y afirmaba que la misma postura se sostiene en el mito del *Fedro*.

<sup>56</sup> Véase el espléndido último párrafo de «Central Myth» de Lebeck (también el último trabajo publicado de este autor).

Sigo pensando que estas conexiones son importantes; las examinaré de nuevo al considerar el antropocentrismo de Aristóteles. Sin embargo, aquí no insistiré en ellas. La razón es doble: en primer lugar, las complejas cuestiones interpretativas que plantean nos alejarían demasiado del *Fedro*; sería necesario un pormenorizado estudio del uso del método y de las relaciones entre epistemología y moralidad en el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*, y prefiero dejar la tarea para otra ocasión. La segunda razón es que no creo que la realización de tal proyecto pueda brindar una respuesta plenamente satisfactoria al problema que nos ocupa ahora. Supongamos que Platón hubiese decidido que la concepción del conocimiento elaborada en los diálogos medios no es aplicable a los seres humanos. Difícilmente se seguiría de esto una actitud más benigna por su parte con respecto a los límites del conocimiento meramente humano. Tal vez quedarían explicados tales límites y se entendería por qué Platón considera que son precisamente éstos y no otros; sin embargo, no se explicaría cómo puede admitirse que algo, *cualquier cosa*, sea bueno y valioso, por qué Platón no cayó en la desesperanza cognoscitiva y moral. Por sí misma, la epistemología no puede explicar la aceptación. En todo caso, las conexiones operarían en sentido inverso, según vimos en el capítulo 6: un cierto tipo de objeto de conocimiento es exigido por una determinada concepción de lo valioso, de la vida que merece vivirse y de la inmunidad de ésta a la contingencia.

En consecuencia, tal vez sea mejor intentar comprender las reevaluaciones platónicas teniendo en cuenta las propias intuiciones y la experiencia práctica de Platón. De hecho, él mismo muestra el camino. A menudo se ha observado que, al referirse al amor de su pareja filosófica (la descrita por Sócrates en su segundo discurso) Platón relaciona de dos maneras el nombre del joven amado con el del ser a quien él mismo amó apasionadamente. De los integrantes de dicha pareja dice que son seguidores «de Zeus»; el nombre Zeus tiene la raíz Di- en su declinación: el genitivo «de Zeus» es «*Dios*». Por otra parte, el alma del joven es calificada en 252e de «dion», «brillante» o «resplandeciente», término derivado de la misma raíz. Platón yuxtapone ambos términos en este pasaje, indicándonos así su pretensión de que los consideremos etimológicamente relacionados: *hoi men de oun Diós díon tina éinai zetoúsi ten psychén ton hyp'hí hautón erómenon*, «Quienes son seguidores de Zeus pretendén que el alma de su amado sea resplandeciente (semejante a Zeus)». Los intérpretes no han dudado en ver aquí una referencia a Dion de Siracusa (y, por extensión, consideran el amor descrito en el discurso socrático como una descripción de la pasión de Platón por Dion)<sup>57</sup>. Sin embargo, cabe ir más lejos si se repara en que el nombre «*Phaedros*» posee el mismo significado que «Dion»: «resplandeciente» o «centelleante». A Platón le gustaba jugar con el significado de los nombres propios, como se observa en las etimologías que ocupan la mayor parte del *Cratilo*, en su epigrama sobre el muchacho *Aster* («Estrella») <sup>58</sup> y, ciertamente, en el comienzo del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*. Dada la función del nombre de Dion en el contexto del diálogo, parece imposible que esta circunstan-

<sup>57</sup> Véase Hackforth, *Plato's Phaedrus*, pág. 98, n.2; Wilamowitz, en *Platon*, 1, 537, considera la alusión fuera de toda duda.

<sup>58</sup> Este complejísimo epigrama juega con el hecho de que el nombre del muchacho significa «Estrella» y también con la circunstancia de que el lucero del alba y la estrella de la tarde son el mismo cuerpo celeste, que recibe dos nombres diferentes. Y todo esto en sólo dos líneas. (Quienes dicen que Platón no comprende correctamente la distinción entre sentido y referencia deberían reflexionar sobre estas líneas.)



cia etimológica concerniente a «Fedro» pasase inadvertida para Platón; es casi seguro que Platón nos está diciendo que Fedro representa en algún sentido a Dion. Esta compleja intención literaria puede ayudarnos a resolver dos importantes problemas relacionados con la estructura dramática de la obra. Uno de dichos problemas ha sido siempre que, en la época en que se sitúa la acción del diálogo, Fedro, aunque joven, no es realmente un muchacho. De hecho, debería de rondar los cuarenta años; en cuanto a Sócrates, tendría aproximadamente sesenta. (Un signo de la confusión es que Lisias, de treinta y cinco años, es denominado *paidiká* [muchacho amado] de Fedro en 236b). Esto no coincide exactamente con la expectativa convencional sobre las edades del *erastés* y el *erómenos*; sin embargo, se ajusta a las edades reales de Platón y Dion en la fecha más probable de composición del diálogo, cuando el segundo tendría entre treinta y cinco y cuarenta años, y el primero, entre cincuenta y cinco y sesenta. Parece que Platón juega a decirnos que el «muchacho» al que se dirige en este texto escrito es su discípulo amado, político y filósofo como él. (Tanto Gilbert Ryle como muchos otros estudiosos menos controvertidos relacionan el *Fedro* con la época del segundo viaje a Siracusa<sup>59</sup>.) Esto ayuda también a comprender la «trama» del diálogo y, especialmente, su final, que cabría calificar en cierto sentido de enigmático: Sócrates y Fedro, aparentes ejemplos del *éros* filosófico descrito en el discurso socrático, no retornan a la ciudad para pasar juntos el resto de sus vidas. Ahora bien, si consideramos a los personajes como representaciones de Platón y Dion, podríamos olvidar este hecho y pensar en dos seres que intentaron vivir juntos y gobernar una ciudad filosófica. En consecuencia, lo que Platón estaría diciendo es que su discurso erótico (su retractación de una «maledicencia» anterior contra el *éros*) fue dicho «*diá Phaidron*» por intermedio de Fedro, o sea, de Dion y su influencia. El diálogo es una carta de amor, una expresión de pasión, admiración y gratitud. (Ryle aporta datos al margen del texto para demostrar que Platón escribió la obra en su viaje de regreso a Atenas desde Siracusa.) Evidentemente, no se trata de afirmar algo tan simple como que el amor hizo cambiar de opinión a Platón; en efecto, su experiencia amorosa fue también configurada por la evolución de su pensamiento. El diálogo explora esta interrelación con un grado de complejidad suficiente para disuadirnos de incurrir en semejante simplificación.

Sabemos que la relación entre Platón y Dion se asemejó en varios aspectos a la descrita en el segundo discurso de Sócrates. Estaba basada en una pasión compleja, en el respeto y la acción benéfica mutuos, en la devoción común a fines políticos y filosóficos. Ahora bien, disponemos de otro texto que vincula aún más profunda-

<sup>59</sup> Sobre la influencia de Dion, véase Guthrie, *History*, IV, pág. 20; sobre la relación entre el *Fedro* y el segundo viaje a Siracusa, véanse Ryle, *Plato's Progress*; Robin, *Phaedre* y Hackforth, *Plato's Phaedrus*. Ryle se basa en que el diálogo contiene referencias a ciertas construcciones que sólo se veían en Olimpia. Sabemos que Platón se detuvo en ese lugar de regreso de su viaje a Siracusa. Ryle afirma que el *Fedro* fue escrito para ser representado en público y que Aristóteles hizo el papel del joven protagonista. No todo lo que dice Ryle me parece convincente; por otra parte, no estoy en situación de valorar las afirmaciones arqueológicas cotejándolas con los trabajos de campo recientes (cfr. n. 4 *supra*). Con todo, no parece haber razón para negar una estrecha relación del diálogo con el segundo viaje; también podemos ver la mano de Aristóteles en los cambios de concepción que se observan en la obra, con independencia de si aquél representó de hecho el papel de Fedro. No estoy segura en lo que respecta a la relación cronológica con el *Teeteto*; en todo caso, no debemos apresurarnos a suponer que esta obra fue escrita *inmediatamente* después de la muerte de Teeteto. Si Platón quería escribir un diálogo que conmemorase adecuadamente la trayectoria de este gran matemático, la tarea pudo haberle llevado algún tiempo.

mente dicha relación a la rehabilitación de la *mania* llevada a cabo en el *Fedro* y a la nueva aceptación de la bondad de lo peligroso y lo mudable. Con motivo de la muerte de Dion a manos de sus enemigos (aproximadamente diez años después de la redacción del *Fedro*), Platón escribió los versos elegíacos que hemos reproducido al comienzo del presente capítulo. El poema, que contrasta la miseria perenne de las mujeres troyanas con la repentina y prematura muerte del feliz Dion, habla del *éros*, la *mania* y el *thymós* (la parte «impulsiva» del alma). (La última línea dice literalmente: Oh, Dion, enloqueciste mi *thymós* con *éros*.) A menudo se ha observado la intensa pasión que rezuma todo el poema; sin embargo, no se ha señalado que dicha pasión, y su manifestación poética en forma de lamentación convencional, contravienen directamente la prohibición de lamentarse de la muerte de los seres queridos decretada en la *República*. En realidad, van en contra de todo el plan moral diseñado en la *República* y el *Banquete*: si se contempla a las personas y su valor del modo recomendado en estos diálogos, la muerte del individuo no es motivo de aflicción. Una «gota» de bien o de belleza más o menos no debe afectarnos si albergamos las creencias correctas. Es más, la actividad estable no debe ponerse en peligro fomentando apegos intensos a individuos u objetos particulares que provocan conmoción y dolor. En consecuencia, la *República* prohíbe tanto el dolor como la lamentación poética, que, como máximo, son propios de mujeres «no muy buenas» (cfr. cap. 5 e interludio II).

En su epigrama, y en el acto de escribirlo, Platón reconoce que no es un filósofo autosuficiente sino una «mujer no muy buena». Estos versos no pueden componerse en medio de la ascensión del *Banquete*, sino «descendiendo», como Sócrates y Fedro, a la Caverna de las Musas. El amor ha hecho de Platón un ser incompleto. Reconoce sentir dolor; admite haber experimentado una honda pasión en su *thymós* que le sumió en un estado de *mania*. Pero no se avergüenza. Es muy poco probable que el Platón de la *República* hubiera publicado un poema semejante, aun cuando se hubiese sentido impulsado a escribirlo. Pienso que el *Fedro* nos dice por qué esta *mania* es merecedora de reconocimiento y alabanza y cómo la experiencia de la *mania* ha modificado la concepción del filósofo sobre el bien de la autosuficiencia.

Todo esto induce a conjeturar que Platón ha realizado un descubrimiento: la vida meramente humana es más compleja de lo que había imaginado, pero también más fecunda y mejor. Obviamente, nuestro filósofo conocía el poder de la pasión con anterioridad; lo que no había sabido apreciar adecuadamente era su potencial para el bien. Platón dice que toda su alma quedó deslumbrada por el resplandor emanado de una persona completa; por ese motivo entabló con ella una relación íntima y exclusiva en la que la admiración, el respeto, la pasión y la solicitud favorecieron en él y en su amado la intelección filosófica. En el amor entre un hombre mayor ya situado y un joven en los inicios de su carrera, descubrió aspectos de su propia personalidad como pensador y escritor, los cuales antes habría despreciado como propios de mujeres, acaso por su carácter demasiado pasivo. Las complejas imágenes del segundo discurso socrático —un flujo líquido que penetra en el enamorado provoca en éste una intensa pasión y libera sus propias «aguas prisioneras» es la expresión metafórica de una cierta perspectiva homosexual masculina sobre la experiencia amorosa. (Significativamente, las facetas de dicha experiencia resaltadas por Platón tienen mucho en común con la vivencia femenina, a menudo minusvalorada por su pasividad y su emocionalidad.) No sería caprichoso afirmar que

Platón manifiesta, tanto en la denuncia del *éros* en la *República* como en su elogio en el *Fedro*, una actitud compleja ante las dimensiones pasivas y receptoras de su propia sexualidad, las cuales difícilmente podría aceptar un orgulloso aristócrata griego de la época. Recordemos que, en las discusiones sobre el valor de los diálogos medios, uno de los ejemplos centrales era el placer homosexual pasivo, placer que es el único que el hedonista Calicles juzga, como Sócrates, en verdad repugnante. Sin embargo, ahora aparece como metáfora de la vida buena. Si se duda que el ejemplo del *Gorgias* es reconsiderado en el *Fedro*, no hay más que pensar en el papel atribuido en este último diálogo a Ganímedes, el muchacho amado por Zeus que fue raptado para servir de copero de los dioses. (Su nombre está en el origen del término «catamita».) Sócrates cuenta que la palabra «himeros» designa el deseo apasionado desde que Zeus mismo, cuando era amante de Ganímedes, la utilizó para nombrar el flujo (*rheúma*) de la pasión que salía (*iénaí*) de él, transportando partículas (*mére*) que eran recibidas por su amado (251c, cfr. 255b-c). Ganímedes, el copero, se convierte a su vez en alguien que vierte líquidos. Los enamorados del discurso de Sócrates no son sólo almas semejantes a Zeus (252e, es decir, con *Dion psychén*); también son Ganímedes en su receptividad, en su mutuo verter y recibir. En fin, Ganímedes es puesto en relación con *Fedro* mediante otro complejo juego etimológico: la palabra «*ganos*» significa también «destello luminoso», y de *Fedro* se dice que resplandecía (*gánysthai*) con delectación cuando estaba leyendo (234d2-3), mientras Sócrates de Himera permanecía pasivo (*épathon*, 234b)<sup>60</sup>.

Lo que Platón quiere indicar con este complejo juego etimológico es que la vida auténticamente bendita supone el cultivo adecuado de la actividad y la pasividad en acción armónica y recíproca. El horror a la pasividad es lo que subyace en la condena de la vida de Ganímedes dictada por la cultura griega; Platón dice ahora que este rechazo de la apertura lleva consigo un empobrecimiento de la vida en los ámbitos del valor y del conocimiento. (Por otra parte, al referirse a ello lúdicamente, defiende la riqueza del juego de los amantes, recordándonos que la reciprocidad se expresa, no sólo en la búsqueda común de la sabiduría, sino también en chistes, risas y juegos de palabras.)

Pero seguramente subestimaríamos la complejidad de esta obra y de sus juegos si no nos diéramos cuenta de que Platón, que hasta ahora figura como Sócrates el *erastés*, es al mismo tiempo Fedro, el brillante discípulo de Sócrates. Hemos señalado que, históricamente, Fedro tendría unos cuarenta años cuando se desarrolla la acción del diálogo; sin embargo, en la obra aparece como un hombre mucho más joven. Esta contradicción nos recuerda que, en la fecha dramática, cuando Sócrates rondaba los sesenta años, Platón andaba en los diecisiete, siendo un joven brillante emocionado y transportado por la influencia filosófica de su maestro. (Quizá Lisias, amigo de su hermano en la *República*, aspiraba en aquella época a convertirse en su amante.) Fedro tiene a la vez cuarenta y diecisiete años porque representa a dos personas, al igual que Sócrates, que se representa a sí mismo y a Platón. Por lo que sabemos de Sócrates al margen del diálogo, este hombre jamás enloqueció por efecto del *éros*. A la admiración y la pasión de sus discípulos respondía siempre con un distanciamiento fríamente irónico. Y si el retrato de Alcibíades en el *Banquete* es en cierto

<sup>60</sup> Cfr. Lebeck, «Central myth», págs. 278-9, 281; y cfr. n. 49 *supra*.

sentido el autorretrato del propio Platón —una denuncia de su maestro por su altiva ironía y, al mismo tiempo, de sí mismo por la tumultuosa confusión en que le precipitó el amor— podríamos interpretar el *Fedro* como la expresión del deseo, *per impossibile*, de un profundo amor recíproco entre maestro y discípulo, del deseo de que Sócrates se hubiese abandonado un poco a la locura, recibiendo y enseñando la intuición del *éros*. La doble referencia nos indica también que Platón se nos presenta como el Sócrates que este último rehusó ser; que ha descubierto lo que escapó a su maestro, una fusión de pasión y claridad intelectual<sup>61</sup>.

La vida de la *mania* no es una vida de contemplación estable. Platón muestra que es más seguro escoger la existencia cerrada y ascética del *Fedón* (o una sexualidad indolora y descomprometida como la que propugna Lisias). La mezquindad es en general más estable que la generosidad, lo cerrado más seguro que lo abierto, lo simple más armónico que lo complejo. Sin embargo, Platón reconoce que en esta vida de riesgo (riesgo que empieza a parecer espléndido) existen algunas fuentes de alimento del alma compleja que no se encuentran en ningún otro tipo de vida filosófica. Rechaza la simplicidad de su antiguo ideal —y la concepción de la intelección que aquél lleva consigo— en favor de una visión de la creatividad y la objetividad expresada en las imágenes de la luz fluyente y las aguas iluminadas, del crecimiento de la planta, del movimiento y la inestabilidad, de la recepción y la liberación.

Semejante concepción del valor ético de la pasión es en sí misma un logro inestable para la mayoría de los humanos; Platón lo reconoce así. En efecto, sitúa la cita poética «No es cierto ese decir» de modo que en cualquier momento puede volverse contra el *segundo* discurso de Sócrates o contra toda la acción del diálogo. (Pues *no* es cierto que Fedro llevara una vida buena y ordenada en Atenas. Y Sócrates nunca mantuvo una conversación filosófica recostado en la hierba fuera de los muros de la ciudad. Y Helena fue a Troya, no a Egipto. Y Bóreas, antropomórfico solamente en los mitos, no hizo el amor a una muchacha humana. Y Lisias, dueño de sí mismo, alcanzó una fama duradera en Atenas, mientras que Fedro, hijo de Pitocles, que unió la filosofía y la locura, sufrió el exilio y cayó en el olvido. Y Platón y Dion de Siracusa no culminaron su proyecto de vivir juntos sus vidas adultas, unidos por un amor filosófico.) Y si el final del diálogo recuerda el examen del nombre de Pan en el *Cratilo* (407e-408b), descubrimos esta lección epistemológica: El discurso, dice Sócrates, «significa la totalidad (*to pan*) y va de acá para allá continuamente, y tiene una doble naturaleza, verdadera y falsa». (Pues quizá sea a la vez verdadero y falso que el amor es compatible con el orden, que la pasión puede ser pasión y, al mismo tiempo, racional.) Sin embargo, por el momento, en esta acción dramática y en esta escritura mixta, las intelecciones permanecen, públicas y sin haber sido negadas. Tal vez sea esto lo único que cabe pedir a un compromiso humano con una teoría o con una pasión.

Al término del diálogo, Sócrates eleva una plegaria a Pan, el dios erótico demen-te, hijo de Hermes, deidad de la fortuna, y a las otras divinidades del lugar silvestre donde se encuentran él y Fedro, pidiendo un bello interior y un exterior que sea

<sup>61</sup> Agradezco a Harvey Yunis sus observaciones sobre este punto, así como el haberme permitido leer un estudio que realizó sobre mi interpretación del *Banquete*; este trabajo contiene paralelismos sorprendentes con algunas de mis conclusiones sobre el *Fedro*.

amado por ese interior (279b-c)<sup>62</sup>. La oración expresa tanto los descubrimientos del diálogo como sus peligros: por una parte, la función positiva de guía que desempeñan las divinidades relacionadas con la pasión, y no con el «puro» intelecto; por otra, la permanente posibilidad de conflicto (pues una oración que pretende conseguir el amor entre alma y cuerpo no es una celebración de su unidad). Pero en el descubrimiento de un amor entre individuos basado en su carácter y sus aspiraciones, Sócrates ha descubierto un poderoso medio para proseguir la investigación en torno a estas mismas cuestiones<sup>63</sup>. Finalmente, pregunta a Fedro si «nosotros» necesitamos pedir algo más: «Pues en mi opinión, el ruego es adecuado» (279c). Desde el reconocimiento de su necesidad y su buena voluntad hacia su interlocutor, Fedro responde: «Pide lo mismo para mí. Los enamorados lo comparten todo.»

«Vámonos», dice Sócrates<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> La oración la estudian Clay en «Socrates' prayer» y T. G. Rosenmayer en «Plato's prayer to Pan», *Hermes* 90 (1962), págs. 33-44. Ambos autores subrayan la relación con la etimología del *Cratilo* y con la afirmación de este diálogo de que Pan es hijo de Hermes. Los dos interpretan que la oración versa (al menos en parte) sobre la naturaleza de los discursos.

<sup>63</sup> Por supuesto, esto incluye la cuestión sobre la verdad de los discursos; así, el diálogo anticipa algunos temas del *Sofista*, obra que probablemente fue redactada inmediatamente después.

<sup>64</sup> Este capítulo, al igual que el capítulo 5, ha sido leído en numerosos lugares, en los que el trabajo de la autora se ha beneficiado de los comentarios y sugerencias de muchas personas. En primer lugar, agradezco la seriedad y el espíritu crítico de los alumnos de posgrado de mis cursos sobre Platón de 1980 y 1982. Quiero mencionar especialmente a Alexander George, Miriam Solomon y Douglas Winblad, del curso de 1980, y a Elizabeth Anderson y Thomas Gillespie del curso de 1982, todos los cuales elaboraron trabajos de enorme interés sobre el diálogo. Agradezco a Alexander George sus observaciones escritas sobre dos versiones anteriores de este capítulo. También he aprendido mucho de mis auditorios en: la conferencia sobre Platón celebrada en Bodega Bay (cfr. n. 50), la Universidad de Texas (Austin), el Vassar College, la Universidad de Berkeley (California), la Universidad de Carolina del Norte (Chapel Hill), el King's College de Londres, el St. Johns College de Annapolis (Maryland), el Mount Holyoke College, el Bryn Mawr College y la Division for the Philosophical Approches to Literature de las reuniones de la Modern Language Association, celebradas en 1982. Agradezco especialmente las cuestiones y observaciones de Richard Bernstein, Eva Brann, Myles Burnyeat, Charles Kahn, Barry C. Mazur, Julius Moravcsik, Michael Nagler, Hilary Putnam, Gail Ann Rickert, Thomas Rosenmayer, Peter M. Smith, Peter Winch, Paul Woodruff y Harvey Yunis. Mi reconocimiento a Richar Sorabji y Gregory Vlastos por sus críticas escritas a una versión anterior.

## Parte III

# Aristóteles: la fragilidad de la vida buena del ser humano

No dejaremos de explorar  
y el término de todas nuestras exploraciones  
será llegar al lugar donde comenzamos  
y conocerlo por primera vez.

T. S. Eliot, «Little Gidding»

De aquello con lo cual más continuamente están juntos –el discurso que lo ordena todo–, con esto divergen; y lo que ven todos los días les parece insólito.

Aunque el discurso es común, la mayoría vive como si poseyera un saber particular.

Es necesario que los que hablen con inteligencia (*xyn noi*) confien en lo común (*xynós*) a todos, como una ciudad en su ley.

Heráclito, DK 72, 2, 114

# Introducción

Con sus tesis sobre las relaciones entre el ser humano y la *tyché*, Aristóteles recupera muchas de las intuiciones de la tragedia. En las páginas siguientes defendemos que su explicación filosófica de la vida humana buena es una prolongación y una explicitación de dichas intuiciones. También examinaremos la crítica aristotélica al enfoque revisionista de Platón y a su concepción de la filosofía como medio radical de salvación de la vida.

La estructura de la parte de esta obra dedicada a Aristóteles se distingue de la consagrada a Platón tanto como difiere la escritura filosófica de los dos pensadores. En vez de pasar de un texto dramático, complejo y polifónico, a otro, seguiremos el rastro de los problemas y de sus relaciones en diversos escritos. Este parece el método correcto para estudiar a un filósofo cuyas obras contienen numerosas referencias mutuas y que organiza sus enseñanzas de distintas maneras según la ocasión y los objetivos que se propone en cada momento.

A primera vista, dos capítulos pueden parecer ajenos a los fines de una investigación ética. El capítulo 8 contiene un examen general del método filosófico aristotélico en el que se comentan textos científicos y metafísicos, además de otros de índole ética. En el 9 se estudia la acción humana y la explicación de la acción según Aristóteles, para lo cual, aparte de los escritos éticos, se tienen en cuenta otros sobre el movimiento de los animales. ¿Por qué un análisis de la concepción aristotélica de la vida humana buena debe comenzar con tales cuestiones?

Empezamos por el capítulo 8. Uno de los temas centrales que venimos examinando es la aspiración de la razón humana a someter y dominar la *tyché* por medio de las artes y las ciencias. Platón pensó que era misión de la filosofía convertirse en la *téchne* mediante la cual hacer realidad dicha aspiración (así, la filosofía brindaría a los mortales un progreso decisivo más allá de la condición humana ordinaria). Pues bien, Aristóteles comienza su crítica oponiéndose a este modo de entender la filosofía. No solamente en la ética, sino en todos los ámbitos de la reflexión, el filósofo debe mantenerse en un cierto equilibrio con las opiniones y el discurso de los seres humanos existentes. En consecuencia, el estudio de esta idea de la filosofía y de los argumentos con que Aristóteles la defiende frente al platonismo parece esencial para comprender el aparente conservadurismo de las conclusiones éticas del Estagirita. En los diálogos platónicos que hemos examinado, los temas de la razón y su desarrollo no se alejaban mucho de la preocupación por describir y vivir una vida humana valiosa. Sin embargo, el discurso aristotélico sobre la razón filosófica no siempre está tan directamente relacionado con los asuntos prácticos (excepto en la medida en que la búsqueda de la ciencia es una parte muy importante de la vida

humana). Así pues, cuando estudiemos ese discurso deberemos tener en cuenta una serie de textos que no son explícitamente éticos salvo en el sentido antedicho. De este modo dispondremos del fundamento necesario para investigar otras cuestiones más estrictamente morales.

Por otra parte, las concepciones éticas de los diálogos platónicos medios atribuyen un valor supremo a las ocupaciones relacionadas con el razonamiento matemático y científico; estas actividades se escogen porque no causan dolor, son máximamente estables y están orientadas a la verdad. En parte, su estabilidad superior se debe a la naturaleza de sus supuestos objetos, que son eternamente lo que son con independencia de lo que hagan o digan los seres humanos. Cuando valoremos la respuesta de Aristóteles, deberemos plantearnos la manera como éste entiende dichas ocupaciones, ya que sus argumentos contra las tesis platónicas al respecto repercutirán en su interpretación de cómo esas actividades valiosas se relacionan con otras más prosaicas.

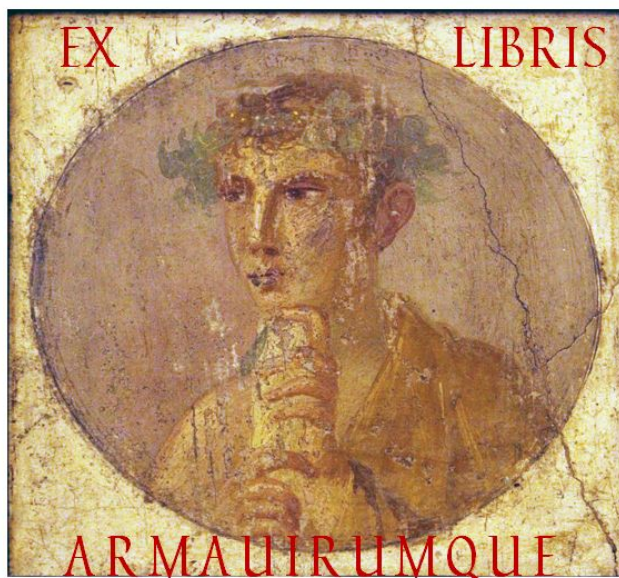
Por último, la aceptación de una concepción antropocéntrica de la verdad moral puede debilitar la confianza ética del agente cuando éste se encuentra en una situación difícil. En el capítulo 10, dedicado a la deliberación, y en el 13, que versa sobre la tragedia, defenderé que la creencia en que las distinciones fundamentales del mundo de la práctica son humanas y no están sostenidas por ninguna otra realidad más eterna o estable contribuye a que el agente experimente una mayor sensación de riesgo ético. El antropocentrismo ético de Aristóteles se deriva de su negación general de la tesis de que nuestras creencias se vinculan o pueden vincularse a objetos totalmente independientes del pensamiento y el lenguaje humanos y más estables que éstos. El estudio de dicho enfoque general es básico para comprender la ética aristotélica.

En el capítulo 9 nos apartaremos también de la ética en sentido estricto para intentar comprender la reacción de Aristóteles a un elemento importante del ataque platónico contra la *tyché*. Nuevamente, con ello pretendemos estar en situación de comprender la fuerza de la respuesta ética del Estagirita. Toda investigación sobre la relación del ser humano con la *tyché* y el mundo del acontecer natural debe brindar, implícita o explícitamente, alguna explicación de qué significa ser un animal humano, un ente que intenta dominar la naturaleza pero que es también influido y afectado por ella. Desde el comienzo de esta investigación venimos preguntándonos en qué medida el ser humano se asemeja a una planta (o a un animal no racional), a un dios o a las formas inmutables. ¿Hasta qué punto somos pasivos frente al mundo y qué relación existe entre la pasividad o receptividad y la actividad en la vida humana? ¿En qué grado es compatible la vulnerabilidad y la pasividad con el valor y el bien? Aristóteles piensa que la tradición filosófica a que pertenece no ha enfocado correctamente estas cuestiones por carecer de una explicación adecuada de lo que es un animal que se mueve a sí mismo. Como resultado del influjo de teorías filosóficas erróneas sobre la acción, se ha perdido de vista la riqueza de las opiniones ordinarias; en consecuencia, será necesaria una corrección filosófica explícita que devuelva esa complejidad y diga por qué nuestra pasividad no nos hace indignos, por qué nuestra animalidad no es incompatible con la aspiración al bien. Así pues, en *De anima* y *De motu animalium*, Aristóteles ofrece una concepción de la acción y de la relación causal del animal que se mueve a sí mismo con el mundo que proporciona un mejor fundamento para la ética. El capítulo 9 está dedicado al



examen de dicho proyecto. Allí se abordan algunas cuestiones relativas a la explicación científica en Aristóteles que pueden parecer excesivamente técnicas al lector no especialista, que acaso preferirá pasar directamente a las conclusiones (epígrafe V) sobre las consecuencias éticas de lo expuesto en los epígrafes anteriores.

Los capítulos siguientes se centran en las obras propiamente éticas: en el capítulo 10 se estudia la versión aristotélica de un razonamiento y una evaluación prácticos no científicos; en los capítulos 11 y 12 se examina la defensa que hace Aristóteles de la tesis de que la vida humana buena es vulnerable a las catástrofes, y sus argumentos para incluir en ella algunas actividades especialmente vulnerables; en el interludio II veremos las consecuencias de todo lo anterior sobre la función de la poesía y las pasiones «trágicas» en el aprendizaje moral humano. Nuestros tres problemas básicos en torno a la *tyché* se abordan de forma interrelacionada en todos estos capítulos. La función de la pasión y del deseo «irracional» en la vida buena se estudia en los capítulos 9, 11 y 12 y en el interludio II; la vulnerabilidad de los bienes considerados individualmente se examina en el capítulo 11 y especialmente en el 12; la pluralidad de los valores y el problema del conflicto entre ellos se tratan en los capítulos 10, 11 y 12, y (con referencia a la tragedia) en el interludio II.



## La salvación de las apariencias de Aristóteles

Al inicio del Libro VII de la *Ética nicomequea*, inmediatamente antes del estudio sobre la *akrasía*, Aristóteles se detiene para formular algunas observaciones sobre su método filosófico:

Aquí, como en todos los demás casos, debemos establecer las apariencias (*phainómena*) e investigar en primer lugar las dificultades (*diaporésantas*) que presenten, para probar después, si es posible, la verdad de todas las opiniones generalmente admitidas (*ta endóxa*) sobre estas experiencias; y si ello no es posible, la mayoría y las más autorizadas. Pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones comunes (*endóxa*), la demostración será suficiente (1145b1 y ss.).

Aristóteles dice que su método, «aquí como en todos los demás casos»<sup>1</sup>, es establecer lo que él llama *phainómena* y que nosotros traduciremos por «las apariencias». El método filosófico correcto se compromete con las apariencias y está limitado por ellas. Si investigamos las dificultades que presentan los fenómenos y dejamos intacta la mayoría de las opiniones y las más básicas, habremos ido todo lo lejos adonde la filosofía puede o debe llevarnos.

A este comentario teórico sigue una aplicación del método. Aristóteles comienza compilando nuestras opiniones y dichos más comunes sobre la *akrasía* y concluye su resumen con las siguientes palabras: «Estas, pues, son las cosas que decimos (*ta legómena*)» (1145b20). A continuación, presenta la tesis socrática de que nadie actúa mal voluntariamente: elegimos el bien menor sólo como resultado de la ignorancia. De esta teoría, Aristóteles dice bruscamente: «Evidentemente, no se aviene con los *phainómena*.» Entonces se pone a buscar una explicación del comportamiento acrástico que permanezca fiel a las «apariencias» de un modo que no lo hace la tesis socrática rechazada<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sigo la traducción de W. D. Ross de *epi tois állois*. Aunque la palabra «todos» no aparece explícitamente en el texto, coincido con este autor en que en ella reside la fuerza del *tois állois* no determinado; ciertamente, la frase no puede significar «en algunos otros casos». En *AS*, 46a17, se explicita la función crucial de los *phainómena* (término intercambiable en este pasaje con *empeiria*, «experiencia»), que brindan el punto de partida de «cualquier arte (*téchne*) y saber (*epistéme*)». Sobre *endoxa*, cfr. *Tóp.* 100b21.

<sup>2</sup> Al respecto, véase la pág. 173 del capítulo 4. Posteriormente intentaremos demostrar que la respuesta aristotélica no es tan conservadora como podía parecer allí.

La de Platón es una concepción filosófica ambiciosa y emocionante que pide que revisemos buena parte de lo que pensamos y decimos de ordinario. ¿Qué tipo de respuesta le da Aristóteles al rechazarla por su desacuerdo con los *phainómena* (a la vista del contexto, el término parece significar nuestras creencias y opiniones corrientes)? ¿Qué método filosófico es este tan inequívocamente comprometido con lo ordinario y limitado por él?

Con el título de este capítulo pretendemos indicar que es preciso salvar las apariencias de Aristóteles, lo cual supone que dichas apariencias se encuentran en apuros o están siendo atacadas. Ello se produce en dos planos distintos. En primer lugar, los *phainómena* corren el peligro incluso de desaparecer de los textos. El término aristotélico ha sido objeto de traducciones tan diversas que el lector se queda sin indicios para pensar que tengan algo en común. En el pasaje de EN VII que acabamos de citar, Ross traduce «hechos observados»<sup>3</sup>. En otros lugares encontramos «datos de la percepción», «hechos admitidos», hechos, «observaciones», etc.; es decir, casi todo excepto la traducción literal, «apariencias», o las expresiones frecuentemente indistintas «lo que creemos» o «lo que decimos». Incluso G. E. L. Owen, que tanto se esfuerza en conservar la estrecha relación entre, por una parte, los *phainómena* y, por otra, el lenguaje y las opiniones ordinarias, acusa a Aristóteles de ambigüedad en el uso del término<sup>4</sup>. En consecuencia, para comprender el método aristotélico debemos salvar estos *phainómena* y ser más precisos en lo tocante a ellos, pues, como dice el Estagirita en la *Ética eudemia*, son a la vez los «testimonios» y los «paradigmas» que debemos utilizar en la investigación filosófica (1216b26)<sup>5</sup>.

En segundo lugar está un problema al que ya hemos aludido. El método que declara tener por objetivo la salvación de las apariencias se arriesga a sufrir una rápida condena filosófica. Incluso puede ser considerado plano, árido y muy poco ambicioso. En virtud de dicho método, parece que la filosofía deja las cosas como estaban; una vez que lo logra, dice Aristóteles, «la demostración será suficiente». Ahora bien, ¿suficiente, para qué? ¿Para quién? ¿Para Protágoras, que no se dio cuenta de la urgencia de los problemas prácticos? ¿Para Sócrates? ¿Para Platón?

Aristóteles es muy consciente de tales dificultades. De hecho, parece haber escogido el término «apariencias» de forma deliberada, como si pretendiera afrontarlas directamente. Designando con él sus «paradigmas» filosóficos, anuncia una toma de postura con respecto al método y los límites de la filosofía muy poco corriente en su tradición filosófica. En efecto, en la epistemología griega prearistotélica, «apariencias» significa normalmente el extremo de una relación polar, opuesto a «lo real» o «lo verdadero». Las apariencias —que Platón y sus predecesores entienden generalmente como el mundo percibido, demarcado e interpretado por

<sup>3</sup> W. D. Ross, traductor, *Ethica Nicomachea, The Works of Aristotle* (Oxford, 1915), IX.

<sup>4</sup> Owen, «*Thitēnai*», págs. 83-103; reimpresso en Barnes, *Articles*, I, y en J. M. E. Moravcsik, comp., *Aristotle* (Garden City, Nueva York, 1967).

<sup>5</sup> «En todas estas cosas debemos buscar la manera de convencer por medio de argumentos, utilizando las apariencias como testimonios y criterios (*paradeigmāsi*). Porque lo mejor sería que todos los seres humanos se mostrasen de acuerdo con lo que vamos a decir o, si no, que todos debieran estarlo de alguna manera. Esto lo harán si se les induce a cambiar su modo de pensar; pues toda persona tiene aportaciones que hacer a la verdad, y es partiendo de éstas como debemos dar alguna especie de prueba» (EE, 1216b26-32).

los seres humanos y sus opiniones— son consideradas un «testimonio» insuficiente de la verdad. La filosofía comienza cuando reconocemos la posibilidad de que el modo en que contemplamos prefilosóficamente el mundo puede ser radicalmente erróneo. Existe una verdadera naturaleza que «gusta de ocultarse» (Heráclito, b123) bajo nuestros modos humanos de hablar y pensar. Desvelar, descubrir, ver detrás, ir más allá, son algunas de las primeras metáforas griegas de la búsqueda filosófica de la verdad. El término griego que traducimos por verdad significa «lo que se revela», «lo que se saca de su escondite»<sup>6</sup>. Parménides, el más audaz de los filósofos a los que Aristóteles acusará de transgredir las apariencias básicas, dice inequívocamente que la verdad debe buscarse tan sólo «lejos del sendero hollado por los seres humanos», cuando se han dejado atrás «todas las ciudades»<sup>7</sup>, y presenta así la oposición entre verdad y apariencia:

Conocerás el corazón inestremecible de la Verdad bien redonda  
y, por otra parte, las opiniones de los mortales, para las que no hay fe verdadera.

Las opiniones de los seres finitos y limitados en modo alguno proporcionan buena prueba de la verdad, y mucho menos brindan sus «testimonios» y «paradigmas».

Como hemos visto, Platón hereda y desarrolla esta tradición. Es él quien más explícitamente contrapone los *phainómena* y los estados cognoscitivos relacionados con ellos al auténtico saber<sup>8</sup>; él, quien afirma que los *paradeigmata* que necesitamos para el saber de lo realmente importante no se encuentran en el mundo de las opiniones y percepciones humanas. De este modo, se convierte en el objetivo más importante de Aristóteles cuando éste dice que los *phainómena* son nuestros mejores y únicos *paradeigmata*. Conviene recordar el pasaje de *República*, IV, donde Sócrates critica el valor filosófico de un método que se mantenga en la perspectiva humana. «Nada imperfecto es la medida de otra cosa, aunque a veces las gentes creen que es bastante y que no es preciso seguir indagando.» «Lo hacen por pereza», repone Glaucón. «Sin embargo, la pereza», replica Sócrates, «es una cualidad de la que puede prescindir el guardián de la ciudad y de las leyes». Nada imperfecto, es decir, ningún ser limitado ni, *a fortiori*, ningún ser humano ni acuerdo humano, son buena medida de nada. El dicho antropocéntrico de Protágoras es una receta para el error y la injusticia. La capacidad de salir de las concepciones y creencias humanas comunes es aquí, como en el poema de Parménides, una condición necesaria para alcanzar la verdad de nuestras vidas. El punto de vista perfecto del ojo divino es el único desde el que se pueden hacer juicios correctos y dignos de confianza. (Ello es así porque los aspectos de nuestra humanidad que nos separan de este dios, los que impregnan la mayoría de nuestras opiniones, han sido tildados de

<sup>6</sup> Véase H. Boeder, «Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Alétheia», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4 (1959), págs. 82-112; T. Krischer, «Etymos und aléthés», *Philologus*, 109 (1965), págs. 161-71.

<sup>7</sup> Sobre la crítica de la convención por parte de Parménides y una respuesta temprana, véase mi «Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought», *HSCP*, 83 (1979), págs. 63-108.

<sup>8</sup> Por citar algunos pasajes representativos: *Rep.*, 476a, 598b, 602d; significativamente, *phainómena* es sustituido por «*nomíma*», «opiniones convencionales» en *Rep.*, 479d.

obstáculos que deforman la visión.) Nada cambia por el hecho de que Platón se esfuerce en mostrar el atractivo de sus tesis a un interlocutor corriente como Glaucón, para lo que las enraíza profundamente en las opiniones prefilosóficas. En efecto, el asentimiento de Glaucón no es un criterio de verdad; simplemente, se trata de un hecho afortunado para el propio Glaucón. Aunque ni él ni ninguna otra persona corriente se interesasen por la contemplación, ésta seguiría siendo la actividad más valiosa\*.

La tesis de Platón no se circunscribe a la ética. En un pasaje próximo critica a los matemáticos porque practican su ciencia a partir de hipótesis (algo «establecido» por los seres humanos). Nunca alcanzan una perspectiva pura y no hipotética totalmente exterior a estas opiniones humanas<sup>9</sup>, un punto de partida eterno, estable y no relativo a las condiciones y contextos de la vida y el lenguaje de los hombres. Tales puntos de partida componen la única base adecuada para toda ciencia o saber.

Así pues, cuando Aristóteles declara que, tanto en la ciencia y la metafísica como en la ética, su propósito es salvar las apariencias y su verdad, no hace una afirmación intelectualmente fácil o aceptable. Vistas en el marco de la filosofía eleática y platónica, sus observaciones adquieren un tono desafiante. Aristóteles promete rehabilitar la medida desacreditada del antropocentrismo trágico y protagórico\*\*. Promete edificar su obra filosófica en un lugar del que Platón y Parménides dedicaron sus vidas a intentar salir. Insiste en que encontrará su verdad *en el interior* de lo que decimos, vemos y creemos, y no «lejos del camino hollado por los seres humanos». Cuando escribe que quien ordena las apariencias y establece su verdad ha demostrado «lo suficiente», responde a la concepción expresada en *República*, VI, con la idea de que no es la pereza, sino la buena filosofía, lo que nos mantiene en el interior de tales límites. Para mi objetivo de explicar pormenorizadamente el método aristotélico y su respuesta a estos críticos del antropocentrismo, conviene examinar las tres cuestiones (o grupos de cuestiones) siguientes:

1. ¿Qué son los *phainómena* de Aristóteles? ¿Cómo traducir este término? ¿Cómo se relacionan los *phainómena* con la observación? ¿Y con el lenguaje?
2. ¿En qué consiste, más exactamente, el método filosófico descrito? ¿De qué manera recoge y establece el filósofo las apariencias, y qué hace con ellas a continuación? ¿Por qué razones puede rechazar algunas, y qué consigue al hacerlo?
3. ¿Por qué debemos comprometernos nosotros o nuestros filósofos con las apariencias? ¿Cómo se justifica la pretensión de verdad de éstas? ¿Qué puede responder Aristóteles a quien afirma que algunas de nuestras opiniones más profundas y comunes son erróneas?

\* Recordemos que, en parte, esta preferencia se debe a que la actividad contemplativa trasciende la experiencia ordinaria y, al vincularse a objetos más estables, permite alcanzar una estabilidad superior.

\*\* Al respecto, importa tener en cuenta que antropocentrismo no implica necesariamente relativismo. Como indicamos en su momento, el Protágoras de Platón no es relativista (véase el capítulo 4); probablemente, lo mismo cabría decir del personaje histórico. Así pues, Aristóteles promete una vuelta desde la búsqueda de una justificación externa a una *interioridad* profundamente enraizada en la tradición griega, aunque opuesta a determinada tradición *filosófica*.

<sup>9</sup> Sobre la oposición entre los conceptos aristotélico y platónico de lo no hipotético, véase la pág. 337 en este mismo capítulo.

«*Phainómena*» es un neutro plural del participio presente de *pháinesthai*, «aparecer». La traducción de *phainómena* por «hechos observados» (improbable a primera vista) procede de una larga tradición interpretativa de la ciencia aristotélica. En dicha tradición se atribuye a Aristóteles una concepción baconiana del método científico-filosófico, que, al margen de que el Estagirita lo asumiera o no, es considerada la preferible. En sus diversos ámbitos de investigación, el científico y el filósofo llevan a cabo observaciones empíricas precisas para recoger sus datos, evitando escrupulosamente toda interpretación y teorización; seguidamente, buscan una teoría explicativa o descriptiva. Los *phainómena* aristotélicos son los datos de observación baconianos; el intento de «salvarlos» es la búsqueda de una teoría explicativa.

Sin embargo, en seguida aparecen numerosos contextos en los que no cabe atribuir este significado al término *phainómena*; por ejemplo, en nuestro pasaje de la *Ética*, la traducción de Ross no encaja. Un poco más adelante se sustituye «*phainómena*» por «*endóxa*»; «*endóxa*» son las concepciones u opiniones comunes sobre el asunto del que se está tratando. Lo que Aristóteles pretende recoger y establecer son, de hecho, nuestras creencias comunes sobre la *akrasta*, en general tal como se manifiestan en lo que decimos. No intenta describir el comportamiento del agente acrástico en un lenguaje no interpretativo; al contrario, examina las formas en que se suele interpretar dicha conducta. Por añadidura, el resumen sobre los *phainómena* concluye, como hemos señalado, con las palabras, «Estas, pues, son las cosas que decimos (*ta legómena*)» (1145b8-20). Una vez más, la teoría de Sócrates choca, no con hechos baconianos desnudos o con una descripción neutral desde el punto de vista teórico —¿cómo sería posible?—, sino con lo que decimos de ordinario, con nuestras interpretaciones corrientes.

En su justamente celebrado artículo, G. E. L. Owen demostró que no sólo en las obras éticas, sino también en la *Física*, el *De caelo* y otros tratados científicos, los *phainómena* deben entenderse como nuestras opiniones e interpretaciones, a menudo tal como se revelan en el uso lingüístico. Establecer los *phainómena* no es buscar hechos desnudos de creencias, sino registrar nuestros usos lingüísticos y la estructura de pensamiento y creencias que ponen de manifiesto. Por ejemplo, las explicaciones del tiempo y el espacio que se ofrecen en la *Física* no comienzan con una recogida de datos «puros», sino con observaciones sobre lo que decimos, con las cuales Aristóteles pretende aclarar qué pensamos. Al mostrarnos la importancia de las consideraciones conceptuales y lingüísticas en las obras científicas, Owen da un gran paso en la rectificación de una interpretación dominante según la que Aristóteles traza una nítida distinción entre «ciencia» y «metafísica» o *Weltanschauung* (en cuyo marco, la *Física* ha resultado siempre una obra problemática, por no decir confusa).

Sin embargo, considero que Owen no ha ido lo bastante lejos en su crítica de la imagen baconiana. En efecto, sostiene que, en determinados contextos científicos, la traducción baconiana sigue siendo correcta y que la defensa aristotélica de un método que se interesa por los *phainómena* es, en dichos contextos, una defensa de lo que el propio Owen denomina una «representación baconiana». En su crítica, se limita a señalar que la interpretación dominante no cuadra con *todos* los datos. Pero ello le obliga a concluir que Aristóteles utiliza el término *phainómena* de manera ambigua.

Existen dos sentidos distintos (y, añadiríamos nosotros, dos métodos distintos). Según el primero, «*phainómena*» significa «datos observados» y se relaciona con una representación baconiana de la ciencia natural. De acuerdo con el segundo, significa «lo que decimos» o «nuestras opiniones comunes» y se vincula a un método que pretende clasificar y ordenar nuestras descripciones e interpretaciones del mundo<sup>10</sup>.

El artículo de Owen hace una aportación importante al estudio de Aristóteles. Sin embargo, peca de conservadurismo e incurre en una injusticia con el pensamiento del Estagirita. En primer lugar, obliga a acusar a Aristóteles de equivocidad tanto en su método como en algunos de los términos más importantes que utiliza<sup>11</sup>. Este sería un lapsus difícil de disculpar precisamente en un terreno donde suelen brillar la precisión y el cuidado de Aristóteles. Por fortuna, la acusación es infundada, pues el problema surge como consecuencia de una segunda dificultad más grave del enfoque de Owen. Eliminada ésta, desaparece también aquél. Owen habla de ambigüedad porque piensa que la biología de Aristóteles se inspira en un empirismo de tipo «baconiano». Sin embargo, no cabe atribuir a Aristóteles una idea de la ciencia basada en una observación neutral desde el punto de vista teórico. Al referirse a la experiencia o al modo en que «aparece» el mundo, Aristóteles no distingue un conjunto privilegiado de observaciones «no interpretadas» o «datos duros». Para los primitivos científicos griegos no existía esa especificidad de una parte de los datos de la experiencia. En lugar de la nítida distinción baconiana entre datos de percepción y creencias comunes, encontramos en Aristóteles y en sus predecesores un concepto laxo y amplio de «experiencia»: el modo o modos en que un observador humano ve o interpreta el mundo utilizando sus facultades cognoscitivas (Aristóteles utiliza el término «*kritiká*», interesado en hacer distinciones)<sup>12</sup>.

A mi modo de ver, este es el significado que Aristóteles atribuye a *phainómena*. Se trata de un concepto general que invita a ulteriores subdivisiones (que, de hecho, se introducen); ahora bien, ello no autoriza a calificarlo de ambiguo o vacío. Si no se insiste en utilizar un anacronismo científico, los supuestos dos sentidos y dos métodos se reducen a uno. Cuando Aristóteles se sienta a tomar notas sobre los crustáceos en la costa de Lesbos, tal actividad, desde su punto de vista, no es muy distinta de registrar lo que se dice sobre la *akrasía*. Él describe el mundo *tal como apa-*

<sup>10</sup> Owen: «Tithenai»; basándose en el texto, Owen considera y rechaza la idea de que debemos distinguir sentidos de «*phainómena*» en correspondencia con la distinción entre *phainestai* con el infinitivo y con la partícula (n. 4).

<sup>11</sup> Owen (*op. cit.*, págs. 86-87) llega a afirmar que «esta ambigüedad de «*phainómena*» lleva consigo una distinción paralela en el uso de varias expresiones conexas». Dichas expresiones incluyen «*aporaiá*» («dificultades») y *epagogé* (que suele traducirse por «inducción»), dos términos esenciales de la epistemología de Aristóteles cuya ambigüedad también habría pasado desapercibida al Estagirita. Esto evidencia más si cabe el coste que acarrea la interpretación de Owen. De hecho, el autor añade (págs. 89-90) que los distintos usos o sentidos tienen mucho en común; sugiere incluso que uno de los vínculos que los unen es que ambos suponen un basarse en la experiencia. Sin embargo, concluye que es un error intentar buscar una caracterización general de los *phainómena* y de la función que desempeñan. Por mi parte, pienso que sí se puede ofrecer una caracterización general unívoca, lo cual no exige rechazar la observación de Owen —por otra parte, absolutamente correcta— de que «la función puede variar con el contenido y el estilo de la investigación».

<sup>12</sup> Para un análisis más pormenorizado de la naturaleza selectiva de la percepción aristotélica, véase «The role of *phantasia* in Aristotle's explanation of action», en Nussbaum, *De Motu, Essay*, 5, páginas 221-69.

rece ante unos observadores de nuestra especie y según es experimentado por ellos<sup>13</sup>. Desde luego, existen importantes diferencias entre ambas ocupaciones; sin embargo, hay también un vínculo importante, y Aristóteles tiene todo el derecho a señalarlo. Hoy se suele trazar una distinción tajante entre «las ciencias» y las «humanidades». El Estagirita nos recordaría el carácter humano de la buena ciencia. Owen subraya con acierto que Aristóteles hace estas observaciones metodológicas a la sombra de Parménides, que repudió, sin distinguirlos, los datos de la percepción sensible y los del lenguaje y las opiniones compartidas, despreciados por ser meras «convenciones» o «hábitos». También Platón rechazaba la percepción y la opinión, «sumidas» en el «bárbaro lodazal» de la perspectiva humana. En su respuesta, Aristóteles promete utilizar y defender un método plenamente comprometido con los datos de la experiencia humana, que constituirán también sus límites.

## II

Si el método aristotélico se circunscribiese a un vago hablar de la conservación de percepciones y opiniones, no habría supuesto ninguna contribución sustancial a la filosofía. Sin embargo, de su teoría y su práctica cabe extraer una fecunda explicación de los modos y límites del filosofar.

En primer lugar, el filósofo debe «establecer» las apariencias pertinentes. Éstas diferirán (y se recogerán de distintas maneras) según los diversos ámbitos del conocimiento. Sin embargo, siempre se han de estudiar las opiniones y decires ordinarios y repasar las concepciones filosóficas o científicas anteriores del problema; en otras palabras, se deben considerar las opiniones de «la mayoría» y de «los sabios»<sup>14</sup>. A juzgar por lo que Aristóteles considera adecuado «establecer», el «nosotros» que vincula las clases de apariencias pertinentes es un grupo cuyos miembros comparten no sólo la pertenencia a la misma especie, sino también determinados rasgos generales de una forma de vida. La tradición científica en que vivió Aristóteles estaba fascinada por la etnografía y por las semejanzas entre las costumbres animales y humanas. De manera implícita, Aristóteles niega que los hechos y datos más remotos ofrecidos por tales planteamientos sean pertinentes en una investigación sobre las concepciones o valores humanos. En los pasajes de la *Ética*, la *Política* o la *Física* dedicados a estos temas, no menciona la manera en que los animales enseñan a sus crías o conciben el tiempo y el lugar. Tampoco presenta una relación de las formas de pensar de las extrañas comunidades primitivas profusamente descritas por Herodoto y sus seguidores. Extrae los *phainómena* de su propia comunidad lingüística y de otras sociedades civilizadas de las que él tenía constancia de que poseían condiciones de vida similares, aunque sus instituciones fuesen distintas. (En otros ámbitos científicos, recoge los datos del mundo natural observado o expe-

<sup>13</sup> A menudo se ha observado con alarma que la *Historia animalium*, obra en la que Aristóteles recopila sus datos, recoge opiniones y relatos junto con observaciones de campo. Entendida adecuadamente, tal circunstancia no debería inquietarnos. Cfr. también *De cael.*, 303a22, donde Aristóteles critica una tesis basándose en que «excluye muchas opiniones comunes (*endóxa*) y apariencias perceptivas (*phainómena katá tén áisthesim*), aparentemente dos subdivisiones de los *phainómena* en sentido amplio.

<sup>14</sup> Cfr. *Tóp.*, 100b21, 104a8-12.



rimentado por personas de dichas comunidades)<sup>15</sup>. A menudo, Aristóteles ha sido acusado de chovinismo cultural. Sin embargo, hay otras razones más profundas e interesantes de su proceder. En *Política*, I, explica los motivos que le inducen a excluir de su estudio las bestias y las divinidades. En un pasaje sobre el que volveremos en el capítulo 11, dice que el ser humano es la única criatura viviente que posee la experiencia del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, y de otras nociones éticas que pretende investigar; por tanto, sólo el ser humano es capaz de expresar tales conceptos en el lenguaje<sup>16</sup>. Esta experiencia única parece relacionada con el hecho de que solamente los humanos entre todas las criaturas poseen razón –son capaces de asociarse en instituciones que toman su forma de estas concepciones articuladas– y, a la vez, carecen de autosuficiencia individual. No son bestias ni dioses (1253a27). Probablemente Aristóteles sigue la tradición filosófica –que se remonta a Heráclito– según la cual la capacidad de utilizar el nombre «justicia» se basa en las experiencias de la necesidad y la escasez, de las que carece el ser divino<sup>17</sup>. Generalizando el principio, parece seguirse que los datos para una investigación sobre nuestra concepción de F sólo puede provenir de gentes cuyos modos de vida sean similares a los nuestros con respecto a aquellas condiciones que dieron origen a nuestro uso del término «F». A los grupos y especies que no tienen «F» (u otro término lo bastante similar) en sus lenguajes, no hace falta preguntarles lo que piensan sobre él. (Más adelante comprobaremos que estas observaciones descansan sobre las tesis generales de Aristóteles en torno al discurso.)

El filósofo ha reunido ya todos los *phainómena* pertinentes. En opinión de Aristóteles, el paso siguiente es resolver las dificultades que plantean. Los *phainómena* presentan un panorama confuso, a menudo contradictorio. Reflejan nuestros desacuerdos y ambivalencias. En consecuencia, la primera tarea será sacar a la superficie las opiniones contrapuestas, aclararlas, ordenar las razones a favor y en contra de cada una y poner de manifiesto cómo la adopción de una determinada solución a un problema afectaría a nuestra postura frente a otros. Sin un intento serio en este sentido, el filósofo probablemente aceptará con demasiada presteza una solución que disfrazará o eludirá el problema. «No es posible resolver nada si no se ve cuál es la atadura; pero las dificultades del pensamiento ponen de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues en la medida en que el intelecto siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados: no puede avanzar en ninguna dirección» (*Metafísica*, 995a29-33). Dicho esto, Aristóteles dedica el Libro III de la *Metafísica* a aclarar los problemas que considera más importantes en torno a la identidad y el saber, como preparación para la labor más positiva que emprenderá en los libros posteriores. En sus trabajos científicos, sigue un método similar.

<sup>15</sup> Sigue existiendo una diferencia entre el modo en que la ética es antropocéntrica y la manera en que las ciencias se basan en la experiencia humana; véase el capítulo 10.

<sup>16</sup> La finalidad del contexto inmediato es diferenciar a los seres humanos de otros animales: se afirma que el ser humano es el único *zôion* que conoce las distinciones éticas. Sin embargo, las divinidades son a veces *zôion* en la terminología aristotélica; con toda certeza son *êmpsychá*, criaturas vivientes; en el pasaje siguiente se contraponen de forma expresa los seres humanos, por una parte y, por otra, las deidades y los animales.

<sup>17</sup> Heráclito, B35: «No habrían conocido el nombre de justicia si no existieran estas cosas» (según Clemente, las experiencias de la injusticia).

Si la filosofía se limitase a mantener el *statu quo*, no pasaría de aquí. Unos piensan esto, otros opinan aquello. Existen estas buenas razones para *p*, y estas obras para *no-p*. El escéptico griego no sigue adelante. El conflicto de opiniones y el peso aparentemente igual de creencias contrapuestas lo dejan inmóvil en el centro, liberado de todo compromiso intelectual<sup>18</sup>. La experiencia de la disociación de las opiniones le complace tanto que la considera el bien humano, de manera que, en lo sucesivo, pergeña sus argumentos para *producir* ese «igual peso». Sin embargo, Aristóteles no se detiene en este punto. Sus imágenes de las ataduras y la libertad atestiguan que la experiencia de la dificultad intelectual podía resultarle cualquier cosa menos placentera. (Empezamos a apreciar algunas de las profundas diferencias humanas que pueden separar a ambas posturas metafisológicas.) «Todos los seres humanos buscan por naturaleza el saber», escribe al comienzo de la *Metafísica*. Este profundo deseo natural de un orden claro en los asuntos de la vida no puede ser satisfecho mientras persista la contradicción. Como veremos en su momento, nuestro compromiso intelectual más profundo es justamente con el principio de no contradicción, la más básica de nuestras opiniones comunes. Por tanto, el método de la salvación de las apariencias exige buscar la coherencia.

Ahora bien, Aristóteles insiste en que, cuando intentamos solucionar las dificultades, no estamos autorizados a seguir un razonamiento lógico con independencia de adónde nos lleve. Al término de nuestra labor intelectual, deberemos regresar a los *phainómena* y mostrar que nuestra explicación conserva la verdad de éstos (o, cuando menos, la del mayor número posible y los más importantes). El Estagirita condena repetidamente a los filósofos y científicos que se consagran a la claridad y la coherencia interna, olvidando este retorno. En *De caelo* (293a27) critica a quienes «buscan la convicción, no en los *phainómena*, sino en el razonamiento»; el contexto revela que éstos han defendido una afirmación teórica que, como la concepción socrática de la *akrasia*, se opone radicalmente a las opiniones predominantes<sup>19</sup>. En el Libro III critica la teoría platónica de que los cuerpos físicos se generan a partir de superficies triangulares: «A estas gentes les sucede que, en un debate sobre los *phainómena*, dicen lo que no es conforme con los *phainómena*. La razón es que tienen un concepto equivocado de los primeros principios y quieren hacer concordar todo con rígidas teorías» (*De caelo*, 306a5 y ss.). De forma similar, en *Sobre la generación y la corrupción* (325a13 y ss.) critica a los éléatas por no haber atendido a los *phainómena* —los juicios basados en nuestra experiencia— en el curso de sus investigaciones. «Transgredieron la experiencia», señala Aristóteles, con su idea de que «se debe seguir el razonamiento». Evidentemente, los éléatas empezaron de la forma correcta, por los *phainómena* (en este caso, por la experiencia perceptiva humana del mundo). Sin embargo, se quedaron fascinados ante el progreso interno de sus razonamientos y confiaron en ellos, a pesar de que terminaban en un lugar alejadísimo de las opinio-

<sup>18</sup> Sobre esta y otras cuestiones tocantes a la relación de Aristóteles con el escepticismo helenístico, es muy interesante el análisis de A. A. Long en «Aristotle and the history of Greek skepticism», en D. J. O'Meara, comp. *Studies in Aristotle* (Washington, D. C., 1981), págs. 79-106.

<sup>19</sup> Por el contrario, en *De caelo*, 270b5, el razonamiento y los fenómenos se apoyan mutuamente. En *Top.*, 104a8 y ss., se insiste en que las tesis de «los sabios» sólo se considerarán en la medida en que no contradigan «las opiniones de la mayoría». Presumiblemente, ello no impide al científico intentar demostrar que una teoría que a primera vista es contraria a las apariencias las «salva» mejor que ninguna otra (cfr. el presente capítulo, pág. 341).

nes humanas y en contradicción con ellas. Aristóteles piensa que debían haber interpretado lo insólito de su conclusión como signo de la presencia de un error en su razonamiento. Sobre la conclusión eleática –la negación de que las distinciones y la pluralidad sean atributos verdaderos de nuestro mundo– Aristóteles comenta: «Aunque estas opiniones parecen seguirse si se miran los argumentos, sin embargo, creer en ellas parece locura cuando se considera la práctica. Ningún lunático parece estar tan alienado como para suponer que el fuego y el hielo sean una y la misma cosa» (*GC*, 325a18-22). La teoría no debe abandonar su compromiso con los modos en que los seres humanos viven, actúan y ven, esto es, con los *prágmata* entendidos en sentido amplio. Admitir las tesis de los eleáticos es intentar creer algo en lo que ni siquiera creen los miembros anormales de nuestra sociedad, a juzgar por lo que hacen. Los locos no guardan la mantequilla junto al fuego del hogar, ni se arriman a un bloque de hielo en busca de calor. Ahora bien, ¿con qué principios y métodos decidiremos qué apariencias conservar y cuáles rechazar si buscamos la coherencia? Como cabía esperar, los métodos de Aristóteles difieren en función del objeto y el problema y, con este grado de generalidad, es difícil decir algo que sea esclarecedor. No obstante, cabe señalar que, en primer lugar, nada que sea objeto de creencia universal es rechazado en su integridad. «Porque aquello que así parece a todos, decimos que es» (*EN*, 1172a36). En un pasaje anterior, Aristóteles cita con aprobación los siguientes versos: «No es fama del todo perdida la que muchos pueblos...» (*EN*, 1155b27)<sup>20</sup>. (El contexto [se está hablando del placer] muestra que ello no impide matizar la creencia en cuestión a la luz de otras opiniones.) En segundo lugar, no podemos descartar nada que debamos utilizar en nuestro razonamiento o en nuestra indagación. Volveremos sobre este punto en el epígrafe siguiente.

Por otra parte, Aristóteles considera que debemos preguntarnos si, en la investigación que nos ocupa, tenemos una idea común de lo que es un buen juez, alguien en quien confiar para que medie en nuestras desavenencias. Casi nunca la verdad es cuestión del voto de la mayoría (*Metafísica*, 1009b2). Con frecuencia, coincidimos más en la idea que nos formamos de un juez competente que en las materias sobre las que éste debe dar un veredicto. Por ejemplo, en la ética convenimos con mayor facilidad en las características intelectuales, de carácter, de imaginación y de experiencia que debe poseer un árbitro competente que en los juicios prácticos concretos que esperamos de él. Lo mismo sucede en otros terrenos. En *Metafísica*, IV, Aristóteles responde a quienes plantean dificultades y aporías sobre la percepción señalando que nuestra práctica revela la presencia de determinados criterios con los que se arbitran los desacuerdos:

Es justo extrañarse si plantean dificultades como si las magnitudes son del tamaño, y los colores, de la calidad con que aparecen (*pháinetai*) a quienes están lejos o a quienes están cerca, y si son tal como aparecen a los que están sanos o a los enfermos, o si son más pesadas las cosas que parecen pesadas a los débiles o aquellas que se lo parecen a los fuertes, o si son verdaderas las que parecen verdaderas a los que duermen o a los que están despiertos. Pues es evidente que nuestros adversarios no creen realmente

<sup>20</sup> Puede ser significativo el hecho de que los dos pasajes aparezcan en contextos éticos. Probablemente, en la ciencia estamos obligados a modificar radicalmente determinadas opiniones pre-teóricas; pero incluso aquí Aristóteles insistiría en que la teoría debe retornar a nuestra experiencia original y explicarla. Cfr. también *EE*, 1216b26.

que tales asuntos sean dudosos. Desde luego, nadie que estando en Libia haya soñado una noche que se encuentra en Atenas (se levanta y), se encamina hacia el Odeón<sup>21</sup>. Además, acerca del futuro, como dice incluso Platón, no es ciertamente igual la opinión del sabio que la del ignorante sobre si el enfermo va a sanar o no (1010b3-14).

Aristóteles pide que consideremos nuestra práctica y determinemos en qué tipo de jueces depositamos de hecho nuestra confianza. Al igual que las apariencias, nuestros juicios sobre en quién confiar y cuándo parecen proceder de nosotros mismos. Recurrimos al médico porque, de hecho, nos fiamos de los médicos. Esta confianza no tenemos que justificarla con otro juicio que autorice al juez (1011a3 y ss.); está suficientemente «justificada» por nuestro comportamiento. El experto y las razones de que lo elijamos no están detrás de nuestras prácticas, sino en su interior. Y aun así, el experto nos ayuda, de hecho, a resolver las dificultades que se nos presentan<sup>22</sup>. La importancia del experto se pone de relieve en la explicación aristotélica de las prácticas lingüísticas básicas de introducir en el discurso y definir. En *Analíticos segundos*, II.8, Aristóteles explica el paso del uso inicial de un término que designa una especie natural a su definición científica<sup>23</sup>. El término se introduce en nuestro uso sobre la base de una experiencia o experiencias comunes (la primera persona del plural se utiliza profusamente en estos pasajes). Por ejemplo: «Sabemos que el trueno es un estrépito de las nubes, el eclipse, una privación de luz, y el ser humano, una cierta especie de animal» (93a22-24). En este punto podemos «indicar» (*semainein*) los seres humanos y los eclipses, introducirlos en el discurso o referirnos a ellos; sin embargo, no disponemos aún de la definición específica que establece su naturaleza. Tal vez hemos clasificado nuestra experiencia y asignado nuestros términos de forma muy aproximada, «a veces incidentalmente, otras captando algo del objeto en cuestión» (93a21-2). Solamente cuando tenemos una explicación o teoría que expongan la naturaleza del fenómeno pasaremos de este agrupamiento aproximado y esta explicación escasa a la verdadera definición: por ejemplo, en el caso del trueno, comenta Aristóteles, cuando tenemos una teoría que

<sup>21</sup> El contexto parece indicar que no se está hablando de la cuestión cartesiana de la distinción entre los sueños y la realidad, sino del problema de si alguien despierto considera que sus ensañaciones (anteriores) tienen el mismo valor que su experiencia durante la vigilia.

<sup>22</sup> El método aristotélico no prevé la situación creada cuando existe un desacuerdo radical con respecto a quién es el experto y qué métodos y habilidades lo convierten en tal. Por ejemplo, pocos años después de Aristóteles empezaron a competir entre sí por el favor público tres escuelas de medicina con ideas muy diversas sobre la importancia relativa de la teoría general y la observación; en casos semejantes no hay una respuesta fácil a la exigencia aristotélica. Sin embargo, el aristotélico puede dar un paso más. Puede presentar una finalidad de la ciencia aceptable para todas las partes y, a continuación, pedir que se considere el modo en que los distintos expertos se ajustan a dicha finalidad en su práctica. En el caso que nos ocupa, intentaría describir la salud de un modo aceptable para las tres corrientes, y también para el lego —la descripción sería forzosamente más general y de menor contenido que las manejadas por cada una de las escuelas—, y sugeriría al paciente que confiase en el experto que pareciera más próximo al logro de dicha finalidad.

<sup>23</sup> R. Bolton («Essentialism and semantic theory in Aristotle», *PR*, 85 (1976), págs. 514-55) aporta algunas ideas interesantes a este respecto. En «Aristotle concept of signification» (en M. Schofield y M. Nussbaum comps., *Language and Logos* (Cambridge, 1982)), T. H. Irwin critica la explicación del pasaje propuesta por Bolton, D. Wiggins (*Samenes and Substance*, Oxford, 1980, cap. 3) examina el texto en relación con la interpretación de Putnam y Kripke sobre el significado de los términos que designan especies naturales.

dice que es el apagarse del fuego en las nubes y expone la manera en que esto produce el sonido que escuchamos. El experto, y no el lego, revela la teoría. Por lo que respecta a la mayor parte de las especies animales, Aristóteles considera que no disponemos aún de una teoría que satisfaga nuestras exigencias. Sin embargo, la opinión común de que los seres naturales son «cosas que tienen en sí mismas un principio de cambio» (*Física*, II.1) nos compromete a aceptar los resultados de la investigación científica sobre estas estructuras internas<sup>24</sup>. Cuando el científico proponga una teoría que ofrezca una explicación satisfactoria del crecimiento y el movimiento de algún tipo de ser natural, estaremos comprometidos a considerar dicha teoría como definitiva (al menos por el momento) de la naturaleza de dicho ser (aunque debamos excluir algunos individuos que anteriormente incluíamos en la extensión del término). El acuerdo en torno al compromiso con la investigación científica resulta ser más básico que el aparente desacuerdo con el biólogo en cuanto a la extensión del término.

Es posible utilizar la explicación aristotélica para avanzar en el examen de dos de los problemas que hemos planteado aquí. En primer lugar, entendemos mejor por qué Aristóteles recoge sus *phainómena* en comunidades semejantes a la nuestra en los aspectos pertinentes. Lo que se indica en el pasaje de la *Política* lo confirma la explicación general del discurso. Obtenemos datos sobre F solamente en las comunidades en que las condiciones de experiencia pertinentes se asemejan a las de la nuestra, debido a que el significado mismo de «F» viene dado en términos de las leyes y condiciones de nuestra comunidad. Nuestra capacidad de introducir F en el discurso brota de una experiencia real, y la naturaleza de los F se nos muestra mediante una explicación científica que es fruto de una investigación del mundo de nuestra experiencia realizada desde dentro. En ciertos casos, por ejemplo, cuando se trata de términos que designan especies, dicha comunidad puede extenderse a toda la Tierra; sin embargo, con respecto al lenguaje ético y político, la comunidad pertinente es mucho más restringida.

Ahora es posible empezar a responder a la crítica de que el método aristotélico rehúye la ardua labor que entraña el verdadero progreso filosófico o científico. Aristóteles puede insistir en que no existe tensión —o, al menos, no una tensión *simple*— entre el método de las apariencias y los fines del científico. En efecto, en tanto en la práctica como en el lenguaje confiamos en los expertos, confianza que, a menudo, convierte sus juicios en constitutivos de la verdad. El método de Aristóteles intenta respetar el lenguaje humano y los modos ordinarios de creer y, al mismo tiempo, hacer justicia al hecho de que tales prácticas ponen de manifiesto una permanente exigencia de saber científico. El método no nos impide comportarnos como lo hacemos en la práctica. Ahora bien, es esencial comprender que el experto no ejerce una función más profunda de la que desempeña de hecho. Sus opiniones son normativas únicamente en la medida en que aceptamos su autoridad en la práctica. Aristóteles no hace de estas afirmaciones descriptivas una teoría prescriptiva del discurso; no conviene, pues, introducir más estructura de la que hay en el texto, cuyo principal objetivo es refutar a quienes crean dificultades especiosas negando un atributo de nuestra práctica real.

<sup>24</sup> Véase Wiggins, *op. cit.*, cap. 3.

Hasta el momento no hemos dicho gran cosa sobre cómo hacer concordar esta explicación del método filosófico-científico de Aristóteles, tomada principalmente de la *Metafísica* y los tratados específicamente científicos, y la concepción de la ciencia expuesta en los *Analíticos segundos*. Al respecto se plantean dos cuestiones clave. La primera toca al ideal de la ciencia terminada como sistema deductivo jerárquico, según se formula en los *Analíticos*: ¿Cómo armonizarlo con los fines y los métodos a que se refieren los pasajes que hemos comentado? El problema es de gran envergadura, y sólo podemos bosquejar un intento de respuesta. Provisionalmente, cabe decir que el método de salvación de las apariencias podría ser plenamente compatible con el requisito establecido en los *Analíticos* en el sentido de que, en las ciencias naturales (a diferencia de lo que ocurre en la ética) el experto debe ser capaz finalmente de validar su saber ofreciendo demostraciones sistemáticas del tipo descrito. Los fines del método y del requisito de los *Analíticos* serían compatibles si el ideal deductivo se entiende como algo que surge —él también— de las apariencias, como un compromiso que asumimos cuando hacemos ciencia. De hecho, así caracteriza Aristóteles la *epistémé* en este texto: una estructuración de lo que «nosotros» pensamos que debe ser y hacer el saber científico. El Estagirita comienza exponiendo las condiciones en las que «creemos saber algo» (*Analíticos segundos*, 71b9), y pasa a mostrar lo que dicha concepción común exige del científico. De forma similar, lo que se dice en la *Física* sobre la explicación comienza por el modo en que «nosotros» preguntamos y respondemos a las preguntas sobre el porqué de las cosas, criticándose a los científicos anteriores por no haber concedido suficiente atención a la diversidad del uso común. Aristóteles se preocupa en todo momento de mostrar cómo su norma brota de las apariencias e incorpora sus exigencias<sup>25</sup>. Por otra parte, en la ética se esfuerza por demostrar que nuestras creencias sobre la práctica no precisan un sistema deductivo<sup>26</sup>. Es evidente que no está interesado en asimilar las apariencias a un ideal teórico cuando las apariencias mismas no revelan un compromiso con dicho ideal.

Ahora bien, la cuestión se complica cuando pensamos que, durante siglos —a través de la tradición medieval— los comentaristas han interpretado que los primeros principios de la ciencia de los *Analíticos* son verdades *a priori* aprehendidas por actos especiales de intuición intelectual, al margen de toda experiencia. Así, cabría afirmar que la estructura terminada de una ciencia aristotélica descansa en última instancia sobre dichos principios, y no sobre las apariencias. En consecuencia, si las obras científicas están basadas en las apariencias, se alejan del ideal formulado en los *Analíticos*.

Estoy dispuesta a admitir algunos aspectos de esta objeción: que los principios son verdaderos, indemostrables, necesarios, anteriores y más cognoscibles que la conclusión; que transmiten su verdad a ésta; incluso (como veremos) que son *a priori*, según una cierta interpretación del *a priori*. Sin embargo, es evidente que quedan

<sup>25</sup> Otro problema es relacionar esta norma con lo que Aristóteles hace en sus tratados científicos, donde tales deducciones son muy raras. La discrepancia puede indicar simplemente que Aristóteles no se considera en posesión de la plena *epistémé*; por otra parte, según señalo en *De Motu, Essay*, 2, es verosímil que los datos descubiertos en sus trabajos científicos impulsaran a Aristóteles a revisar en cierta medida sus normas metodológicas, en especial con respecto a la autonomía de las ciencias.

<sup>26</sup> Sobre las diferencias entre ciencia y ética, véase las págs. 339-340, de este mismo capítulo, y el capítulo 10.

muchos puntos que discutir. En efecto, una apariencia humana profunda y básica puede ser todas esas cosas, como veremos más adelante; por otra parte, decir esto de los principios no obliga a admitir actos especiales de intuición racional ni la idea de que los principios son verdaderos con independencia de todo sistema conceptual y todo lenguaje. Quien plantea la objeción infiere estos elementos adicionales de datos muy exiguos, en especial de una determinada interpretación de algunos textos de *Analíticos segundos*, II.19. Por fortuna (ya que no disponemos de espacio para discutir la cuestión en detalle) algunas investigaciones recientes sobre el *nous* (intelecto) y la *epistème* (saber) en los *Analíticos* han demostrado lo erróneo de tal interpretación. Los trabajos de A. Kosman, de J. Lesher y, últimamente, de Myles Burnyeat, han demostrado que el modelo de saber que surge de estos textos y otros relacionados con ellos no requiere la intuición ni una verdad extraexperiencial<sup>27</sup>. Inteligir los primeros principios significa ver el papel fundamental que los principios que siempre hemos utilizado desempeñan en la estructura de una ciencia. Lo que hace falta no es aprehender los primeros principios —los captamos y empleamos ya en nuestra experiencia, como se afirma en II.19. En palabra de Burnyeat, «[La opinión del estudiante] no es todavía saber, ni esa clase de [aprehensión] que acompaña al saber. Para adquirir el saber en el nivel de los principios se necesita una mayor familiaridad, tal vez más práctica dialéctica; en resumen, una habituación intelectual»<sup>28</sup>. Pasamos de la masa confusa de las apariencias a una ordenación clara, de la aprehensión que acompaña al uso, a la capacidad de dar explicaciones. No hay razón para hablar aquí de dos métodos filosóficos, uno que actúa sobre las apariencias y otro basado en el *a priori*. Como resalta Aristóteles en *Metafísica*, IV.2 (cfr. más adelante), la dialéctica y la filosofía primera tienen el mismo objeto. En consecuencia, se puede seguir con las apariencias hasta el final.

### III

Sin embargo, aunque los *Analíticos* no justifican la objeción del crítico, en realidad tampoco responden a las demás cuestiones que se plantean sobre la condición de los primeros principios aristotélicos. ¿Qué significa que deben ser «verdaderos» e «indemostrados», y de dónde obtenemos nuestra convicción de su verdad si no se demuestran? Si se encuentran en y por la experiencia, habrá que preguntarse de qué modo cabe atribuirles legítimamente verdad y prioridad. En los *Analíticos* se señalan algunas características de los primeros principios; se dice también cómo, mediante la experiencia, podemos intuir su carácter fundamental. Pero no se responde a la cuestión sobre dicho carácter, ya que en esta obra no se da réplica a la dificultad escéptica

<sup>27</sup> A. Kosman, «Explanation and understanding in Aristotle's Posterior Analytics», en Lee, *Exegesis*, págs. 374-92; J. Lesher, «The role of *nous* in Aristotle's Posterior Analytics», *Phronesis*, 18 (1973), págs. 44-68; M. F. Burnyeat, «Aristotle on understanding knowledge», en E. Berti, comp.: *Aristotle on Science: The «Posterior Analytics»* (Padua, 1981). La interpretación habitual la defiende T. H. Irwin en «Aristotle's discover of metaphysics», *RM*, 31 (1977), págs. 210-19. La postura de Irwin es objeto de una atinada crítica en un artículo inédito de Thomas Upton que se leyó en la Sede Occidental de la American Philosophical Association en abril de 1983. Sobre la *epagogé* aristotélica, véase también T. Engberg-Pederson: «More on Aristotelian epagoge», *Phronesis*, 24 (1979), págs. 301-19.

<sup>28</sup> Burnyeat, *op. cit.*

ca<sup>29</sup>. Por este motivo, debemos acudir a *Metafísica*, IV, donde Aristóteles defiende su tesis frente a la crítica del escepticismo.

En *Metafísica*, IV.4, el Estagirita reflexiona sobre cómo debemos tratar a un adversario que ponga en duda el principio de no contradicción (varios atributos contradictorios no pueden predicarse del mismo sujeto simultáneamente). Señala que este principio es «el punto de partida (*arché*) más seguro de todos». Ahora bien, ¿cómo responder a quien nos desafía a justificar nuestras investigaciones demostrando la verdad del principio? La respuesta de Aristóteles es reveladora. «Piden una demostración de su *apaideusia*. Porque es *apaideusia* no distinguir las cosas que precisan demostración de las que no». Ahora bien, *apaideusia* no es estupidez, absurdo, error lógico ni empecinamiento. Es falta de *paideia*, la educación por la práctica y el precepto mediante la que el joven griego se iniciaba en los usos de su comunidad; generalmente, el término se traduce por «aculturación» o «educación moral». *Apaideusia* es, por ejemplo, la condición de los cíclopes (Eurípides, *Cíclopes*, 493), criaturas humanoides que viven al margen de toda comunidad humana. «No tienen ágoras donde se reúnan para deliberar, ni tampoco leyes, sino que habitan en las cumbres de altas montañas... y no se preocupan unos de otros» (Homero, *Odisea*, IX.112-15)<sup>30</sup>. Parece significativo que se achaque al oponente este defecto, en lugar

<sup>29</sup> Burnyeat (*op. cit.*) defiende esto convincentemente en el marco de su tesis de que *epistémē* es «saber» (*understanding*), y no «conocimiento» (*knowledge*).

<sup>30</sup> *Apaideusia* se relaciona directamente con *paideia* (como su privación) tanto en los escritos prearistotélicos como en otros textos del propio Aristóteles. Por lo general, designa la ausencia de algún tipo de conciencia social e interpersonal; en ocasiones, el término puede sustituirse por otros que signifiquen «simpleza» o «ingenuidad»; pero a veces, cuando aparece asociado con términos que significan «grosero» o «tosco», denota una negación más activa de la costumbre. En lo que puede ser la primera aparición de la palabra de la que se tiene constancia, Demócrito dice que los que duermen en exceso durante el día evidencian una enfermedad del cuerpo «o bien tormento, o indolencia, o *apaideusia* del alma» (b212); presumiblemente, *apaideusia* significa aquí algún tipo de negación de los usos sociales normales. En Tucídides, III.42, Diodoto cita la *apaideusia* como causa de la reflexión precipitada; es el estado del carácter que impide una cuidadosa deliberación moral. En Platón, la *apaideusia* suele relacionarse con deficiencias del carácter moral y, en especial, con la presencia de apetitos no sometidos a la influencia educativa; pero el término se usa también en relación con otros desacuerdos (p. ej., *Gorgias*, 523e), con una deficiente formación cívica (p. ej., *Alc.*, I, 123d7), con el modo infantil ante la muerte (*Fedón*, 90e-91a). En cuanto a lo que aquí nos importa, tal vez lo más interesante sea la oposición dibujada en el *Teeteto* entre el verdadero filósofo y el que no es consciente ni aprehende reflexivamente las concepciones sobre el valor de su comunidad. Cuando esta persona —a quien se acusa de *apaideusia* en 175a—, sea interrogada, hará refír por su mezcla de petulancia y confusión, no a otros *apatideutói* (175d), «pues no se dan cuenta, sino a todos los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud». Así pues, ser *apatideustos* se relaciona con la inmadurez personal, la grosería, la esclavitud, la falta de un fino sentido de las cosas importantes. Merece la pena reproducir la descripción final que hace Sócrates del *apatideustos* por lo que aclara sobre la que considero naturaleza antropocéntrica y comunitaria de la tesis aristotélica. El *apatideustos*, aunque puede ser inteligente en ciertos aspectos, «no sabe entonar una canción con la habilidad del hombre libre, ni dar a su discurso la armonía precisa y cantar las alabanzas de las vidas de los dioses y de los hombres que viven bien» (175e-176a). Lo mismo podría decirse del adversario de Aristóteles.

El propio uso aristotélico del término transmite la idea de que *apaideusia* es falta de aculturación y experiencia humana. Por ejemplo, el nuevo rico es «*apatideustos*» por su deficiente experiencia personal (*Ret.*, 1391a17); refiriéndose al hombre joven, Aristóteles comenta que hacer generalizaciones sobre algo de lo que se carece de experiencia personal es «ingenuo y *apatideustos*», algo propio de «rústicos» (*Ret.*, 1395a6). En *EN*, son *apatideutói* quienes, en el teatro, prorrumpen en carcajadas ante los chistes soeces, mientras que quienes tienen *paideia* prefieren las «sugerencias sutiles» (1128a20 y ss.); la propensión de algunos autores de discursos a reclamar para su habilidad la categoría de *téchne* política se explica del



de acusársele de ignorancia o estulticia. No es tanto que sea estúpido: simplemente, no sabe cómo hacer las cosas (o no quiere hacerlas) como el resto de nosotros. Carece de lo que Burnyeat denomina «habituación intelectual»: la conciencia del papel fundamental que desempeña este principio en todas nuestras prácticas y discursos, producida por la educación y la experiencia. (Cfr. *GC*, 316a5: «La razón de su incapacidad de ver aquello en lo que todos coincidimos en su inexperiencia [*apeortía*].) Y, por algún motivo, ha decidido distanciarse incluso de la incompleta *paideta* que caracteriza a la persona de la calle, pues ataca un principio que ésta *usa* como algo fundamental, sea o no consciente de él.

Seguidamente, Aristóteles propone una manera de tratar al escéptico. En primer lugar, hay que descubrir si dice algo o no. En el segundo caso, no hay que preocuparse más de él. «Es risible buscar algo que decir a quien no dirá nada. Alguien así es, en esa misma medida, semejante a una planta» (1006a13-15). Pero si dice algo, algo determinado, se le puede demostrar que, al hacerlo, cree y emplea el mismo principio que está negando. Pues para decir algo determinado tiene que excluir otra cosa por incompatible: como mínimo, lo contradictorio de su afirmación<sup>31</sup>.

Por tanto, si nuestro oponente no habla, ya no es uno de nosotros y podemos dejar de preocuparnos de él. Y si habla, lo exhortaremos a que examine mejor su práctica lingüística y aquello en lo que se basa ésta. Así le daremos la *paideta* que le falta, una especie de iniciación en nuestro modo de hacer las cosas. A veces no nos escuchará. «Algunos necesitan ser persuadidos, con otros será necesaria la violencia», comenta con severidad Aristóteles en el capítulo siguiente (1000a17-18). En el nivel de los primeros principios, la filosofía parece cosa de traer al redil a la persona aislada, de disipar las ilusiones que causan la quiebra de la comunicación. En ocasiones, esto puede hacerse suavemente; otras veces se precisa la violencia; por último, existen casos en que la tarea resulta imposible.

Algunos aspectos de la réplica al escéptico son bastante llamativos. En primer lugar, no es el tipo de respuesta que nuestro oponente está pidiendo. En el siglo posterior a Aristóteles, los filósofos estoicos respondieron a los ataques escépticos contra las opiniones básicas argumentando que éstas poseen un fundamento perceptivo indudable. La «impresión cataléptica» era una percepción que garantizaba su propia exactitud. En opinión de los estoicos, dicho fundamento se sostenía perfectamente frente al escepticismo<sup>32</sup>. Sin embargo, Aristóteles no busca este tipo de fundamenta-

siguiente modo: «A veces, esto ocurre por *apaideusia*, otras por petulancia, otras, en fin, por diversos defectos humanos» (*Ret.*, 1356a29; cfr. *EE*, 1217a8, que comentaremos más adelante); cfr. también *PA*, 636a1 y ss. Aunque, en *Metafísica*, 1005b3, Aristóteles habla de *apaideusia* lógica (*apaideusia tón analytikón*), ello no contradice nuestra afirmación de que el término significa «falta de educación por la experiencia» o «deficiente aculturación». Como hemos señalado, con respecto a estos principios básicos parece que el *nous* se obtiene precisamente por la experiencia y la formación de hábitos. De hecho, esta interpretación del *nous* se confirma con el uso por parte de Aristóteles, en este tipo de contextos, de un término que siempre se refiere a un conocimiento, no *a priori*, sino experiencial.

<sup>31</sup> De hecho, Aristóteles afirma poder vencer a su oponente con que éste diga sólo una palabra, en la medida en que le dé algún sentido definido; el razonamiento es complejo y haría falta analizarlo pormenorizadamente para ver si logra su objetivo. Por tanto, aquí me limitaré a una interpretación más cautelosa.

<sup>32</sup> Cfr. J. Annas, «Truth and knowledge», en M. Schfield y otros, comps., *Doubt and Dogmatism* (Oxford, 1980), págs. 84-104. En «Aristotle and the history», Long asimila la respuesta de Aristóteles a la de los estoicos afirmando (erróneamente, a mi entender) que intenta ofrecer la certidumbre que se le pide elaborando una teoría del conocimiento fundacionalista basada en la percepción. (Posteriormente,

ción de nuestro conocimiento del mundo. Por el contrario, afirma que el principio es verdadero y primero; que podemos legítimamente afirmarlo; que, de hecho, no podemos equivocarnos haciéndolo; que toda persona que piense debe creerlo. No declara que sea verdadero al margen de las «apariencias» y de los sistemas conceptuales humanos, verdadero a la manera en que el mundo puede estar *detrás* o *más allá* de las categorías de nuestro pensamiento y nuestro discurso. Todo lo que dice es que *nosotros* no podemos negar el principio; pero insiste en que tampoco podemos demostrarlo tal como se nos pide. Para nosotros, es el punto de partida de todo discurso, y salir de él supondría dejar de pensar y de hablar. Por consiguiente, Aristóteles *no* responde al escéptico. No le ofrece la certidumbre exterior, platónica, que busca. Y si el escéptico decide apartarse del discurso, incluso la limitada refutación aristotélica no servirá de nada. En una perspicaz reflexión sobre este pasaje, Alejandro de Afrodisia, un comentarista griego del siglo III a. C., señala que intentar conversar con este oponente silencioso equivale a «tratar de comunicar algo mediante el discurso al que no posee discurso, y tratar de establecer una comunidad de semejantes con alguien privado de ella» (272.36-273-1). No podemos satisfacer la exigencia de pureza externa del escéptico; en cambio, podemos pedirle que acepte nuestra comunidad. Pero tal vez se niegue, si pretende proteger su ecuanimidad de los riesgos inherentes a la comunidad y la implicación humana. No existe otro modo más sólido de demostrarle que está *equivocado*. (Por esta razón, en *Metafísica*, IV.5, Aristóteles da un nuevo paso crucial, intentando diagnosticar los motivos del escéptico, preguntando qué creencias y objetivos pueden inducir a un ser inteligente a adoptar esta postura y cómo podemos remediar el error de motivación en los distintos casos.)

Una postura similar se pone de manifiesto en el texto —que examinábamos anteriormente— en que Aristóteles rechaza el Uno eleático basándose en que ni siquiera un lunático cree en él, a juzgar por sus acciones. Tampoco aquí el Estagirita califica la conclusión de Perménides de error sobre el mundo al margen de toda conceptualización. Por el contrario, se limita a comentar que ningún ser humano que actúe en el mundo humano —ningún ser humano no «tan alejado» como para no actuar *entre* nosotros— puede sostener seriamente tal afirmación. Las acciones, incluso las más anormales e insólitas, suponen una aceptación de la existencia del movimiento y la pluralidad. Aristóteles vuelve sobre este punto más adelante, en *Metafísica*, IV.4, donde amplía su argumento en defensa del principio de no contradicción incluyendo los casos en que el adversario, aunque permanezca silencioso, revela en la práctica su aceptación de dicho principio:

Es evidente que nadie está realmente en esta disposición [de creer la negación del principio de no contradicción], ni los que defienden esa tesis ni ningún otro. En efecto, ¿por qué va a Mégara y no se queda quieto cuando piensa que debe ir? ¿Y por qué, por la mañana temprano, no se arroja a un pozo o a un precipicio, si por casualidad hay alguno, sino que claramente los evita, como si no creyera que es bueno y bueno caer? Es evidente, pues, que juzga mejor lo uno y no mejor lo otro (1008b14-19).

Long me ha escrito rectificando esta opinión). En «Aristotle's discovery», Irwin presenta muy brevemente una explicación de las refutaciones que parece más próxima a la expuesta aquí, aunque pienso que siguen existiendo importantes diferencias; además, Irwin vincula este tipo de demostración con otros aspectos del método científico aristotélico de modo muy diferente a como yo interpreto dicha relación.

Por consiguiente, el escéptico podrá derrotarnos sólo si, además de dejar de hablar, cesa de actuar humanamente en nuestro mundo. En el momento en que se comporte de un modo determinado estará respondiendo a los rasgos definidos del mundo que afectan a un ser humano, a saber, él mismo. Estará admitiendo que en su vida y sus acciones influyen ciertas apariencias, tanto percepciones como opiniones humanas comunes (por ejemplo, sobre lo malo de morir pronto, sobre el peligro de caer por un precipicio, sobre el hecho de que es una criatura mortal y corporal con huesos que se pueden romper y sangre que puede derramarse). No aceptará que sus contradictorios tengan el mismo peso. Permitirá que la humanidad que comparte con nosotros gobierne sus elecciones<sup>33</sup>. Sin embargo, una vez más, la respuesta aristotélica proviene del interior de la práctica humana. Pone en evidencia el coste de negar el principio: la inmovilidad, el silencio, la pérdida completa de la comunidad. El principio no se intenta fundamentar en nada más firme que esto. Pero esto es lo bastante seguro: es verdadero, necesario y tan sólido como pueda serlo cualquier otra cosa.

Sin embargo, el Estagirita no afirma que el principio de no contradicción se justifique exclusivamente por la *paideta* y por nuestras prácticas. A mi entender, Aristóteles diría que no estamos en situación de juzgar este extremo; que un juicio en tal sentido, como la negación del principio por parte del escéptico, exigiría que saliéramos del lenguaje y de la vida y, por tanto, está condenado al fracaso. Ningún argumento excluye la posibilidad de que un dios pueda decir algo más o una cosa distinta. No obstante, nosotros podemos afirmar únicamente que todo lo que hacemos, decimos y pensamos se basa en este principio.

¿Es, pues, el principio de no contradicción un principio *a priori* para Aristóteles?<sup>34</sup> Aunque la cuestión se ha planteado con frecuencia, a menudo no se ha puesto el suficiente cuidado en definir el tipo de principio *a priori* del que se habla. Ciertamente es un principio *a priori* si por tal se entiende que es básico o no revisable con relación a determinado cuerpo de conocimientos (lo que en algunas ocasiones se ha denominado «*a priori* contextual»). Incluso es *a priori* en un sentido más

<sup>33</sup> Cfr. M. Burnyeat, «Can the skeptic live his skepticism», en Schofield y otros, *Doubt and Dogmatism*, págs. 20-53. Aristóteles tendría que decir algo más para que su respuesta siguiera siendo válida contra el escepticismo griego posterior, y ello por dos razones. En primer lugar, el escéptico griego no dice buscar una justificación externa de las opiniones. Lo que pretende es liberarse de la perturbación, para lo cual las suspende. Desde su punto de vista, que opiniones opuestas tengan el mismo peso produce ese efecto. El escéptico nunca sale del «círculo» de las opiniones; pero permitiendo que las opiniones contrapuestas se anulen entre sí, obtienen seguridad dentro de dicho círculo; está en él, pero no es de él. En ese sentido, parece que se diferencia de la mayor parte de los escépticos modernos, y también del adversario en que está pensando Aristóteles. En segundo lugar, el argumento aristotélico sobre la acción fue tenido en cuenta por el escepticismo griego posterior, que encontró una respuesta: *podemos* actuar sin necesidad de opiniones porque (como los animales) actuamos según las cosas aparecen, sin comprometernos en modo alguno con la verdad de las apariencias. En otras palabras: existe algo entre lo vegetal y lo típicamente humano, a saber, lo animal. En mi opinión, Aristóteles podría responder a ambos puntos satisfactoriamente mostrando que una vida privada de creencias no basta para sustentar las propias prácticas de investigación y razonamiento del escéptico (véase Burnyeat, *op. cit.*). Que no lo hiciera se explica por la naturaleza del escepticismo (anterior y menos desarrollado) con el que se enfrentaba.

<sup>34</sup> H. Putnam, en «There is at least one a priori truth», *Erkenntnis*, 13 (1978), págs. 153-70, presenta una exposición muy interesante de las distintas variedades del *a priori* y defiende una tesis muy próxima a la de Aristóteles.

fuerte: es tan básico que no puede en absoluto defenderse, explicarse o cuestionarse significativamente en el marco de las apariencias, es decir, en el seno de las vidas y prácticas de los seres humanos. Pero no lo es, en cambio, si se interpreta que su validez puede conocerse independientemente de toda experiencia, toda forma de vida y todo sistema conceptual. Esta es la cuestión que no estamos en condiciones de plantear ni de responder. Es lo que el escéptico quería que le demostráramos y lo que no podemos ofrecerle.

El modo más claro de ilustrar lo dicho es contraponiendo las nociones aristotélica y platónica de los fundamentos «no hipotéticos» de una ciencia. Como señalamos en su momento, Platón piensa que toda ciencia debe comenzar por un principio o principios «ni hipotéticos», es decir, de los que se sabe que son válidos «en sí mismos y por sí mismos», con entera independencia de toda conceptualización y pensamiento. Aristóteles caracteriza también su principio como «el más seguro» y lo llama «no hipotético»; pero la explicación que ofrece pone de manifiesto sus diferencias con la postura platónica: «pues aquello que es necesario para que cualquiera entienda cualquier cosa no es una hipótesis» (1005b15-16). Para Aristóteles, una hipótesis es, literalmente, algo «establecido debajo de» otra cosa. Obviamente, aquello que debemos utilizar para el pensar mismo no puede establecerse a voluntad; por tanto, podemos legítimamente calificar el principio de «no hipotético». Pero esta condición no hipotética de tipo kantiano es todo lo que Aristóteles atribuye al principio de no contradicción. Intentar decir «más» sería decir menos, o acaso no decir nada en absoluto. Las verdades científicas son verdaderas de o sobre el mundo de la naturaleza; no son (no más de lo que serían para Kant) sobre los seres humanos o sus estados mentales. Pero las verdades básicas en que se basa la ciencia son necesarias *para* el discurso y el pensamiento. Es esta necesidad, y solamente ésta, la que pueden transmitir a lo que depende de ellas.

La relación entre las respuestas de Aristóteles a sus oponentes escépticos y sus ideas sobre el lenguaje se pone de manifiesto en otro texto. En *Física*, II, Aristóteles reflexiona sobre la tesis de Parménides de que el cambio y el movimiento son meramente convencionales. Al igual que en la *Metafísica*, rechaza la petición eleática de que se demuestre esta apariencia básica:

Intentar demostrar la existencia de la naturaleza es risible; pues es obvio que existen muchas de estas cosas [es decir, cosas cambiantes]. Y demostrar lo obvio mediante lo oscuro no hace quien es incapaz de distinguir entre lo que es evidente por sí mismo y lo que no lo es. Es posible encontrarse en esa disposición: un ciego de nacimiento podría intentar dar una prueba sobre los colores a partir de premisas. Pero necesariamente no hablará sino meras palabras, sin tener *nous* de nada (193a1 y ss.).

De nuevo se observa que, en cierto sentido, el adversario no tiene respuesta. Aristóteles no afirma que esté *equivocado* con respecto a cómo son realmente las cosas al margen de las categorías de pensamiento, ni que lo que dice pueda refutarse apelando a una evidencia fundamental, sino que sus palabras son risibles. Está intentando decir lo que *él* no está en situación de decir. Así como la persona ciega de nacimiento no está en condiciones de utilizar premisas sobre los colores en una argumentación, porque no puede haber tenido experiencia del color, el eleático no

puede utilizar premisas relacionadas con el Ser unitario e inmutable del universo<sup>35</sup>. El cambio y la pluralidad están presentes en todo lo que experimentamos; incluso Parménides admite esto, y señala que se encuentra entre los hechos más profundos que forman los límites de nuestra experiencia ordinaria del mundo. Es más, su filósofo-héroe se percibe a sí mismo como un ser natural cambiante en todo el poema. Así pues, Aristóteles se pregunta, ¿cómo puede defender esta afirmación?

Lo anterior se comprende más fácilmente recordando las tesis aristotélicas sobre la indicación lingüística. El *eléata* es «risible» porque no indica el uno inmutable e individuo. Según la propia versión *eléata*, esta unidad se encuentra «lejos del sendero hollado por los seres humanos». Ni el *eléata* ni nadie de su comunidad ha podido experimentarla. Por consiguiente, diría Aristóteles, no puede introducirla en el discurso; el discurso, aunque sea vago e impreciso, está limitado por la experiencia del grupo. Por tanto, aunque el *eléata* crea decir algo insólito y audaz, en realidad no dice nada. Esta es la razón de que podamos tachar sus afirmaciones de «meras palabras».

Con respecto al platónico que acusa de «perezoso» al filósofo que se niega a emprender el «camino más largo» que se aleja de las apariencias para aprehender la forma del Bien. Aristóteles observa en otro lugar que tampoco «indica» o se refiere a las entidades que defiende. En un notable pasaje de los *Análiticos segundos*, señala lo llamativo de que el platónico presente formas monádicas y autosubsistentes de propiedades que, como los colores, siempre aparecen como propiedades de una sustancia en nuestra experiencia. De este modo, en un arranque malicioso que revela ciertos aspectos del temperamento de Aristóteles que suelen quedar velados detrás de su sobria medida, exclama: «Adiós a las formas platónicas. Son *teretismata* y nada tienen que ver con nuestra discusión» (*AS*, 83a32-4). *Teretismata* son los sonidos sin sentido de alguien que canturrea para sí mismo, algo como «tra-la-la». Con ello se nos invita a pensar en un individuo totalmente absorto, diciéndose lo que nadie más puede comprender, ni siquiera él mismo en último extremo. Cuando el platónico habla del Bien o de lo Blanco, no se está refiriendo a nada, y mucho menos nos comunica alguna cosa. Se limita a canturrear aislado en una esquina. En efecto, las formas son autosubsistentes y monádicas, mientras que la experiencia nos muestra las propiedades dependientes de la sustancia; las formas son no relacionales, incluso cuando la propiedad en cuestión (p. ej., la igualdad, lo doble) aparece siempre, en la experiencia, en un contexto relacional. (En *Metafísica*, I, Aristóteles afirma que las tesis de Platón intentaban crear un género no relativo de términos relativos, «de los cuales negamos que haya género en sí» [990b16-17].)

Pero despedir las formas no es lo mismo que negar que existan fuera del mundo de nuestra experiencia y nuestro pensamiento. Esto tampoco lo podemos decir. Puede suceder que, en la medida en que utilice un lenguaje humano, el defensor de verdades humanas eternas ni siquiera pueda permitirse contraponer el mundo tal como es para nosotros y otro mundo detrás o aparte de nuestro pensamiento. Aquí se puede afirmar que, en general, Aristóteles mantiene su interioridad con más coherencia que Kant, pues casi siempre se niega a hablar sobre qué es lo que no podemos

<sup>35</sup> El ejemplo que propone Aristóteles no es totalmente acertado, ya que cabe suponer que el ciego puede referirse a los colores porque las palabras que los designan forman parte de su lenguaje, aun cuando se hayan introducido en éste, no por su experiencia, sino por la de otros.

decir. No es tanto que la razón aristotélica esté circundada y *separada de* algo que, no obstante, podemos describir o señalar, cuanto que se halla *comprometida con* algo, un lenguaje y un pensamiento, y con los límites de éstos<sup>36</sup>. Las apariencias y la verdad no se oponen, como creyó Platón. Únicamente podemos tener la verdad *dentro* del círculo de las apariencias, porque sólo en él podemos comunicar, y fuera de él no nos es posible siquiera referir.

Utilizando un lenguaje desconocido para Aristóteles, esto es un tipo de realismo, y no idealismo ni escepticismo de ninguna especie. No nos limita a las representaciones internas, ni nos exige que suspendamos o maticemos nuestros juicios más enraizados. Acoge perfectamente en su seno la verdad, la necesidad (correctamente entendida) y una vigorosa noción de objetividad. No es relativismo, ya que se insiste en que la verdad es una para todo ser pensante que utilice el lenguaje. Sin embargo, es un realismo que estructura muy cuidadosamente los límites dentro de los cuales debe vivir todo realismo. Hablar de lo eterno y lo inmoral tiene su sitio en este realismo, pero, como se preocupa de aclarar Aristóteles, sólo porque ese hablar es una parte importante de nuestro mundo. «Es bueno participar persuadiéndose de que son verdaderas las antiguas creencias de nuestra tradición natal, según las cuales existe algo inmortal y divino» (*De caelo*, 285a1-4); cfr. también la conservación de las «apariencias» teístas de «todos los seres humanos» en *De caelo*, 270b5 y ss.). La creencia en la divinidad y eternidad de los cuerpos celestiales tiene peso en la filosofía porque es profunda en nosotros y ha sobrevivido a numerosos cambios de otras creencias más superficiales de naturaleza social y política (*Metafísica*, 1074a39 y ss.). Ahora bien, por lo dicho, todo lo que podemos atribuir a estas creencias es una verdad «interna»<sup>37</sup>. Incluso la existencia de un motor inmóvil se establece como conclusión de una ciencia física, entre cuyos principios ninguno es tan básico como el de no contradicción y buena parte poseen un fundamento mucho menos firme.

Abandonar una «apariencia» básica no siempre lleva consigo el silencio o la inacción. Las apariencias poseen distinto grado de profundidad; esto quiere decir que el coste de prescindir de una de ellas varía en cada caso y debe considerarse en particular. Por ejemplo, ninguna de las creencias centrales de la ética y la política posee un fundamento tan profundo como las leyes lógicas básicas. Negar la creencia predominante en los dioses conducirá a una cierta pérdida de comunidad: en un sentido muy real, el teísta y el ateo no habitan en el mismo mundo ni contemplan las mismas estrellas. Sin embargo, la distancia entre ellos no es insuperable. Análogamente, abandonar juicios éticos básicos de la comunidad lleva a un modo de

<sup>36</sup> En *Metafísica*, 1040b34, Aristóteles quizá admite la posibilidad de que exista una realidad exterior a la que nuestro lenguaje no tiene acceso. Su crítica de las formas separadas platónicas concluye con la siguiente matización: «Y, sin embargo, aun cuando no hubiésemos visto las estrellas, pienso que existirían sustancias eternas por encima de las que conocemos.» Sabemos que somos finitos y nuestro saber es limitado. Así, en el seno mismo de las apariencias alienta la idea de que éstas son imperfectas. En consecuencia, no podemos eliminar totalmente la posibilidad de que existan entidades que no figuren en nuestra experiencia. Sin embargo, insiste con firmeza en que ello no convierte en *verdadera* la tesis platónica ni en acertado su modo de referir. Lo que se encuentra más allá de nuestros límites no puede introducirse en el discurso.

<sup>37</sup> Sobre algunos de estos temas, véase Nussbaum, *De Motu, Essay*, 2, especialmente las páginas 133-8. Últimamente, la idea del «realismo interno» ha sido expuesta con gran claridad por H. Putnam, especialmente en *Reason, Truth and History* (Cambridge, 1981).

vida que los humanos más normales pueden juzgar bestial o inhumano. Una vida de extrema intemperancia produce problemas de comunicación, ya que «quien vive según sus impulsos no escuchará argumentos que lo disuadan» (EN, 1179b26); y, en el extremo contrario, el asceta exagerado también deja de ser uno de nosotros, «porque tal insensibilidad no es humana... y si hubiera alguien para quien nada fuera agradable, estaría lejos de ser un ser humano» (EN, 1119a6). Pero el coste del ascetismo no es como el de negar el principio de no contradicción; presumiblemente, se puede llevar una vida ascética entre nosotros, aunque, en aspectos importantes, el asceta no será uno de los nuestros.

Además, mientras que el adversario del principio de no contradicción no puede hallar un terreno común donde discutir con nosotros, quien critica una apariencia predominante pero menos básica puede siempre, basándose en el principio, intentar demostrarnos que otras apariencias más fundamentales entran en conflicto con la que se está debatiendo y deberían inducirnos a abandonarla. Por ejemplo, una opositora feminista a la conservadora concepción aristotélica del rol social de la mujer podría intentar demostrar a Aristóteles que una postura progresista conserva determinadas creencias humanas profundas sobre la igualdad entre los seres humanos mejor que su propia teoría política. Si Aristóteles admitiera el conflicto y aceptara que estas otras creencias son más profundas (es decir, que el coste de abandonarlas sería mayor, o que no estaría dispuesto a pagarlo), es de esperar que cambiaría de parecer. El método no realiza nuevos descubrimientos, ni grandes revoluciones, ni súbitos cambios de postura imposibles tanto en la ciencia como en la *ética*<sup>38</sup>. Lo que hace es explicarnos cómo cualquier concepción radical o nueva debe presentarse a nuestra atención: mostrando su relación con nuestra experiencia vivida del mundo y evidenciando su capacidad de organizar y estructurar dicha experiencia. En ocasiones, puede no estar claro durante mucho tiempo si una hipótesis atrevida –incluidas muchas de Platón y algunas de Aristóteles– ha completado satisfactoriamente este retorno, si es la verdad humana o meras palabras vacías. (En parte, esto es así porque, con frecuencia, no es evidente qué apariencias debemos considerar profundas y reguladoras y cuáles debemos estar dispuestos a abandonar.) También puede quedar poco claro qué *forma* debe adoptar el retorno mismo, es decir, si, en un asunto concreto, exigimos la aprehensión jerárquica sistemática propia de la *epistème* o preferimos otro tipo de percepción. En el capítulo 10 veremos que Aristóteles niega que la sabiduría práctica sea *epistème* y cómo defiende su conclusión en el seno de las apariencias. En general, las marcas distintivas de la *téchne* platónica, como la generalidad, la precisión y la conmensurabilidad, deben ser adecuadas al objeto en última instancia; y es desde las apariencias mismas donde hay que buscar los criterios adecuados. La metateoría, como el contenido de la teoría, procede de nuestras exigencias y prácticas, y debe justificarse ante nosotros como estructura con la que podemos vivir.

<sup>38</sup> Debemos recordar que la respuesta final aristotélica al problema de la *akrasia* no se reduce a una lista de tópicos y lugares comunes, sino que es una exposición compleja y polémica que Aristóteles defiende razonadamente como el mejor modo de preservar las apariencias más importantes en este terreno.

El platónico ha acusado al aristotélico de pereza filosófica. Ahora es posible responder en nombre de Aristóteles diciendo que los arduos trabajos de quien le critica, sus esfuerzos por alcanzar una perspectiva incondicional exterior a las apariencias, son a la vez fútiles y destructivos: fútiles, porque dicha perspectiva es inalcanzable para la indagación humana; destructivos, porque la gloria del fin prometido hace parecer tediosa e indigna la tarea humana realmente posible. Podemos seguir estudiándonos a nosotros mismos y nuestro mundo con la ética, la política, la biología y la física. Podemos investigar las concepciones humanas del espacio y el tiempo, nuestras prácticas de explicar el cambio, contar, individualizar. El platónico nos exhortará a despreciar esta labor porque la filosofía es una empresa valiosa sólo si nos rescata de la «caverna» y nos saca a la luz.

El platónico podría replicar que la concepción aristotélica hace de la filosofía una actividad plana y carente de interés que nada propio añade a la vida humana ordinaria. Parece destruir la filosofía privándola de su pretensión de lograr progresos importantes en nombre de la humanidad. Se desdibujan las razones por las que nos dedicamos a ella si no existe la posibilidad de salir del «sendero hollado por los seres humanos». Sin embargo, no es probable que Aristóteles admitiera que su visión de la filosofía convierta a ésta en algo sin importancia. En primer lugar, insistiría en lo saludable del aspecto negativo y reductivo del retorno a las apariencias, que ocupa buena parte de sus escritos. Como ilustra una y otra vez, desde que empezamos a teorizar nos encontramos en grave riesgo de incurrir en simplificaciones excesivas. Sus capítulos históricos y críticos muestran la variedad de los peligros: reduccionismo materialista en la filosofía de la mente, mecanicismo en la explicación científica, hedonismo como fin en la ética, socratismo en el discurso sobre el lenguaje y la definición. Al devolvernos a las «apariencias», Aristóteles nos recuerda que nuestro lenguaje y formas de vida son más ricos y complejos de lo que está dispuesta a admitir buena parte de la reflexión filosófica. Si tales teorías en exceso simples han influido y siguen influyendo con fuerza en la vida humana, también el retorno a las apariencias puede ejercer su influjo benéfico.

Sin embargo, esta respuesta no capta en toda su hondura el peso del enfoque aristotélico. Por lo dicho hasta ahora, parece que la salvación de las apariencias se justifica exclusivamente porque una extraña tribu de profesionales, llamados filósofos, ha decidido arbitrariamente buscar la severidad y la simplicidad, yendo más allá de las formas ordinarias de pensar y actuar y violentándolas. Para la persona normal del ágora no es necesaria la filosofía aristotélica porque nunca se ha quedado prendada de este otro filosofar. Si la filosofía es un dominio profesional bien delimitado, la salvación de las apariencias servirá únicamente en su interior, y el resto de nosotros podremos seguir ocupándonos de nuestros asuntos con lo que ya sabemos.

Evidentemente, Aristóteles no opina así. Como hemos visto, la *Metafísica* comienza diciendo que «todos los seres humanos buscan por naturaleza el saber». Lo que sigue a estas célebres palabras descubre el origen del desarrollo de la filosofía en una inclinación natural, propia de todo ser humano, a discernir e interpretar el mundo por sí mismo, estableciendo distinciones, aclarando, encontrando explicaciones de lo que parece extraño o asombroso. Otras criaturas viven en las impresiones e impulsos del momento; los humanos intentan comprender el mundo según



unos principios generales que revelarán un orden en su multiplicidad. Su deseo natural no quedará satisfecho mientras algo aparentemente arbitrario no se someta a su comprensión. De hecho, la filosofía se desarrolló como expresión de esta repugnancia natural al estado de perplejidad:

Los seres humanos comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por el asombro... Pero quien se plantea problemas y se admira reconoce su perplejidad; por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se ocupa de elementos maravillosos (*Metafísica*, 982b12-19).

Aristóteles continúa diciendo que nuestro encuentro con el mundo se asemeja a lo que sucede cuando contemplamos un espectáculo de marionetas mecánicas que actúan sin control humano visible: nos admiramos y buscamos una explicación de su movimiento aparentemente maravilloso. Existe una continuidad natural entre el asombro y la narración de mitos, y entre ésta y la teorización, a saber, el intento permanente de ampliar el ámbito de nuestro saber.

Pero si el deseo de aprehender el mundo y hacerlo comprensible a la razón es un anhelo humano universal, parece evidente que la simplificación excesiva y el reduccionismo son peligros graves y omnipresentes. Por intentar sentirnos en casa, fácilmente terminamos convertidos en unos extraños en ella tal como la experimentamos. En nuestras ansias de dominar y aprehender lo incontrolado por medio de la *téchne*, podemos distanciarnos de las vidas que originalmente pretendíamos dominar. Las teorías que Aristóteles tilda de excesivamente simplificadoras no son todas, ni siquiera la mayor parte, obra de una reducida secta profesional; muchas proceden de la tradición del pueblo y ejercen una profunda influencia sobre la imaginación popular (incluso sobre la de quienes, en su vida y lenguaje cotidianos, revelan un compromiso con muchos más complejos). La filosofía da respuesta a una exigencia humana y, al intentar satisfacerla, no es difícil que termine extrañándonos de las creencias sobre las que descansa nuestra vida cotidiana. Como en el texto de Heráclito citado al comienzo de esta Parte III<sup>39</sup>, Aristóteles piensa que, atrapados en el hedonismo, el materialismo, el mecanicismo u otras simplificaciones, la mayoría nos hemos vuelto extraños a algún aspecto de la vida que vivimos y el lenguaje que empleamos. Necesitamos la filosofía para que nos muestre el camino de retorno a lo ordinario y lo torne interesante y placentero, en lugar de convertirlo en algo indigno y de lo que conviene huir.

En ocasiones, el retorno a las apariencias se topó con cierta oposición; al parecer, quienes escuchaban a Aristóteles se resistían a veces contra este gusto por lo ordinario y prosaico, exigiendo las elevadas y rarificadas preocupaciones a que les tenía acostumbrados la filosofía. En las *Partes de los animales* (I.5), el Estagirita se dirige a algunos discípulos que, con toda probabilidad, protestaban del minucioso estudio de los animales, su forma y su materia, y pedían ocuparse de cuestiones más sublimes. Aristóteles señala que, en realidad, tal resistencia es una especie de autodesprecio: después de todo, ellos mismos son criaturas de carne y hueso (*PA*, 654a27-31). Que

<sup>39</sup> Cfr. también B2: «Aunque el discurso es común, la mayoría vive como si poseyera un saber particular». En B35 y 102 se sugiere una concepción semejante a la aristotélica en cuanto a la conexión del lenguaje con la experiencia de la especie.

hubiera que recordar esto prueba la profunda huella dejada por el platonismo; o, más bien, que el platonismo apela a una propensión, profundamente enraizada en nosotros, a avergonzarnos de la mezcla y confusión de nuestra humanidad. Generalizando la afirmación aristotélica, cabría decir que quien se opone al retorno a las apariencias no está en paz con su propia condición humana; ello puede ser un problema interno de esa persona, pero no un defecto del método. Algunas formas de filosofar nacen de lo que Aristóteles denomina una «repugnancia pueril» (645a16); para desmontar las estructuras levantadas por dicha repugnancia, es necesario un tipo distinto de filosofía (que cumpla una función similar a la del mediador que reconcilia a dos amigos que se han enemistado).

Aristóteles da una segunda respuesta a sus discípulos, y con ella muestra que su intención terapéutica posee una dimensión positiva. Señala que experimentamos regocijo cuando descubrimos un orden o estructura en nuestro mundo, con independencia de lo trivial que parezca el terreno de nuestras investigaciones (*PA*, 645a7-11). (Recordemos que él mismo consagró años enteros de su vida a la minuciosa descripción de especies marinas en las que nadie había reparado antes, haciendo una contribución a la biología que no fue superada durante siglos.) La filosofía, inspirada en el asombro, nos conduce hacia el mundo y nos ofrece descripciones de éste cada vez más precisas. Así revela el orden existente en las apariencias: en nuestra visión de la naturaleza, en nuestras creencias sobre el universo, en la vida política y moral. Por consiguiente, no se limita a dejar las cosas como están: responde seria y minuciosamente a la exigencia humana de orden y saber. En *Metafísica*, IV.2, después de insistir en que el dialéctico y el filósofo «giran en torno a los mismos temas», Aristóteles establece la siguiente distinción: «la dialéctica hace conjeturas acerca de las cosas sobre las que la filosofía busca el saber» (*Metafísica*, 1004b22-6). El filósofo se distingue a la vez del dialéctico y del hombre corriente, no tanto por los asuntos de que se ocupa, ni siquiera por sus aspiraciones. Se diferencia sobre todo en la minuciosidad y dedicación con que responde a la necesidad humana de percibir el orden y hacer distinciones. Empédocles declaraba ser un dios. Parménides y el Sócrates platónico se comparaban a sí mismos con iniciados en una religión mística. Sin embargo, el filósofo aristotélico es lo que podríamos denominar un ser humano profesional. Es la clase de persona que, en la ética, nos muestra con más claridad el fin que estábamos buscando (*EN*, 1094a23-4); que, en la lógica, explicita los principios que utilizamos al valorar las inferencias de los demás. Es más serio, menos distraído, más dispuesto que el resto de nosotros. Por todo ello puede ayudarnos a satisfacer adecuadamente nuestras aspiraciones naturales.

A veces, parece existir una permanente tensión entre los fines terapéuticos y los fines positivos del método de los *phainómena*. En nuestra tradición filosófica se ha pensado a veces que la labor terapéutica sólo puede llevarse a cabo satisfactoriamente renunciando a todo orden y estructura; en tal caso, Aristóteles, cuya obra contiene un notable grado de estructura, no podría culminar su retorno a las apariencias. Pensemos, por ejemplo, en las metáforas estrictamente negativas utilizadas por Wittgenstein en este conocido pasaje:

¿De dónde procede la importancia de nuestra investigación, pues meramente parece destruir todo lo que tiene interés, todo lo grande e importante (por así decirlo, todos los edificios, dejando sólo piedras y escombros)? Lo que destruimos son sólo

castillos de naipes, y limpiamos el suelo del lenguaje sobre el que se habían levantado (*Investigaciones filosóficas*, I, 118).

La cita comienza con la pregunta que planteamos incesantemente a Aristóteles. Presumiblemente, éste y Wittgenstein coincidirían en parte de su respuesta. La importancia del pensamiento de ambos radica en buena medida en esa disipación de la ilusión filosófica, en su cuidadosa exploración del lenguaje que demuestra que las estructuras del platonismo no eran sino castillos de naipes. Sin embargo, Aristóteles nunca se habría expresado en estos términos, ya que la idea que transmite Wittgenstein del resultado (con independencia de que refleje o no fidedignamente sus tesis generales) es muramente negativa: nada queda «interesante», sólo piedras y escombros y un suelo del que barrerlos. Aristóteles diría otra cosa. Derribados los castillos de naipes, queda aún mucho orden y estructura: el orde presente *en* nuestro lenguaje y en el mundo que nos rodea tal como lo vemos y lo experimentamos, el orden del sistema digestivo del ástaco, la estructura de un chiste bien contado, la belleza de las acciones, el carácter del buen amigo. Nos quedan todavía algunas viviendas; también conservamos laboratorios, estructuras que utilizan los seres humanos en su intento de conocer el lugar en que viven. Éste no se conoce con sólo vivir en él y utilizarlo; prueba de ello son nuestros numerosos actos de simplificación, nuestra inclinación a las teorías falsificadoras. Es necesario que lo cartografíen investigadores minuciosos, de manera que no nos perdamos en su interior o nos salgamos de él. Y esta labor es interesante, como son interesantes e importantes la vida humana, los chistes, las leyes, las estrellas, las rocas, las inferencias, los insectos, las tragedias y los poemas épicos.

La labor aristotélica positiva se relaciona estrechamente con la tarea negativa. Ver con claridad el orden existente ayuda a superar la «repugnancia pueril» y a estar satisfechos con la vida que vivimos «sin poner mala cara» (*PA*, 645a24). Por otra parte, nos dedicaremos mejor al examen de ese orden si se disipa la ilusión de un glorioso orden platónico. El mayor obstáculo para la buena filosofía no es la ignorancia, sino la mala filosofía, con su cautivadora transparencia:

Hay algunos que plantean argumentos ajenos a la materia y vacíos, porque parece propio del filósofo no decir nada a la ligera, sino racionalmente. (Hay quien actúa así por ignorancia, y otros lo hacen por charlatanería.) E incluso personas de experiencia y capacidad práctica son confundidas por éstos, que carecen de toda aptitud para el pensamiento organizado o práctico; eso les sucede por *apaiudeusia* (*EE*, 1217a17).

Al suprimir la impostura, la labor negativa de Aristóteles permite emprender el camino para alcanzar y apreciar la *paideta* positiva. Aristóteles concluye su exhortación a los estudiantes de biología con un relato<sup>40</sup>. Unos visitantes quisieron ser presentados a Heráclito. Cuando llegaron a su casa, vieron al gran hombre sentado en la cocina, calentándose al fuego. Vacilaron (presumiblemente, esperaban encontrarlo contemplando los cielos o perdido en sus meditaciones, nunca en esta vulgar acti-

<sup>40</sup> Comento este texto en Nussbaum, *De Motu, Essay*, I, págs. 98-99, y en «Aristotle», en T. J. Luce, comp., *Ancient Writers* (Nueva York, 1982), págs. 377-8; sin embargo, merece la pena volver a hacerlo aquí.

vidad). Entonces, Heráclito se dirigió a ellos, diciéndoles: «Entrad. No temáis. Aquí también hay dioses» (PA, 645a19-23).

La filosofía aristotélica, a semejanza de nuestra naturaleza humana (y como parte de ella), existe en oscilación perpetua entre el orden excesivo y el desorden, la ambición y la indolencia, el exceso y el defecto, lo sobrehumano y lo animal. Buen filósofo es aquel que, guardándose de tales peligros, se esfuerza por hallar el medio. (Y esto es «trabajoso en todas las cosas»<sup>41</sup>.) En su obra perdida *Sobre el bien*, se dice que Aristóteles escribió: «Debes recordar que eres un ser humano, no sólo cuando vives bien, sino también cuando filosofas»<sup>42</sup>. Al respecto, el autor antiguo que cita la frase comenta: «Aristóteles debía de tener un carácter muy equilibrado»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> EN, 1109a24-6: aunque se habla de ética, la observación también se refiere expresamente a la dificultad de discernir el «medio» en toda indagación.

<sup>42</sup> *Sobre el bien*, Ross, fr. 1, de *Vita Aristotelis Marciana*, págs. 433, 10-15 (Rose).

<sup>43</sup> Quiero agradecer a mis auditorios de la Universidad de Stanford, la Universidad de Massachussets (Amherst), la Universidad de Wisconsin y la Universidad de Vermont los debates que suscitaron, que me han servido para revisar este capítulo. Doy también las gracias a las numerosas personas que me han ayudado generosamente con sus observaciones sobre versiones anteriores: especialmente, a Julia Annas, Myles Burnyeat, John Carriero, Roderick Firth, Randall Havas, Geoffrey Lloyd, Julios Moravcsik, Edward Minar, Hilary Putnam, Israel Scheffler, Malcolm Schofield, Gregory Vlastos y David Wiggins. La aportación de los últimos trabajos de G. E. L. Owen ha sido fundamental. En relación con la delicada y difícil empresa filosófica descrita aquí, Aristóteles comentó en una ocasión: «Hacerlo bien es raro, noble y digno de elogio». Esto lo encontramos en la obra de Gwil Owen. Dedicué a este autor el presente capítulo cuando le regalé *Language and Logos* por su sexagésimo cumpleaños. Apenas dos meses más tarde, murió de un ataque al corazón. En nuestra última conversación filosófica, un mes antes de su fallecimiento, comentamos el texto y él me hizo algunas sugerencias por las que me siento muy agradecida. Dedico este capítulo a su memoria.

## Los animales racionales y la explicación de la acción

En realidad, hemos hablado de la historia natural del hombre; sin embargo, no se trata de curiosidades, sino de observaciones sobre hechos que nadie ha puesto en duda y que hasta ahora no se han comentado únicamente porque siempre los hemos tenido delante de los ojos.

Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 1, 141.

La cuestión fundamental que nos hemos planteado es en qué medida y de qué modo el mundo nos afecta (o debe afectarnos) en nuestro intento de vivir una vida valiosa. ¿Hasta dónde somos criaturas que, a semejanza de las plantas, dependemos pasivamente de lo que existe fuera de nosotros, en el mundo de la naturaleza? ¿En qué grado somos seres puramente intelectuales, como las almas de los diálogos medios de Platón? ¿Y cuál es el modo de ser óptimo (más encomiable) de la persona? Evidentemente, la respuesta a estas preguntas requiere una explicación de la acción humana. Para poder decir qué tipo de relaciones causales entre mundo y agente hacen que la vida de éste pierda parte o la totalidad de su valor, hay que considerar la causalidad de nuestros diferentes movimientos en ese mundo. De manera implícita, el pensamiento platónico sobre la autosuficiencia ética descansa sobre una cierta concepción de la acción. En los diálogos medios se establece una dicotomía; por una parte está el intelecto autosuficiente, que se mueve a sí mismo, puramente activo, generador de actos valiosos; por otra, los apetitos corporales, en sí mismos pasivos y nada selectivos, empujados a existir por el mundo y que, a su vez, impulsan al agente pasivo. El *Fedro*, con su nueva concepción del valor, presenta también un concepto nuevo de la acción. Además de pura actividad, la causalidad del intelecto entraña receptividad y respuesta; por su parte, la causalidad del deseo es más activa (más selectiva) y menos bestialmente limitadora.

Como señalaré más adelante, Aristóteles desarrolla y amplía los temas del valor y la acción del *Fedro*<sup>1</sup>. Su concepción de las causas de la acción permite contem-

<sup>1</sup> Los contenidos de este capítulo están muy relacionados con mi ponencia «The “common explanation” of animal movement», publicada en las *Actas del Noveno Simposio Aristotélico* (P. Moraux, comp.)

plar nuestra necesidad del mundo, no como contraria al valor ético, sino en su núcleo mismo. Ahora bien, Aristóteles lleva a cabo su proyecto con su estilo característico, mirando más allá de la problemática estrictamente moral y elaborando una explicación del movimiento y la acción en el conjunto del reino animal. El Estagirita critica a otros filósofos por aislar excesivamente el estudio del ser humano, sin vincularlo una amplia investigación sobre los seres vivientes. Como veremos, tal manera de proceder impide conservar determinadas creencias profundas sobre nuestra relación con otras formas de vida. Por tanto, para examinar la concepción de Aristóteles sobre la acción, hemos de consultar, no sólo los textos pertinentes de sus tratados éticos, sino también aquellos otros donde se considera la explicación del movimiento y la acción de los animales en general: el Libro III del *De anima*, y una obra dedicada exclusivamente a esta cuestión: el *De motu animalium*.

Es patente que existe un estrecho vínculo entre la explicación de la acción y la valoración ética de las vidas y los seres humanos. Así pues, cabe suponer que, al pensar Aristóteles en lo que diría sobre la acción, influyeran en él las consecuencias éticas de sus afirmaciones, es decir, si estas últimas corroborarían o contradirían nuestras prácticas evaluadoras. En efecto, sería sorprendente que la explicación aristotélica concluyera que ningún movimiento del animal humano es causado totalmente al margen de todo criterio de alabanza o censura. Las elecciones de Aristóteles están delimitadas —acertadamente— por la pretensión de llegar a un resultado viable<sup>2</sup>. Sin embargo, él piensa además que una explicación de la acción debe vincularse a otras apariencias; determinadas opiniones en otros ámbitos deben pesar también en nuestra investigación sobre el punto de partida ético humano. En concreto, hemos de buscar un ajuste entre nuestro saber sobre la acción humana y nuestras opiniones acerca del movimiento de los seres vivos del universo. No conviene aislar lo humano de modo que nuestro discurso práctico deje de concordar con dichas opiniones.

En consecuencia, al consultar el *De anima* y el *De motu* descubrimos algo que resulta insólito si estamos habituados a los enfoques platónicos. En vez de emotivas descripciones de dilemas éticos, encontramos un discurso cuyos personajes principales son los peces, los pájaros y los insectos, que aparecen en compañía de los seres humanos. En lugar de lo que juzgamos importante para nosotros, hallamos algo que —al igual que a los discípulos de Aristóteles— nos parece trivial, incluso un poco repulsivo a veces. La investigación sobre la acción humana se encuadra en una indagación más amplia sobre el movimiento de los animales. La acción humana apenas se destaca en medio de una exposición de gran generalidad sobre el reino animal en su conjunto. Es necesario comprender dicha generalidad para determinar la aportación a la ética de este tipo de explicación.

(Berlín, 1983). Sin embargo, existen algunas diferencias: 1) la ponencia contiene un análisis más detallado de la explicación de los movimientos «involuntarios» y «no voluntarios» del capítulo 11 del *De motu*, así como de las cuestiones relacionadas con la distinción entre acciones voluntarias e involuntarias. 2) La ponencia fue presentada en un simposio donde se debatía la autenticidad de algunas obras atribuidas a Aristóteles; por tanto, contenía algunas observaciones sobre la autoría de la obra. 3) En este capítulo se consideran más en detalle las consecuencias éticas de la explicación aristotélica de la acción.

<sup>2</sup> Cfr. cap. 11.

El *De motu* comienza señalando que es preciso considerar en general la explicación común (*aitta*) de todo movimiento (698a4)<sup>3</sup>. El proyecto se circunscribe explícitamente al movimiento de los animales y, de forma implícita, al moverse de éstos entre un lugar y otro. No obstante, el objeto de estudio sigue siendo sorprendentemente general y heterogéneo. Bajo la rúbrica de lo «común» se aborda una mezcla de cuestiones que, desde una perspectiva ética como la platónica, e incluso para la opinión ordinaria, es, como mínimo, anómala, al menos a primera vista. En pocas palabras, la *aitta* común parece, por un lado, demasiado común y, al mismo tiempo, no lo suficiente. No es lo bastante común porque, en lugar de una única explicación del movimiento animal, descubrimos la yuxtaposición de dos diferentes: en una se utiliza el lenguaje psicológico de la percepción, el pensamiento y el deseo, y en la otra, el lenguaje fisiológico de los tendones, los nervios y los huesos. A primera vista, las dos explicaciones nada tienen en común, y ni siquiera se ve con facilidad qué relación se establece entre ellas. Demasiado «común», porque el proyecto de explicar todo tipo de movimientos animales en general lleva a Aristóteles a reunir *explananda* que, a nuestro modo de ver, un científico probablemente distinguiría: la acción intencional de los seres humanos, por una parte, y, por otra, los movimientos de los animales, como el nadar de los peces o el volar de los pájaros. Cualquier explicación con la que se intente abarcar todo esto sin dedicar gran cantidad de tiempo a las distinciones pertinentes podría resultar «común» hasta el punto de carecer de contenido. El propio Aristóteles hace una advertencia al respecto: «Tendría gracia buscar la explicación común (*ton koinón logón*)..., que no explicará nada del mundo, si no se investiga también según la especie peculiar e indivisible, sino que se abandona esta investigación en la búsqueda de aquella explicación»<sup>4</sup>. ¿Escapa Aristóteles a las limitaciones que él mismo establece, aquí y en *De anima*, III, 9-11, y logra decir algo importante? ¿O tal vez el *De motu* es una obra insólita, un tratado humorístico del Estagirita?<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Véase también Nussbaum, *De Motu*. Ahora pienso que la mejor traducción de *aitta* es «explicación», y no «razón», ya que, obviamente, las *aittai* que dan razones son sólo un tipo de *aitta*. El problema general de la traducción de *aitta* y *aittión* lo estudia M. Frede en «The original notion of cause», en M. Schofield y otros, comps., *Doubt and Dogmatism* (Oxford, 1980), págs. 217-49. En los debates del simposio, M. Burnyeat señaló que la pregunta inicial del *De motu* puede interpretarse de dos maneras: tal como yo lo veo, sería la búsqueda de una explicación general que engloba todo tipo de movimiento animal particular; también podría ser la cuestión de por qué los animales son criaturas que se mueven, o qué supone en definitiva el automovimiento en la vida animal. Considero indudable que los capítulos 6-10 del *De motu*, en los que nos centraremos aquí, versan sobre la primera cuestión; ello es evidente si se considera el inicio del capítulo 7. Dado que, para Aristóteles, el automovimiento es, y ha sido eternamente, un atributo esencial de la mayoría de las especies animales, la segunda cuestión no puede referirse a la búsqueda de una explicación eficiente de cómo el animal adquirió dicha capacidad; si la cuestión es legítima, debe interpretarse como la búsqueda de una explicación funcional del modo en que el movimiento cuadra con otros aspectos de la vida animal característica. (Compárese la explicación funcional de la percepción de *De anima*, III.2.) Así interpretada, la respuesta tendría mucho en común con la de la primera cuestión: hablaríamos de la necesidad, por parte del animal, de objetos que se encuentran a cierta distancia, de su percepción de dichos objetos mediante sentidos que actúan a distancia, etcétera.

<sup>4</sup> *DA*, II.3,414b25-8. La traducción es controvertida, pero, a mi entender, se puede demostrar que es la mejor.

<sup>5</sup> En su estudio sobre el estilo de las obras cuya autenticidad se debatió en el simposio (véase la n. 1), Anthony Kenny señala solamente una peculiaridad estadística del lenguaje del *De motu*: en contra de lo que es habitual, *allá*, «pero», aparece pocas veces. Esto me brinda otro modo de plantear mi cuestión sobre el método aristotélico: ¿Por qué decide Aristóteles escribir aquí con tan pocas oposiciones? (con este tipo de cuestión se empieza a entender que son muy pocos los términos y expresiones utilizados por un pensador verdaderamente neutrales con respecto al contenido de su pensamiento).

Debemos intentar responder a las siguientes cuestiones<sup>6</sup>:

1. ¿Qué valor tiene la afirmación aristotélica de que debemos dar una *koiné aitia* del movimiento animal? Y, más concretamente, ¿qué valor posee la tesis de *MA*, 6, de que la explicación común debe hacer referencia a los deseos y las facultades cognitivas de los animales? ¿Qué otros factores explicativos posibles del movimiento animal intenta excluir Aristóteles aquí, y sobre qué base?

2. ¿En qué consiste exactamente esta *koiné aitia*? ¿Qué tipo de explicación es y por qué se supone que es una buena explicación?

3. ¿Qué relación media entre esta explicación por deseos y procesos cognoscitivos y la explicación fisiológica del movimiento expuesta en los capítulos 7 a 9 del *De motu*? ¿Existen otras respuestas a la pregunta que planteamos aquí, o respuestas a cuestiones diferentes?

4. ¿Qué fundamento brinda esta explicación para la valoración ética?

Sin embargo, debemos primero realizar una labor histórica; en efecto, el mejor modo de comprender el valor de la postura aristotélica es viéndola como respuesta a dos explicaciones filosóficas de la acción excesivamente simples, como un intento de preservar, frente a ellas, la complejidad de las opiniones ordinarias. En consecuencia, avanzaremos hacia la explicación aristotélica a la manera del propio Aristóteles, considerando las opiniones de «la mayoría» y de «los sabios».

## I

Examinemos las siguientes explicaciones del movimiento animal:

A) Avanzó como un león montaraz, hambriento de carne, cuyo ánimo arrogante le impele a atacar los rebaños en el cerrado redil. Incluso si encuentran allí mismo a los pastores con perros y palos custodiando el ganado, no piensa en huir, volviéndose de vacío, sin atacar.

B) CORO: ¿Adónde ha ido el desdichado?  
NEOPTÓLEMO: Para mí es evidente. Por la necesidad de alimento va arrastrándose por el camino, en alguna parte cerca de aquí. Esta es la clase de vida que dicen que lleva, cazando con sus alados dardos, miserables. Y nadie se acerca para aliviar sus males.

<sup>6</sup> En tiempos, estas cuestiones podían evitarse negando la autenticidad del *De motu*. Sobre este debate, véase Nussbaum, *De Motu*, págs. 3-12. En la actualidad, la mayoría de los autores aceptan que se trata de una obra auténtica; de hecho, la circunstancia de que nadie pusiera en duda dicha autenticidad me permitió presentar esta reflexión filosófica en el simposio, en lugar del tema de la autenticidad. En todo caso, aunque alguien suscitase la cuestión de nuevo, se plantearían las mismas dificultades a la hora de interpretar el *De anima*, III.9-11. La exposición del *De anima* hace referencia a los mismos problemas mencionados en *De motu*, 433b21; véase la pág. 9 de mi libro y la bibliografía.



- C) Juzgando más deseable la venganza contra sus enemigos que cualesquiera ventajas personales, y considerando que este era el más glorioso de los peligros, alegremente se resolvieron a aceptar el riesgo... Así, prefiriendo resistir antes que vivir sometidos, huyeron sólo del deshonor y afrontaron el peligro cara a cara y, durante un breve instante, en el culmen de su gloria, se liberaron, no del temor, sino de la fortuna (*tyché*).

En cada uno de los tres textos (seleccionados más o menos al azar, entre los centenares que podrían recogerse) se ofrece la descripción de un movimiento animal, junto con su etiología. No sólo se responde a la pregunta «¿qué hizo (hicieron)?», sino también a «¿por qué lo hizo (hicieron)?». En A, el león (con el que se compara al héroe humano Sarpedón) ataca un redil. Evidentemente, lo hace *porque* tiene necesidad de alimento y ve que allí podrá satisfacer su hambre. (Se supone que algo parecido puede decirse de Sarpedón: su ánimo le urge a atacar porque necesita o quiere algo [cruzar el muro] y ve que este es un modo de conseguirlo.) En B, Filoctetes ha salido de su cueva. Neoptólemo no duda en elaborar una etiología a partir de los deseos y opiniones de este hombre con respecto a determinadas posibilidades: necesita comida, nadie puede ayudarle, de modo que (ve que) tiene que salir de caza él mismo, por penoso que le resulte. C, aunque más complejo y de tema más elevado, posee una estructura similar. Los soldados mantuvieron sus posiciones y lucharon heroicamente hasta morir. ¿Por qué lo hicieron? Pericles les atribuye determinados deseos –la gloria personal, su venganza como ciudadanos, evitar el deshonor– y creencias (este es el más glorioso de los peligros, huir acarrearía la deshonor) que, en su opinión, bastan para explicar su movimiento.

Los ejemplos van desde la acción animal hasta la acción humana racional y virtuosa, pasando por la acción humana semejante a la de los animales. Pero en todos se aprecia el esqueleto de una estructura explicativa común. A pesar de sus numerosas diferencias, los tres se asemejan en cuatro aspectos importantes.

1. En todos los casos, el movimiento del animal se explica atribuyendo a este último un conjunto de deseos y creencias o percepciones: quería(n) esto y creyó (creyeron) que este era el modo de lograrlo. Los animales y los seres humanos se mueven de un lugar a otro porque existen cosas que desean o necesitan y otras que –según ven o piensan– condicionan el logro de aquéllas. (Esta estructura general es, de hecho, el fundamento del símil homérico del animal: el texto de la *Iliada* es tanto sobre Sarpedón como sobre el león, y del héroe se dice que es «como» el león con respecto a las *razones* de su actuar.)

2. Los factores señalados en la explicación son intencionales: a) los deseos y creencias (percepciones) se orientan hacia un fin, y b) la explicación caracteriza el fin tal como es contemplado desde el punto de vista del animal.

3. Los deseos y las opiniones (percepciones) parecen tener una conexión a la vez lógica y causal con el fin: lógica, porque no podemos explicar lo que es el deseo (la creencia) sin mencionar el fin hacia el que se orienta; causal, porque se consideran las cosas que hacen que se produzca la acción (el ánimo del león «urge», Filoctetes actúa así «por» su necesidad de alimento).

<sup>7</sup> Homero, *Iliada*, XII.299-306; Sófocles, *Filoctetes*, 161-8; Tucídides, II.42.3-4.

4. Si la dotación fisiológica del animal se menciona en el contexto, no es para responder a la pregunta «¿por qué se movió?», sino, como máximo, a «¿cómo se movió?» o, tal vez, a «¿cómo (dado que tenía los deseos y creencias referidos) fue capaz de moverse?». Esto se observa claramente en el *Filoctetes*, donde, tras el texto que hemos seleccionado como ejemplo, se hace referencia a la dificultad fisiológica de movimientos del personaje y se considera la cuestión de cómo, dada su minusvalía, pudo conseguir lo que se proponía. Pero intentemos imaginar un símil como el siguiente: «Atacó como un león montaraz, que salta porque posee fuertes músculos y tendones excelentemente desarrollados»; o esta respuesta a la pregunta del coro del *Filoctetes*: «Para mí, es evidente que ha salido porque su columna vertebral puede doblarse de tal y tal forma y está conectada a otras articulaciones...»; o una oración funeraria del siguiente tenor: «Y así, como, gracias al adiestramiento gimnástico, poseían una fuerte musculatura y sus músculos estaban firmemente unidos a sus huesos, no desfallecieron ante la feroz embestida.» Una vez repuestos de la hilaridad inicial, sabríamos que en todos estos textos (que, indudablemente, no se habrían elaborado en el discurso ordinario prefilosófico) falta alguna cosa. Se hace pasar como explicación algo que –aun cuando quizá no carezca de interés– no nos sentimos inclinados a aceptar como explicación del movimiento. Tendríamos la sensación de que seguimos ignorando las auténticas causas de estos movimientos, los factores que realmente hicieron que se produjeran. Sin embargo, las explicaciones que se dan en los textos nos parecen satisfactorias. Los autores, que se dirigen a auditorios o lectores normales parecen saber lo que deben decir para responder a la expectativa de una explicación de lo ocurrido. Sus explicaciones satisfacen a sus lectores, no tanto por su verdad (evidentemente, al menos B y C son simples conjeturas), cuanto porque poseen una estructura correcta: son las explicaciones que, en el supuesto de que fueran verdaderas, bastarían para explicar el movimiento<sup>8</sup>.

Como era de esperar, lo dicho es general y poco preciso. Por otra parte, a nadie sorprendería que un filósofo griego que iniciase el estudio de la explicación del movimiento animal intentara situarse en una relación fecunda con estos paradigmas, partiendo de ellos e intentando establecer su estructura común. Ahora bien, en la filosofía del siglo V y principios del IV sucedió algo distinto. Aristóteles era muy consciente de la presencia de una compleja herencia filosófica sobre el tema del movimiento animal y su explicación. Dicha herencia colocaba ante él dos modelos de explicación predominantes que –como él mismo señaló y nosotros veremos más adelante– rompían con la tradición del discurso sobre el movimiento ejemplificada en los tres textos que hemos seleccionado aquí; ambos modelos se basaban en una representación errónea de la relación existente entre la selectividad activa y la pasivi-

<sup>8</sup> Merece la pena señalar también que, en cada caso, la explicación posee, al menos implícitamente, la estructura que denominé «anancástica» en el *Essay 4* de mi libro: presenta el objetivo deseado y cita creencias, no sólo sobre lo que se puede, sino lo que se debe hacer para alcanzarlo (dadas las posibilidades). La determinación de león se explica por el hecho de que lo contrario supondría «volverse de vacío». La penosa búsqueda de Filoctetes es (dada la ausencia de otros seres humanos que le ayuden) el único medio para calmar su hambre. Las reflexiones de los soldados les llevan a la conclusión de que resistir y luchar es lo que se debe hacer para alcanzar un objetivo (la venganza) que prefieren a otro (la seguridad). Sobre la relación entre los paradigmas de la explicación ordinarios y una buena descripción filosófica de la explicación, véase H. P. Grice, «Method in philosophical psychology», *PAPA*, 48 (1974-75), págs. 23-53. Este artículo contiene reflexiones de gran interés para muchas de las cuestiones que abordamos aquí.

dad en el movimiento animal. El primero, elaborado por la influyente tradición de la ciencia natural materialista, sustituía la explicación psicológica ordinaria por otra de carácter fisiológico, presentando al animal al modo de una marioneta empujada por las fuerzas causales de la naturaleza y cuya actividad selectiva no aportaba nada a su movimiento. El segundo (el modelo platónico), crítico del reduccionismo científico, recuperaba algunas categorías psicológicas ordinarias, así como la idea de que las criaturas actúan por razones, pero sólo en conexión con las acciones racionales de los seres humanos y a costa de hiperintelectualizar la explicación de éstas. Estudiando este doble contexto intelectual, aunque sea de forma sintética, comprenderemos la importancia y el carácter filosóficamente revolucionario que revestía para Aristóteles insistir en algo que, por ejemplo, Sófocles y Tucídides habrían considerado simples tópicos<sup>9</sup>.

## II

La ciencia anterior a Aristóteles se ocupó a fondo del movimiento animal y su explicación. Aristóteles cuenta que el automovimiento de un lugar a otro era considerado por casi todos una característica esencial de los animales; por tanto, su etiología debía ocupar un lugar predominante en toda explicación del alma<sup>10</sup>. Pero, en concordancia con el resto de su proyecto explicativo, los científicos proponían como *aitía* del movimiento animal una explicación referida exclusivamente a interacciones de los elementos fisiológicos básicos, tanto entre sí como con el entorno. Por ejemplo, Diógenes de Apolonia afirmaba que el alma de los animales está compuesta de aire, que, en realidad, el pensamiento es aire, y que el aire es lo que «dirige y gobierna todas las cosas, incluidos los animales»<sup>11</sup>. Según Aristóteles, Diógenes justificaba sus tesis aduciendo que la ligereza hace que el aire sea especialmente idóneo para producir el movimiento<sup>12</sup>. Por su parte, Demócrito defendía la hipótesis de que el alma (suponiendo que cause el movimiento) está compuesta de átomos esféricos, cuya forma les permite penetrar en todas partes y, en consecuencia, transmitir su movimiento a las demás cosas<sup>13</sup>. En estos y otros casos similares, la pregunta por la explicación del movimiento animal se respondía, no con referencia a deseos, percepciones y creencias, sino desde las propiedades de una entidad o entidades fisiológicas, en virtud de las cuales dichas entidad o entidades podían transmitirlo (causarlo). El animal era empujado por esa entidad, que reaccionaba también a los impulsos del entorno.

Estos autores proponen una explicación causal del movimiento y defienden su importancia. Sin embargo, no es evidente que todos pretendan rechazar de plano el marco explicativo común o reducir las explicaciones psicológicas a otras fisiológicas. En ninguno de los textos que hemos indicado se declara expresamente que la pregunta «¿por qué este animal se movió de A a B?» *deba* ser respondida (por el científ-

<sup>9</sup> Esto lo estudio con algo más de detalle en la ponencia que presenté al simposio (véase la n. 1).

<sup>10</sup> *De anima*, 403b26-7, 403b29 y ss., 31 y ss., 431a22-5, 413b12-13, 432a15 y ss.

<sup>11</sup> Diógenes, *DK*, 64B4,5; cfr. también Arquealo, *DK*, 60a1, 4, cfr. a17.

<sup>12</sup> *DA*, 40b21-5; sobre Heráclito, cfr. también 405a5-7, 405b25-9.

<sup>13</sup> *DA*, 405a8-13, 406b15-22, 403b31-404a16.

fico) sólo en términos materialista; no se afirma que la explicación fisiológica brinde la *auténtica* respuesta cuando se solicita una explicación. Sin embargo, pienso que cabe inferir que esta es la actitud de, al menos, Diógenes y los atomistas. En el fragmento B4, a partir de la premisa de que el aire es necesario para la vida y el pensamiento de los animales, Diógenes extrae directamente la conclusión de que vida y pensamiento son aire<sup>14</sup>. Esta afirmación confunde «¿qué es?» con «¿qué condiciones son necesarias para que sea?» y, de forma similar, la petición de explicación de determinados acontecimientos con una explicación de sus condiciones materiales necesarias. Si se demuestra que el aire-movimiento es necesario para el pensar, éste es aire-movimiento. Tal manera de razonar es típica del reduccionismo de todas las épocas, y no en pequeña medida de la neurobiología contemporánea, en la que a menudo se infiere, a partir de la necesidad de determinadas funciones cerebrales para algunas actividades cognitivas, que estas actividades son, simplemente, aquellas funciones. Existe permanentemente la tentación de pensar que nuestras categorías ordinarias son, como diría Demócrito, meramente «por convención», y que sólo obtendremos la verdadera explicación, o la explicación auténticamente científica, cuando alcancemos los componentes materiales básicos<sup>15</sup>. Parece casi seguro que la ciencia del siglo V sucumbió a dicha tentación y consideró que el animal era un conjunto de elementos materiales movido (en su integridad) por la reacción de algunos de esos elementos a otros impulsos, en lugar de una criatura que *hace* cosas intencionalmente, influyendo en su propio moverse de manera activa y selectiva.

Pero, con independencia de cuál fuera la verdadera postura de estos pensadores, es obvio que Aristóteles entendió que proponían un sustituto —no un complemento— de las categorías del discurso ordinario. Con frecuencia, el Estagirita se refiere a su descuido de otros tipos de explicación y a su opinión de que la explicación material era la única digna de ese nombre<sup>16</sup>. En el texto en que recuerda la tesis de Demócrito sobre el movimiento animal, hace una observación muy reveladora: «En general, parece que no es de este modo como el alma mueve al cuerpo, sino mediante alguna especie de elección y pensamiento» (*DA*, 406b24-25)<sup>17</sup>. Por supuesto,

<sup>14</sup> Diógenes, *DK*, 64b4; cfr. también b5, a19, 20, 29.

<sup>15</sup> Cfr. Demócrito, *DK*, 68b9; de Diógenes se dice que defiende una tesis parecida en 64a27. En sus fragmentos éticos (si en realidad son suyos, cfr. n. 26 *infra*), Demócrito emplea el lenguaje ordinario de creencias y deseos. Pero si su pensamiento ético fuera coherente con su atomismo y su planteamiento convencionalista sobre las apariencias, tendría que defender que la auténtica explicación del movimiento es la referida a la interacción de átomos esféricos.

<sup>16</sup> Por ejemplo, *PA*, 640b5 y ss.; *Metafísica*, 983b6 y ss.; cfr. *Física*, 193a9 y ss., 198a21 y ss.; *DA*, 403a29 y ss.; *Metafísica*, 1035a7-9.

<sup>17</sup> G. E. R. Lloyd me ha indicado que tal vez Aristóteles conocía una forma de materialismo más sutil y no reduccionista en la obra de los autores hipocráticos. Pero, en tal caso, no deja de ser sorprendente que no tuviera en cuenta estas posturas más matizadas en sus críticas al materialismo. Puedo coincidir con Lloyd en que Aristóteles conocía bastantes textos hipocráticos. F. Poschenreider aporta argumentos muy convincentes al respecto en *Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu der hippokratischen Sammlung* (Bamberg, 1887). Sin embargo, las relaciones que se han demostrado aparecen en textos anatómicos y fisiológicos, y no en los relativos a la explicación de la acción o del movimiento orientado por fines. No parece que estos pasajes de la obra de Aristóteles remitan a la actitud de los autores hipocráticos con respecto al proyecto de una explicación material de la percepción, el pensamiento y el deseo. En consecuencia, no creo que pueda inferirse que Aristóteles conociera el pensamiento de dichos autores en este ámbito; así pues, pienso que podemos seguir considerando que nuestro filósofo ofrece una descripción ecuaníme de las posturas filosóficas que conocía sobre el movimiento animal.

semejante afirmación sería una objeción a Demócrito sólo si éste profesara algún tipo de reduccionismo en su explicación de la acción intencional. En todo caso, lo importante para nuestro estudio de los motivos filosóficos de Aristóteles es que éste no dudaba de que la suya era una crítica pertinente y apropiada.

A primera vista, acaso parezca la crítica de Aristóteles bastante peculiar, precisamente por ir dirigida contra el fisiólogo. Pues no es que éste no tenga en cuenta la elección y el pensamiento. Por el contrario, le interesa dar una explicación del pensamiento en términos fisiológicos. Entonces, ¿qué quiere decir Aristóteles con «no de este modo... sino mediante la elección y el pensamiento»? Aunque no se explaya aquí, su afirmación pone de manifiesto ciertos resultados peculiares del proyecto fisiologista. En primer lugar, la intencionalidad queda totalmente eliminada de la explicación científica. Las explicaciones ordinarias del movimiento hacían referencia al modo en que el animal se concentra en un objeto externo, y presentaban éste tal como lo animal lo ve, lo piensa y lo desea. En cambio, la explicación fisiológica adopta la perspectiva del observador neutral para caracterizar los estados fisiológicos del animal y, además, considera que éstos no remiten esencialmente a fin externo alguno, excepto, tal vez, como estímulo causante del estado fisiológico. Se excluye la manera en que la percepción y el deseo están dirigidos a objetos, se rechaza que sean modos de seleccionar y fijarse en cosas del mundo. Ello trae consigo otras consecuencias. En primer lugar, se pierden distinciones esenciales entre las actividades internas del animal. Los diferentes tipos de procesos cognoscitivos —percepción, imaginación, pensamiento— son reducidos a términos fisiológicos idénticos, interpretándose como movimientos de determinados tipos de átomos; lo mismo sucede con las clases de deseo, que normalmente distinguimos refiriéndonos a sus objetos y al modo en que se relacionan con éstos. Además, percepción y deseo quedan asimilados en gran medida. Por último, todos estos atributos (anteriormente) intencionales del movimiento animal reciben la misma consideración que los fenómenos no intencionales, como la circulación de la sangre y la digestión. Es difícil adivinar cómo tal explicación podría acoger la riqueza existente en el lenguaje ordinario y, en cambio, se aprecia fácilmente que el atomista no se preocupa en exceso por la conservación de dicha riqueza.

Yendo más lejos aún —y, en mi opinión, esto nos conduce al núcleo de la poco clara crítica de Aristóteles— la explicación no intencional del movimiento, al borrar las distinciones internas a las que hemos aludido, elimina también otras diferencias entre tipos de movimiento que tienen gran importancia en el ámbito de nuestra práctica. Puesto que el objeto externo es sólo causa de determinados cambios, y no objeto de estados y actividades intencionales, no hay forma de distinguir la respuesta fisiológica mecánica de un organismo a un estímulo material (por ejemplo, los movimientos reflejos o el proceso de la digestión) de las actividades que normalmente consideramos intencionales y valoramos en consonancia. (Es muy revelador que Diógenes piense que dormirse es plenamente equiparable al movimiento entre dos lugares)<sup>18</sup>. En otras palabras, perdemos la distinción entre el movimiento que tiene un «por qué» en la perspectiva de las creencias y deseos de una criatura, y aquel en el que sólo existen factores explicativos causales que no actúan como razones. Pero

<sup>18</sup> Diógenes, *DK*, 64a29.

esto es rechazar de plano la idea de la acción elegida tal como se entiende de ordinario y, juntamente con ella, la de la acción intencional no elegida. Por mucho que Demócrito utilice las palabras «elección» y «pensamiento», ha eliminado una serie de distinciones esenciales para nuestra concepción de su significado. Su proyecto supondría el fin de la distinción ordinaria entre explicar por causas y dar razones, y el fin de las instituciones y prácticas legales y morales basadas en ella. Por ejemplo, la educación moral parecería como medicación o condicionamiento. El animal es *sólo* una planta, un ser pasivo frente a las fuerzas causales del mundo. Parece que Aristóteles está en lo cierto al señalar las radicales consecuencias de esta iniciativa del científico, aparentemente inocua<sup>19</sup>.

El modelo fisiológico ejerció una profunda influencia incluso entre quienes, en su discurso, siguieron admitiendo distinciones más complejas. Platón dice que «la multitud, tanteando en la oscuridad», se apresuró a aceptar estas teorías científicas como auténticas explicaciones del movimiento<sup>20</sup>. Dado que algunos de los resultados más chocantes del proyecto fisiológico se producían en el ámbito de la acción humana racional, no es sorprendente que las primeras objeciones se centraran en éste, en lugar de dirigirse a la cuestión de la intencionalidad en general. La breve observación de Aristóteles que acabamos de citar se encuadra en una tradición crítica que arranca de un célebre pasaje del *Fedón* platónico. A la descripción de la disposición e interacciones de tendones y huesos dada en respuesta a la petición de una *aitla* o explicación de por qué se halla sentado en la cárcel, Sócrates objeta, no que se mencionen esos hechos, cuya verdad e importancia admite, sino que se afirme que *expliquen* su acción o respondan a una pregunta sobre el porqué de ésta (*diá ti*) «Llamar a estas cosas *aitla* está totalmente fuera de lugar». La auténtica explicación remite a la deliberación y la elección racional; en síntesis, al intelecto (*nous*, 99a). Este es el verdadero factor explicativo (*aitión*), mientras que, propiamente hablando, los huesos y tendones son sólo condiciones necesarias para que dicho factor actúe: «aquello sin lo cual el *aitión* no sería *aitión*» (99a4-5.99b2-4)<sup>21</sup>. Pues

<sup>19</sup> En «Method», Grice ilustra muy gráficamente las consecuencias radicales de la eliminación materialista de los conceptos-acción ordinarios de la práctica:

Lo ilustraré con una pequeña fábula. Un concienzudo y eminentísimo neurofisiólogo habló a su mujer en los siguientes términos: «Querida mía (al menos durante un cierto período), hace tiempo que me considero un intérprete preciso y bien informado de tus acciones y comportamiento. Pienso que he podido identificar casi todos los pensamientos que te han hecho sonreír y casi todos los deseos que te han movido a actuar. No obstante, mis investigaciones han avanzado tanto que ya no tendré que comprenderte de esa manera. Sirviéndome de unos instrumentos que voy a colocarte, podré asignar a cada uno de tus movimientos corporales un determinado estado anterior de tu córtex. Ya no tendré que preocuparme de tus pensamientos y sentimientos, según se les llama. Entre tanto, quizá esta noche quieras cenar conmigo. Confío en que no te opondrás si llevo algunos aparatos que me ayuden a determinar, con la mayor rapidez posible, las características fisiológicas predominantes de tu sistema.»

Tengo la impresión de que la señora declinaría la invitación (pág. 52, n. 4).

Grice utiliza esta «fábula» para defender que una teoría psicológica que conserve las nociones ordinarias de creencia y deseo «contiene los materiales que justifican su propia defensa» (pág. 52). Si estoy en lo cierto, se trata de una idea muy aristotélica.

<sup>20</sup> Platón, *Fedón*, 99b2-3.

<sup>21</sup> En «Original notion», Frede señala que, con frecuencia, *aitión* es aquello de lo que *aitla* es la explicación. Este texto no siempre mantiene clara esta distinción. (Por ejemplo, es difícil distinguir la función de «*aitla*» en 99a4, y la de «*aitión*» en b3-4.) Sin embargo, la distinción de Frede ayuda a comprender el motivo original del uso de ambos términos.

sería verdadero decir que sin esta disposición de sus partes corporales, Sócrates no podría hacer lo que parece mejor<sup>22</sup>.

La crítica de Platón no es trivial en absoluto. Ya hemos visto lo fácil que es no caer en la cuenta de que aislar la condición corporal de una actividad no equivale necesariamente a aislar la actividad misma. Sin embargo, conviene considerar detenidamente el modo en que se formula esta crítica. Parece que Platón propone elegir entre dos modelos explicativos: el fisiológico, y el modelo de explicación por la razón y el intelecto. Al rechazar el primero, parece que optamos por el segundo. Por otra parte, sólo de las acciones que se ajustan al segundo tipo de explicación, esto es, según Platón, las acciones racionales entendidas como productos de la actividad intelectual, se afirma que están incorrectamente explicadas por el primer modelo. Nada se comenta de otras clases de acción intencional; ni tampoco de la incapacidad del modelo fisiológico para dar cuenta de la intencionalidad de la percepción y el deseo\*. Platón no afirma explícitamente que una explicación fisiológica bastaría en el caso del movimiento intencional no racional de los animales. (A pesar de que aquí no me ocuparé de las complejidades de lo que dice sobre la explicación en el *Timeo*, pienso que este diálogo demuestra que lo cree así.) Sin embargo, al trazar la distinción donde lo hace y no mencionar que pueden existir otras distinciones y facultades del animal al menos igualmente pertinentes para nuestra conclusión a favor o en contra del modelo fisiológico, Platón alienta una interpretación intelectualista de su objeción<sup>23</sup>.

Esta concepción intelectualista tiene consecuencias importantes. En primer lugar, se dibuja una nítida distinción entre los seres humanos y los demás animales. Los movimientos de estos últimos son como los de entidades no sentientes ni deseantes y se tratan como reacciones a un impulso del ambiente. En segundo lugar, se establece diferencia muy clara entre las acciones humanas motivadas por el intelecto o la elección racional y todas las restantes. Estas últimas se consideran explicables por la sola necesidad. En tercer lugar, se pierde la acostumbrada distinción entre los movimientos animales causados y explicados por deseos y creencias, y otros movimientos, como los del sistema digestivo y las respuestas reflejas. Esta distinción se borra porque se desvanece la diferencia entre el objeto intencional externo y el factor externo que actúa como causa sin ser objeto. Al igual que el enfoque del fisiólogo, esta reorganización de nuestras distinciones ordinarias tiene consecuencias

\* La *República* presenta una panorámica más compleja al introducir la parte intermedia del alma, cuya relación con la razón posee muchos más matices (véase el capítulo 5). Tal vez las críticas de Aristóteles no tienen esto suficientemente en cuenta; en todo caso, la descripción platónica de esa parte intermedia es bastante críptica y no siempre resulta congruente.

<sup>22</sup> En realidad, no está claro que Sócrates concediera tanto al materialista. En primer lugar, dada la concepción del alma que está elaborando, no es verdad que el juicio correcto y la acción virtuosa requiera una determinada disposición de las partes del cuerpo (cfr. esp. 115c6 y ss.). En segundo lugar, incluso sin una concepción dualista del alma, todavía se podría querer distinguir entre la afirmación de que debe existir *alguna* materia adecuada para que estas funciones se realicen y la tesis de que debe existir una materia en particular. No está del todo claro cuál de estas dos concede Sócrates al materialista, pero, en mi opinión, la segunda supondría ir más lejos de lo que estaría dispuesto a llegar el propio Aristóteles.

<sup>23</sup> En relación con los cambios que introduce el *Fedro* en esta distinción, sería importante aclarar la explicación psicológica de *Leyes*, X, donde son «movimientos del alma» numerosos elementos sin conexión con el intelecto, y éste no se considera separado, al contrario que en los diálogos medios.

importantes. Modifica nuestra consideración tanto de los animales como de nuestra propia animalidad<sup>24</sup>. Asimismo, influye en la educación moral, en la que la tajante diferenciación entre el juicio intelectual y la reacción animal conduce a una distinción entre la enseñanza, dirigida al intelecto, y la manipulación o condicionamiento, útil para todo lo demás.

De hecho, a estas alturas sabemos ya que el Platón del *Fedón* y la *República* no sólo está dispuesto a pagar ese precio, sino que desea hacerlo. En los pasajes que dedica a la reflexión ética, hemos visto que considera los deseos reacciones bestiales no selectivas que empujan a la criatura; que, además de negar cualquier aspecto pasivo del intelecto, contrapone tajantemente su pura actividad con la pasividad del deseo. De todo ello extrae consecuencias radicales para la educación. Esto corrobora la opinión de Aristóteles de que una explicación de la acción tiene implicaciones importantes para la ética, en especial en lo que concierne a las cuestiones relacionadas con nuestra vulnerabilidad y pasividad. Por otra parte, nos prepara para admitir la importancia de la tesis aristotélica de que el deseo es la causa de toda acción animal.

### III

Cuando Aristóteles aparece en la escena filosófica, se encuentra, por una parte, con un modelo de explicación cuya *aitia* es tan «común» que, además de equiparar todas las acciones intencionales, las asimila a otros tipos de respuesta a estímulos físicos exteriores; por otra, con un modelo no lo bastante «común» para dar cabida a nuestras opiniones sobre lo que compartimos con «los demás animales» y el vínculo entre los diversos elementos de nuestro propio comportamiento. Recordando los ejemplos literarios que proponíamos en el epígrafe anterior, cabe resumir lo dicho señalando que, hasta ahora, carecemos de una noción general que englobe los deseos y aspiraciones dirigidos a un objeto, aunque esta es, precisamente, la característica por la que el movimiento de los tres animales de los ejemplos se distingue de una respuesta puramente mecánica a un impulso del entorno. Las «apariencias» contienen implícitamente esa concepción general, como se evidencia con sólo examinar estos ejemplos. Sin embargo, a veces sucede que la falta de un término unificador en el lenguaje teórico hace pasar inadvertida una noción general implícita de este tipo; en ocasiones, para recuperar y proteger lo que siempre ha estado implícito en las apariencias, tiene que intervenir el filósofo y acuñar un término especializado. Dicho término nos permite reconocer los atributos más importantes de nuestra concepción anterior y defenderla frente a otras perspectivas filosóficas superficialmente atractivas<sup>25</sup>.

Para atender esta necesidad, Aristóteles seleccionó (o, probablemente, inventó) un término que indicaba la característica común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto: *órexis*. Mucho se ha investigado sobre el significado y origen de otras aportaciones aristotélicas al lenguaje filosófico. Sin embargo, ésta suele pasar inadver-

<sup>24</sup> Cfr. *EN*, 1111b1-3. No cabe duda de que en el *Fedón* y la *República* el «verdadero ser humano», la única parte cuya inmortalidad se demuestra, es el alma intelectual (cfr. caps. 5 y 7).

<sup>25</sup> Cfr. cap. 8. Sobre la *phantasia* como caso similar, véase Nussbaum, *De Motu*, *Essay* 5.



tida. En el griego prearistotélico, *órexis* aparece sólo en un lugar del que se tenga constancia: los fragmentos éticos dudosamente atribuidos a Demócrito<sup>26</sup>. (Pienso que ello es una prueba más de su redacción postaristotélica.) El término no aparece en la obra platónica (excepto en las espurias y tardías *Definiciones*) ni lo utiliza ningún otro autor en prosa o verso. Tampoco se encuentran «*orektón*» ni «*orektikón*» (el objeto de *órexis* y el elemento oréctico). Por supuesto, el verbo «*orégesthai*» existe antes de Aristóteles. Pero incluso en Platón (autor que lo utiliza raramente, cinco veces en las *Leyes* y sólo siete en el resto de su obra<sup>27</sup>) parece conservar su sentido original de esforzarse por coger algo. Al mismo tiempo, ningún otro término cumple la función para la que Aristóteles emplea «*orégesthai*», a saber, introducir una noción en general de querer o desear. «*Epithymía*» y «*epithyméin*» (frecuentes en los autores de los siglos V y IV) se relacionan estrechamente con los apetitos corporales; «*boulesthai*» y «*boulesís*», también bastante comunes desde fines del siglo V (aunque el segundo no se usa demasiado), parecen más vinculados a los juicios sobre el bien y al razonamiento<sup>28</sup>. Por tanto, conviene examinar más de cerca el término genérico empleado por Aristóteles: su innovadora elección tal vez arroje nueva luz sobre su proyecto explicativo «común».

Desde los tiempos de Homero, el verbo activo «*orégo*»<sup>29</sup> significaba normalmente «estirar, extender» (p. ej., el brazo); era transitivo y su contexto se refería a menudo a alargar la mano a alguien o entregar un objeto a otra persona. Las formas semipasivas poseían el sentido, muy relacionado con el anterior, de «estirar(se) hacia», «inclinarse», «intentar coger» y «apuntar». Con el uso ático del término, llegó un momento en que éste fue transferido al ámbito psicológico interno para ser utilizado con el significado de «anhelar» o «pretender» (sólo tengo verdadera constancia de esto en algunos autores, especialmente Eurípides y Tucídides)<sup>30</sup>. En general, del verbo que estamos considerando cabe decir dos cosas: 1) implica claramente una orientación hacia algo (sólo aparece con algún tipo de objeto)<sup>31</sup>. Por ello, en el ámbito interior no connota un anhelo vago, sino un dirigirse o apuntar hacia alguna cosa. 2) Es más activo que pasivo: es un ir a por algo, perseguirlo (física o mentalmente) y, así, se opone al estado de necesidad puramente vacío y al encontrarse abrumado por una necesidad. O, mejor, indica que el desear, que cabría interpretar como mera forma de pasividad, en

<sup>26</sup> Demócrito, *DK*, 68b27, 219, 284. Para una sólida argumentación en favor de la redacción postaristotélica, véase Z. Stewart, «Democritus and the Cynics», *HSCP* 63 (1958), págs. 179-91.

<sup>27</sup> Platón, *Leyes*, 629c3, 661a1, 714a4, 757c7, 807c6; *Protágoras*, 326a3; *República*, 439b1, 485d4, 572a2; *Fedón*, 65c9, 75a2, b1. (Este empleo transitivo aparece en *Fedón*, 117b2.)

<sup>28</sup> Un buen ejemplo es el *Cármides* de Platón, 16d-e, donde la *boulesís* se orienta al bien y la *epithymía* al placer.

<sup>29</sup> Cfr. *LSJ* sv; he examinado cuidadosamente cada uno de los usos del término en Homero, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Herodoto, Tucídides y Platón. Existe una interesante exposición sobre la etimología del término y su relación con un grupo importante de palabras indoeuropeas en E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II (París, 1969); para nuestros fines, la conclusión más interesante de este autor es que el contenido semántico original del término se relaciona con ir hacia adelante o intentar alcanzar un objeto en línea recta (en lugar de por algún camino o vía oblicua o indirecta).

<sup>30</sup> Cfr., por ejemplo, Tucídides, II.61.1, III.42.6, IV.17.4, IV.21.2; Eurípides, *Heracles furioso*, 16; *Helena*, 1238; *Ion*, 842; *Orestíada*, 328; Platón, *República*, 439b1, 485d4, 572a2 (al respecto de lo cual, J. Adam, comp., *The Republic of Plato* (Cambridge, 1902, reimpr. 1969), dice lo siguiente: «*Oregesthai* expresa el instintivo e inconsciente retorno del alma hacia la fuente de su ser».

<sup>31</sup> En *DK*, b129.4, Empédocles no se refiere a ningún objeto particular; pero seguramente están implícitos «la verdad» o «el conocimiento».

realidad es, al mismo tiempo, actividad: en lugar de un ser afectado, encontramos una respuesta compleja, reacción al mundo y vuelta hacia él. No es fácil encontrar una traducción que contenga todos estos matices. Los términos alemanes «*die Strebung*» y «*das Streben*» parecen bastante correctos. «Inclinación», si bien contiene la nota de orientación, es demasiado pasivo, en comparación con el *Neigung* kantiano. «Necesidad» remite también a una carencia, pero le falta la orientación al objeto y la actividad del término griego. «Deseo» es más apropiado; al menos, está claramente vinculado a su objeto. Sin embargo, al ser de uso tan frecuente, resulta demasiado débil y poco marcado para atribuirle un contenido o connotación específicos. Evidentemente, esto no sucedía con la innovación lingüística de Aristóteles. En todo caso, una vez recuperado lo novedoso e insólito del término, empezamos a comprender también el contenido de las afirmaciones aristotélicas en el sentido de que *boulesis*, *thýmos* y *epithymía* son formas de la *órexis* y que en todo movimiento animal hay presente una *órexis*. Al parecer, Aristóteles piensa que todos son formas de una inclinación interior activa dirigida a un objeto; y que este tipo de inclinación es común a los movimientos de los humanos y de los demás animales.

Estas tesis aparecen expuestas en primer lugar en *De anima*, III.9, donde Aristóteles estudia la explicación del movimiento animal. El Estagirita señala que, tan pronto como empezamos a reflexionar sobre este asunto, se plantea la dificultad sobre cuántas «partes del alma» cabe admitir. Comenta que otros han basado su explicación del movimiento, ya en una división doble racional-irracional, ya en una triple entre la parte racional, la impulsiva y la apetitiva. (Tras concentrarse en los fisiólogos en el Libro I, parece que ahora se ocupa de algunas variedades de platonismo.) Aristóteles dirige varias críticas contra estas divisiones básicas; pero la que aquí nos interesa de manera más inmediata es que tales divisiones no dan cuenta de la unidad del *orektikón*, un elemento del animal que no se identifica simplemente con ninguna de sus demás «partes». «Y sería absurdo separarla, pues la volición (*boulesis*) se origina en la parte racional, así como el apetito (*epithymía*) y los impulsos se originan en la irracional. Y si el alma es tripartita, en cada una de ellas habrá *órexis*». En el capítulo siguiente reitera su crítica de las divisiones platónicas, insistiendo en que no indican aquello que es único y común a *epithymía*, *thýmos* y *boulesis*: pues la *órexis*, insiste, es algo único. Es más, al afirmar que la parte racional es origen suficiente del movimiento, no se dan cuenta de que en todo movimiento, incluso en el acorde con el intelecto, interviene alguna clase de *órexis*. «El intelecto no mueve sin *órexis*, pues la *boulesis* es un tipo de *órexis*, y cuando la criatura se mueve según la razón, se mueve también según la *boulesis*»<sup>32</sup>.

¿Qué significa esta afirmación sobre la presencia de la *órexis* en toda acción? Con su elección de este término, Aristóteles dice que el elemento único o común que Platón no reconoce es un inclinarse hacia algo del mundo, un intentar coger un objeto y tomarlo para sí. En sus acciones racionales y no racionales, los seres humanos y el resto de los animales se esfuerzan por alcanzar objetos del mundo y, a continuación, llegan a ellos o se apropian de ellos. Tomemos una piedra en una mano y el motor inmóvil en la otra. Ninguno de los dos se mueve ni actúa. ¿Qué los diferencia de los animales? Que no existe nada que se esfuerce en alcanzar, sino que son

<sup>32</sup> *De anima*, 433a21-3, b1-4. Sobre estos tres términos-deseo en Aristóteles, véase mi estudio sobre el capítulo 6 del *De Motu*. La *boulesis* sería querer un objeto especificado como resultado de algún tipo de deliberación.

completos en su estado. Sin embargo, el animal no es autosuficiente, sino que va detrás de cosas que ve e imagina (y no cualesquiera, sino justamente aquellas a las que su necesidad lo impele). El movimiento está intrínsecamente relacionado, por una parte, con la falta de autosuficiencia o completud y, por otra, con ese moverse interior hacia el mundo del que, por fortuna, están dotadas las criaturas necesitadas. Estos son aspectos del animal (del animal humano y de todos los demás) que el platónico debería tener más en cuenta<sup>33</sup>.

La invención de la *órexis* cumple directamente varios objetivos. En primer lugar, llama nuestra atención sobre la intencionalidad del movimiento animal: a) su orientación a un objeto, y b) su respuesta, no al mundo como tal, sino a la visión que se tiene de él<sup>34</sup>. En segundo lugar, desmitifica la acción racional, similar a otros movimientos animales. Como éstos, es un esforzarse selectivo y persigue objetos que se contemplan en una determinada relación con las propias necesidades. Los animales parecen menos brutales, y los humanos, más próximos a los animales.

Lo anterior nos brinda una idea general del planteamiento del Estagirita en relación con todas estas cuestiones. Sin embargo, antes de ir más adelante conviene detenerse a examinar el modelo de explicación que defiende Aristóteles.

#### IV

Como los capítulos de *De anima*<sup>35</sup>, el *De motu* comienza (es decir, empieza esta parte del razonamiento en el capítulo 6) preguntándose por la *arché*, el origen o

<sup>33</sup> Cfr. cap. 5. Las plantas —los otros miembros no autosuficientes del universo de Aristóteles— no son calificadas de óréticas. Pero cabe suponer que ello se debe a que la noción aristotélica de *órexis* se vincula conceptualmente, no sólo con la necesidad o la carencia, sino también con la conciencia de éstas. La conciencia del placer y el dolor es condición suficiente para la adscripción de *órexis* en *DA*, III.11, 434a2-3; sospechamos que también es necesaria. Sentir la privación, desear, percibir objetos en el mundo, moverse de un lugar a otro, todas estas características del animal están relacionadas tan estrechamente entre sí, tanto causal como funcionalmente y, según parece, conceptual y lógicamente, que Aristóteles piensa que la presencia de una no puede entenderse sin atribuir las demás a la criatura (excepto en el caso de los «animales estacionarios» que sólo poseen el sentido del tacto).

<sup>34</sup> Sobre la actividad y la selectividad de la *phantasia* y su importancia en la explicación aristotélica de la acción, véase el *Essay 5* de mi libro. En la reseña de esta obra publicada en *Phoenix*, 34 (1980), págs. 350-5, D. Todd aporta nuevas pruebas para demostrar que la *átsthesis* aristotélica es activa y selectiva. No entiendo muy bien por qué piensa que tales pruebas contradicen mi interpretación de la *phantasia*, ya que no me resulta fácil interpretar las afirmaciones de Aristóteles de que *átsthesis* y *phantasia* son «una en número» porque la *phantasia* es una función o aspecto de la facultad de la *átsthesis*.

<sup>35</sup> Según señalo con más detalle en mi ponencia del simposio (véase la n. 1 *supra*), en la explicación de *De anima* se observan algunas deficiencias: 1) Aristóteles afirma a veces que todo movimiento supone alguna *órexis*, pero otras parece hablar como si hubiera acciones producidas por la razón que se impone a la *órexis*; 2) no intenta realmente describir la interacción entre los procesos cognoscitivos y el deseo que da como resultado la acción; 3) nada dice sobre la relación entre la explicación del deseo-cognición y la explicación fisiológica; 4) tampoco indica *qué* movimientos del animal se explican con referencia al deseo y los procesos cognoscitivos: siguen sin respuesta las cuestiones planteadas en *Física*, VIII. Cfr. *Física*, 253a7-19, 259b1-16. Tanto W. D. Ross, en *Aristotle's Physics* (Oxford, 1936, *ad loc.*), como D. Furley en «Self Movers», en G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen, comps., *Aristotle on Mind and the Senses* (Cambridge, 1978), págs. 165-80, interpretan que estos pasajes suponen una concepción mecanicista del movimiento animal, al menos en la época en que fueron redactados. En el *Essay 2* de mi libro afirmo que Aristóteles no aclara su postura definitiva con respecto al movimiento local; sólo dice que, en todo caso, no es un automovimiento enteramente espontáneo. Ello es perfectamente compatible con los textos de *DA* y *MA*, en los que

punto de partida, del movimiento animal<sup>36</sup>. En seguida se afirma que todos los animales mueven cosas y se mueven por o en vista de algo. El contexto aclara que se está considerando la explicación del movimiento deliberado hacia un objeto intencional, y no de la explicación teleológica más general de procesos orgánicos como el crecimiento y la nutrición. Aquí, el carácter más esquemático del *De motu* proporciona mayor claridad. Aristóteles enumera cinco elementos que denomina «motores del animal»: razonamiento, *phantasia*, elección, voluntad (*boulesis*) y apetito (*epithymia*)<sup>37</sup>, que pueden englobarse en dos: cognición (*nóesis*)<sup>38</sup> y deseo (*órexis*). Esto lo justifica (y, al mismo tiempo, completa la lista) señalando que *phantasia* y *atsthesis* ocupan el mismo lugar que el intelecto en el sistema explicativo, pues ambas se relacionan con el establecimiento de distinciones (son *kritiká*)<sup>39</sup> mientras que la *boulesis*, el *thymos* y la *epithymia* son formas de *órexis*. Ahora vemos lo que el *De Anima* no mostraba con claridad: dos «motores» (genéricos) del animal que desempeñan una función crucial en la explicación.

Se puede resumir el contenido de los capítulos 6 y 7 del *De motu* de la siguiente manera: las facultades cognoscitivas presentan al animal numerosos objetos del mundo. De ellos, algunos serán objeto de cierto tipo de *órexis* y otros no. Entre los primeros, una parte estará disponible o será «posible», cuando el animal vea o descubra algún modo de lograrlos. La respuesta al interrogante del capítulo 7, «¿cómo es que la cognición va unas veces acompañada de acción y otras no?» exige referirse, no sólo a la *órexis* de la criatura, sino también a una actividad cognoscitiva que brindará la «premisa» «de lo posible». Por tanto, las facultades cognoscitivas llevan a cabo una doble función. En primer lugar, presentan el fin a la conciencia del animal y, a continuación, actúan de modo que el animal pasa de la *órexis* del fin a la acción dirigida a un objeto del mundo concreto y disponible. En muchos casos, estas operaciones no se distinguen: la *órexis* del animal puede ser excitada a la actividad justamente por la visión del elemento que luego se persigue. Sin embargo, la distinción puede hacerse a menudo (incluidos muchos casos no humanos, como en el ejemplo del beber)<sup>40</sup>. El resultado final es que la *órexis* desempeña un papel de capital importancia como «motor»; sin embargo, nada hace por sí sola, sin la colaboración de la percepción o el pensamiento. Los animales actúan según el deseo, aunque dentro de

se subraya la función del objeto externo de deseo en el movimiento. No es preciso entender que las afirmaciones más fuertes sobre la función del ambiente se refieran a todos los tipos de movimiento: los ejemplos citados son todos ellos casos que Aristóteles seguirá considerando, en *MA*, II, «no *hekoísioi*».

<sup>36</sup> Para los problemas textuales que presenta esta lista, véanse mi comentario *ad loc.* y mi estudio «The text of Aristotle's De Motu Animalium» (*HCSB*, 80 [1976], págs. 143-4). En su recensión publicada en *CR*, ns 30, 1980, págs. 222-6, J. Barnes se muestra partidario de incluir la lista completa de «motores» (que se encuentra en una subfamilia de manuscritos). Coincido con él en que la lista completa es necesaria, en definitiva, para la argumentación; pero puesto que los otros integrantes de la familia b coinciden con la a en que contienen la lista corta, lo mejor es admitir que ésta es la original y que otro autor añadió el resto al apercibirse de que era necesario para el razonamiento.

<sup>37</sup> Para un estudio mucho más pormenorizado de cada una de las frases del texto y de otros pasajes paralelos, véase mi comentario al *De motu*.

<sup>38</sup> Sobre el empleo de «*nóesis*» aquí, véase mi comentario en 700b17 y 701a7, con bibliografía.

<sup>39</sup> Sobre el significado de «*kritikón*», véase mi comentario en 700b20, con bibliografía; el paralelismo más importante se encuentra en *DA*, 432a15 y ss., donde el término se aplica genéricamente al pensar y el percibir o, mejor, a la función discriminativa de ambos.

<sup>40</sup> Sobre estas dos funciones, véase mi comentario en 701a7.

los límites impuestos por el mundo de la naturaleza según lo ven. Lo «bueno» y lo «posible» deben darse juntos para que se produzca el movimiento.

¿Qué tipo de explicación del movimiento animal se propone aquí? Aristóteles denomina «motores» a los factores cognoscitivos y oréticos; utiliza el verbo «mueve» tanto por la actividad del objeto de deseo como para el modo en que el alma pone en movimiento al animal (*kinéi*, 700b33, 700b10). Afirma que los animales se mueven «por» o «en virtud de» el deseo y la elección (dativo, 701a4-6). También señala que algunas cosas siguen al pensamiento «por necesidad» (701a34.35). En ausencia de impedimentos, el pensamiento (más la *órexis*) y el movimiento son «casi simultáneos» (702a16). El Estagirita resume esto señalando que la cognición «prepara» la *órexis*, y la *órexis*, la *páthe* (702a17-19)<sup>41</sup>; y todo ocurre «simultáneamente» y «con rapidez» por el modo en que la acción y la pasión son naturalmente relativas entre sí. Todo ello nos hace suponer que tanto en estos pasajes como en *De anima*, III.10 (donde la *órexis* es «la potencia motriz» (*to kinóin*), los elementos psicológicos se consideran causas eficientes, puesto que brindan una explicación del tipo «de donde proviene el origen del movimiento». Aclarar completamente lo que aquí se dice resulta bastante difícil. Parece que se habla de algo que actúa de modo que hace suceder otra cosa. Sin duda, esto es lo que sugieren verbos activos como *kinéi* y *paraskeuázei*, el dativo y la preposición «*diá*»<sup>42</sup>. Así, parece que el elemento orético y el cognoscitivo son cada uno causas del movimiento necesarias y (en ausencia de impedimentos)<sup>43</sup> conjuntamente suficientes.

Pero ya hemos señalado que las conexiones entre *órexis*, cognición y movimiento son lógicas o conceptuales. Dichas conexiones parecen ser de dos tipos. En primer lugar, en el plano del deseo o la percepción concretos, cada una se identifica y se distingue de otros elementos similares por referencia al fin u objeto a la vista. No podemos dar una explicación de la *órexis* conducente a la acción sin mencionar el objeto del que ésta es *órexis*. En segundo lugar, en una perspectiva general, Aristóteles atribuye la posesión de *órexis* y *phantastía* (los elementos interpretativo y selectivo de la percepción en virtud de los cuales las cosas del mundo «aparecen» (*pháinetai*) ante la criatura como cierta clase de cosas)\* a una criatura justamente porque se mueve, esto es, como parte de lo que significa ser criatura móvil. Si hasta

\* La traducción normal de «*phantastía*» es «imaginación». En mi *Aristotle's De Motu, Essay 5*, señalo (basándome en un estudio de todos los usos del término, especialmente en relación con la acción) que esta solución no es acertada, pues hay que vincular *phantastía* con el verbo *pháinesthai*, «aparecer», tal como hacemos aquí.

<sup>41</sup> Sobre la dificultad de determinar si la *páthe* es aquí fisiológica o psicológica, véase mi *Essay 3* y los comentarios *ad loc.*

<sup>42</sup> Cfr. Frede, «Original notion». Es interesante señalar que Aristóteles utiliza el fuertemente causal *diá*-acusativo en 701a37-b1 para referirse al papel de los deseos en la producción de la acción; por otra parte, en 701 a 36 emplea *diá*-genitivo (que, a menudo introduce una ocasión o condición que no es causa) con referencia a la relación entre percepción y deseo. Esto tal vez indique que la percepción es la *ocasión* para la activación del deseo. Pero los ejemplos de Bonitz sobre el uso indistinto de acusativo y genitivo en combinación con *diá* no aconsejan subrayar demasiado esta diferencia (*Index Aristotelicus*, Berlín, 1870, s.v.).

<sup>43</sup> Por desgracia, Aristóteles no aclara en qué tipo de impedimentos está pensando (véase Nussbaum, *De Motu, Essay 4*, págs. 191-3, para una cuestión que se plantea a este respecto). En *Necessity, Cause and Blame* (Londres, 1980), págs. 239-40, R. Sorabji plantea el importante problema de si en esta frase se contempla la posibilidad de los deseos contrapuestos.

ahora estoy en lo cierto, el concepto general de *órexis* es el de algo que se produce internamente, una inclinación activa tal que, en determinadas circunstancias (en combinación con el tipo adecuado de percepción y pensamiento), se seguirá natural y rápidamente la acción. Tanto aquí como en el texto próximo de *Metafísica*, IX, Aristóteles insiste en que, a menos que algo lo impida, se producirá el movimiento si el animal realmente quiere algo (*kýrios órēgethai*)<sup>44</sup>. Al menos en parte, ello parece una afirmación sobre lo que *significa* tener *órexis* de algo, sobre las condiciones en que podemos decir esto legítimamente desde un punto de vista lógico. Si el animal no se mueve y no podemos señalar un impedimento que explique tal circunstancia, probablemente retiraremos nuestra atribución de *órexis* en lugar de considerar el hecho como un contraejemplo de una tesis empírica sobre las causas de la acción.

En mi obra sobre el *De motu* me explayaba sobre estas relaciones conceptuales. Hoy creo que me equivoqué al pensar que la afirmación de Aristóteles sobre un vínculo doble, lógico y causal, suponía un problema grave para su explicación<sup>45</sup>. Señalaba en mi libro que el deseo y la cognición, por su estrecho vínculo conceptual con la acción, no podían ser los elementos auténticamente independientes, propios de una explicación causal. Tanto si Aristóteles habría reparado en esto como si no —afirmaba yo— se debía buscar otra descripción, probablemente de carácter fisiológico, en el marco de la cual los deseos y creencias pudieran ser auténticas causas. De hecho, especulé con la posibilidad de que Aristóteles buscara este tipo de especificación fisiológica independiente en la segunda mitad del capítulo 7.

Sin embargo, no hay modo de evitar el hecho de que en el *De motu* se afirme que la *órexis* y las actividades cognoscitivas, caracterizadas así y no de otro modo, son causas del movimiento. De ello existen numerosas pruebas en los textos que hemos recogido aquí. Posteriormente ofreceré una visión diferente de la segunda parte del capítulo 7 y defenderé que el planteamiento fisiológico, no sólo no proporciona una explicación causal de la acción, sino que, dada la concepción aristotélica general de la explicación, no puede hacerlo. Afirmaré también que esto no constituye un problema para Aristóteles, quien ve las cuestiones filosóficas con más claridad que sus críticos reduccionistas antiguos y modernos<sup>46</sup>. Supongamos que Aristóteles mantiene (lo que parece verdadero) que nuestras concepciones generales del desear, el percibir y el movernos hacia un objeto están interrelacionadas lógicamente, es decir, que toda

<sup>44</sup> Parece probable que la fuerza de «*kýrios*» sea que indica la victoria de este deseo sobre todos los que se le oponen. Entonces Aristóteles estaría diciendo que, cuando un deseo se impone definitivamente y se dan ciertas condiciones, la acción es necesaria. Esto podría ser compatible con la insistencia de Sorabji en que puede haber otros casos en que la acción sea causada de manera no necesaria. Sin embargo, Aristóteles no estaría entonces presentando aquí una descripción general de las acciones causadas por las facultades racionales, sino sólo un subconjunto del que cabría eliminar los deseos en conflicto. No es esto lo que el texto parece indicar.

<sup>45</sup> Cfr. Nussbaum, *De Motu*, 87-8, pág. 188.

<sup>46</sup> Sobre la pretendida incompatibilidad entre conexión lógica y causal, véanse, por ejemplo, A. Melden, *Free Action* (Londres, 1961); en ocasiones, G. H. von Wright ha sostenido la misma postura (véase Nussbaum, *De Motu*, *Essay 4*, con bibliografía). Para una contundente crítica contra la tesis de la incompatibilidad, véase J. L. Mackie, *The Cement of the Universe* (Oxford, 1974), págs. 287 y ss. Cuando empecé a criticar mi postura anterior, descubrí que algunas de mis objeciones habían sido formuladas ya por W. F. R. Hardie en su apéndice a la segunda edición de *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 1981).

buena descripción de una de ellas se referirá de algún modo a las demás. Supongamos también que afirma (como de hecho hace, y asimismo parece verdadero), que la explicación de toda *órexis* particular y de toda *phantasia*, *alsthesis* o *nóesis* concretas entraña alguna referencia esencial a un objeto del mundo hacia el que se orienta la actividad, caracterizándolo con alguna descripción intencional. Nada de esto impide que la *órexis* posea el tipo de independencia lógica del fin necesaria para poder servir de causa del movimiento. Pues, obviamente, la presencia del deseo es (como dice Aristóteles, y parece verdadero) enteramente independiente del *logro* o *realización* del fin en la acción. Aristóteles subraya esta independencia de varias maneras. 1) Dice que el deseo debe combinarse correctamente con la percepción para que se siga el movimiento. 2) Insiste en que las facultades cognoscitivas deben brindar una vía posible y disponible hacia el fin, o el movimiento no se producirá. 3) Deja claro que el deseo no debe ser uno cualquiera entre otros, sino *aquel* por el que el agente actúa en el momento en cuestión. 4) Señala que incluso cuando todo esto es verdadero puede darse algún impedimento, en cuyo caso el movimiento no se producirá.

Así, lejos de ser incompatibles, los vínculos lógicos y conceptuales están estrechamente relacionados en su función explicativa. Precisamente porque el deseo tiene la relación conceptual que tiene con el movimiento y la acción, le une la relación *causal* que le une con la acción. Justamente porque esta *órexis* es una *órexis* del objeto O y porque lo que la criatura ve ante sí es el mismo O, el movimiento hacia O puede ser causado por la *órexis* y la visión. Imaginemos a un perro tras un pedazo de carne. Para la explicación *causal* de su movimiento es pertinente que la *órexis* sea de carne (o de esta carne) y que lo que el animal perciba ante sí lo perciba también *como carne*. Si sólo viese un objeto redondo, o si su *órexis* fuese simplemente de ejercicio físico, se perderían las conexiones causales explicativas. Precisamente porque el fin «venganza de los enemigos de Atenas» era parte del contenido de la *órexis* y las opiniones de los soldados atenienses, estos elementos pudieron combinarse como lo hicieron para causar la acción hacia el objetivo. Los soldados pudieron no haber actuado por diversos motivos, aun teniendo el mismo deseo y la misma opinión; en este sentido, los dos son independientes del movimiento hacia un fin. Pero su estrecha relación conceptual parece muy pertinente para su función explicativa causal. Pienso que esto es lo que quiere decir Aristóteles cuando insiste en que los objetos del deseo causan el movimiento precisamente *porque* son percibidos como la cosa deseada, y cuando subraya que las «premisas» que son «productivas» de la acción deben incluir el fin como algo a la vez deseado y disponible<sup>47</sup>.

Todo ello guarda una evidente relación con la función de la descripción fisiológica. Según mi antigua tesis, Aristóteles pensaba que, cada vez que se dan todos y cada uno de los factores causales psicológicos, existe una relación fisiológica susceptible de ser aprehendida en una descripción científica. Sigo creyendo que hay algo de cierto en esto. En efecto, explícitamente en el caso de la percepción e implícitamente en el del deseo y la *phantasia*, Aristóteles parece opinar que tales actividades siempre se *realizan en* o están *constituídas por* alguna materia. En ocasiones llega a señalar que las actividades perceptivas «son» determinados cambios cualitativos del

<sup>47</sup> Sobre las «premisas», véase Nussbaum, *De Motu, Essay 4*. Este trabajo ha recibido diversas críticas de M. F. Burnyeat en su recensión publicada en *AGP*, 63 (1981), págs. 184-9.

cuerpo (si bien, dado que profesa un principio semejante a la Ley de Leibniz, es probable que este «son» no indique tanto identidad cuanto una relación más débil de constitución o realización)<sup>48</sup>. En todo caso, no hay pruebas fehacientes de que las correlaciones implicadas posean la suficiente regularidad y precisión para una teoría general que resulte útil desde el punto de vista científico<sup>49</sup>. Aunque yo admitía esto último, mantuve que sólo tendríamos una auténtica explicación causal cuando se aislaran los factores fisiológicos, al menos en los casos particulares.

Todo ello me parece hoy insatisfactorio desde varios puntos de vista. En primer lugar, como acabamos de comprobar, el «sólo cuando» no es exacto: poseemos ya una explicación causal perfectamente aceptable en el nivel psicológico. En segundo lugar, si las «dos descripciones» no «se relacionan de modo constante y predecible», como yo decía, entonces la consecuencia parece ser que nunca tendremos una auténtica explicación causal; porque, según Aristóteles, para que las explicaciones proporcionen saber tienen que ser generales<sup>50</sup>. En tercer lugar, no veo claro sobre qué base podríamos afirmar confiadamente de una condición fisiológica que es la realización corporal de esta *órexis* o esta *phantasia*. Como máximo, estaríamos autorizados a decir que fue necesaria para que se produjera la *órexis*; e incluso para ello tendríamos que estar en condiciones de generalizar más allá del caso particular. Sin embargo, establecer la necesidad no basta para decir que el estado físico es explicativo; en caso contrario parecería que, por ejemplo, las actividades del corazón, siendo necesarias para toda *órexis*, constituyen toda *órexis*. Finalmente, y esto es lo más importante, el estado fisiológico, *justamente por* no tener el vínculo conceptual general y particular con la acción resultante, vínculo que la *órexis* sí posee, parece carecer del tipo de pertinencia y conexión que exigimos a una causa cuando decimos «esto es lo que hizo que aquello sucediera». Tomemos el ejemplo de *Física*, II,3, sobre el escultor Policlito. No todo atributo de Policlito causó o produjo la estatua. Fue la destreza del escultor (junto con los deseos pertinentes, según se aclara en *Metafísica*, IX). Porque este es el atributo de Policlito con la adecuada conexión conceptual con la escultura, si bien en todo momento aquél tenía muchas otras propiedades y en todo momento su cuerpo se encontraba en una determinada condición fisiológica. Existe una íntima conexión (*oikeiôtes*) con el factor causal de la que carecen todos los demás factores, los cuales, por tanto, parecen relacionarse sólo incidentalmente con la acción (*Física*, 195b3-4; cfr. *Cat.*, 2b6 y ss.). Así pues, este factor, y no los demás, parece responder adecuadamente a nuestra pregunta sobre el porqué.

No es fácil seguir profundizando en estas cuestiones. En el texto de la *Física*, Aristóteles apenas dice nada más que nos sirva de aclaración. Se limita a señalar que

<sup>48</sup> Véase Nussbaum, *De Motu, Essay 3*, esp. págs. 146 y ss., con bibliografía; sin embargo, he modificado la tesis que defendía allí, como se puede observar en el presente capítulo. Para mis opiniones actuales al respecto, véase mi recensión de *Substance, Body and Soul*, de Hartman, en *JP* 77 (1980), y «Aristotle», en T. J. Luce, comp., *Ancient Writers* (Nueva York, 1982), págs. 377-416. Sobre la constitución y la identidad, con referencia a Aristóteles, véase D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980).

<sup>49</sup> Existen pruebas de que Aristóteles se interesó por estas teorías: véase lo que digo sobre la función del *pneúma* en el *Essay 3*; sin embargo, establecer que el *pneúma* es la única clase de materia que puede relacionarse con los movimientos de la *órexis* no posee gran valor empírico, especialmente porque el *pneúma* es un constitutivo que se introduce por su valor explicativo, no algo descubierto por observación.

<sup>50</sup> Cfr. el cap. 8 sobre la *epistême*, con bibliografía.



«el hombre construye *porque* (*hóti*) es constructor» y el constructor construye «según (*katá*) el arte de la construcción». Conexión y causalidad eficiente están íntimamente relacionadas; pero es difícil saber si se debe decir que el factor A es propiamente causa por su conexión con el fin, o que su pertinencia proviene del hecho de que él mismo, y ninguna otra cosa, actúa como causa, o bien ambas cosas. Además, sigue sin estar claro cómo seguir ahondando en este concepto de causa eficiente. Cabría intentar un análisis contrafáctico: el deseo D y la creencia C son las causas de la acción A y las condiciones fisiológicas F no lo son, porque siempre se puede dar F sin que se produzca A; pero D y C no pueden ocurrir sin A, a menos que exista algún impedimento. En el *De motu*, algunos comentarios de Aristóteles sobre los impedimentos parecen indicar esto; además, una serie de textos de *Metafísica*, IX, corroboran esta relación de la causa por la necesidad. Ahora bien, decir más exigiría desentrañar los complejos problemas que rodean al tratamiento aristotélico de la causa y la necesidad, problemas que no es posible formular ni resolver adecuadamente en el contexto de esta obra<sup>51</sup>. Por tanto, hemos de renunciar a seguir profundizando en esta concepción de la causalidad. Para lo que nos interesa aquí, lo esencial es que, con independencia de cómo se interprete dicha concepción, las condiciones fisiológicas no son causas del movimiento del animal en mayor medida que el hecho de que Policlito tenga riñones es causa de que haya esculpido la estatua.

El lugar adecuado de la descripción fisiológica parece ser el que se le atribuye en el *Fedón*, a saber, mostrar determinadas condiciones necesarias para la intervención de los factores causales. El funcionamiento de nervios y huesos debe figurar, no como respuesta a la pregunta *diá ti* («¿por qué se lanzó el perro sobre la carne?»), sino a «¿cómo pudo lanzarse sobre la carne?». En otras palabras, ¿en virtud de qué dotación u organización fisiológica pudieron sus deseos y procesos cognoscitivos poner en movimiento a esta compleja criatura corporal?<sup>52</sup>. Tal división no presupone ni implica ningún tipo de dualismo: no hay que suponer que la *órexis* la compongan extrañas sustancias no físicas, ni que las actividades del animal no se realicen en una u otra materia. Simplemente se reconoce que los deseos y procesos cognoscitivos, y no los estados fisiológicos, son las causas propias de la acción, los elementos de su explicación causal o, en otras palabras, aquello de lo que realmente puede decirse que mueve o hace que sucedan las cosas.

Y esta es exactamente la manera en que proceden el *De motu* y el *De anima*<sup>53</sup>. En la primera de estas obras se dice que la contestación a la pregunta «¿qué mueve?» es «el deseo»; el deseo es el factor causal, la respuesta a nuestra petición de una explicación causal. «Pero en cuanto a aquello en virtud de lo que mueve el deseo, se trata

<sup>51</sup> Richard Sorabji (n. 43, *supra*), defiende que, según Aristóteles, la acción humana es causada, pero no necesaria. Admite que el *De motu* ofrece numerosas pruebas en favor de una conexión estrecha entre causa y necesidad, pero afirma que este tratado engloba descuidadamente numerosos casos bajo una explicación que no conviene a todos ellos. Sin embargo, pienso que el *De Motu* ofrece una «explicación común» intencionadamente, y no por descuido o falta de atención; el libro IX de la *Metafísica* aporta una serie de pruebas tomadas de otros casos explícitamente humanos. Tampoco estoy convencida, al contrario que Sorabji, de que la acción humana deje de ser susceptible de valoración moral si es necesaria. Ahora bien, para justificar esto habría que estudiar todos los textos pertinentes, una tarea que no podemos llevar a cabo aquí.

<sup>52</sup> Cfr. Sorabji, *Necessity*, págs. 241-2.

<sup>53</sup> Compárense mis observaciones sobre la necesidad hipotética en el *Essay* 1 de mi libro. Véase también J. Cooper, «Hypothetical necessity», que se publicará próximamente.

de algo corporal.» Dificilmente podríamos pedir una aclaración más transparente de la tesis del *Fedón* (sin el énfasis en el intelecto); sin embargo, la formulación del *De anima* no nos resultaría de mucha utilidad sin los textos del *De motu*. También aquí se señala que existen dos cuestiones diferentes. En el capítulo 10 se distinguen claramente lo que «proporciona la *aitta* del movimiento» y la especificación de los órganos corporales necesarios para que actúe la *órexis*<sup>54</sup>. Y la transición a la exposición sobre la fisiología del capítulo 7 indica, aunque con menos claridad, que esta es una respuesta a la pregunta por el «cómo» del movimiento (701b7). La cuestión de cómo es posible que el movimiento se produzca tan rápidamente sigue a la conclusión del estudio de su «origen», donde se responde a la pregunta sobre el «porqué» (cfr. *diá*, en 701a33 y ss.); a continuación, se demuestra que el animal está dotado para el movimiento gracias a sus características fisiológicas. Desde luego, hay aspectos que permanecen poco claros; y, en ocasiones, el lenguaje aristotélico está excesivamente condensado y presenta demasiadas ambigüedades para considerarlo satisfactorio<sup>55</sup>. Con todo, la concepción general que se nos ofrece es razonable. Se puede concluir que el *De motu* aporta una explicación básicamente correcta y fecunda de las cuestiones causales y conceptuales implicadas en la explicación del movimiento animal.

## V

El *De motu* explica lo que tanto en sus páginas como en los tratados éticos se denomina movimiento *hekoúsios* o «voluntario». Más claramente que en las obras éticas antropocéntricas, dicha explicación se ocupa de lo que también en ellas es esencial: aislar y caracterizar un conjunto de movimientos del animal que, a diferencia de otros —por ejemplo, los automáticos del sistema digestivo o los reflejos de algunas partes del cuerpo<sup>56</sup>—, pueden considerarse explicables por el animal mismo, y no por

<sup>54</sup> *MA*, 703a4-6; cfr. mi comentario al *De motu*, *ad loc.*, y el *Essay 3*. Aunque todavía admito el argumento sobre las motivaciones para la introducción del *pneúma*, hoy pondría más cuidado en evitar la implicación de que Aristóteles intenta elaborar dos explicaciones paralelas, cada una de las cuales bastaría por sí sola para dar cuenta del movimiento.

<sup>55</sup> El pasaje más difícil es 702a17-20, en el que se indica, en contra de lo que se dice claramente en los capítulos 6-7, que existe una sola explicación causal que supone un cierto tipo de movimiento de lo psicológico a lo fisiológico. Por otra parte, en ningún otro lugar se extiende Aristóteles sobre la relación entre las dos partes de su explicación de modo que queden respondidas todas nuestras preguntas. En el *Essay 3* intento dar algunas respuestas (sin embargo, cfr. n. 54 *supra*). Geoffrey Lloyd me ha llamado la atención sobre algunos otros textos en los que Aristóteles reúne los dos tipos de explicación de manera bastante enigmática: *PA*, 650b27, 651a3, 667a20, 675b25, 676b23, 692a22 y ss.

<sup>56</sup> En el capítulo 11 del *De motu* se establece una distinción entre todos los movimientos de los que se ha hablado hasta ese momento (denominados ahora *hekoúsioi* o «voluntarios») y otras dos clases de movimientos no forzados o naturales. Ejemplos de la primera clase, integrada por los movimientos *akoúsioi*, «involuntarios», son las reacciones reflejas de algunas partes del cuerpo; ejemplos de la segunda clase, compuesta por movimientos denominados *ouch hekoúsioi*, «no voluntarios», son dormirse, andar y respirar: precisamente los movimientos que, en *Física*, VIII (n. 35 *supra*), se habían considerado suficientemente explicados por la acción del ambiente sobre el animal. De los movimientos reflejos, Aristóteles dice que el propio pensamiento o *phantasia* que se forma el animal del objeto es un factor explicativo de lo que sucede; pero falta una *órexis* que realice la acción. Con respecto al segundo grupo, señala que ni la *órexis* ni la *phantasia* los controlan; la explicación que debe darse hace referencia exclusivamente a la necesidad fisiológica.

alguna fuerza externa que utilice a éste como instrumento. Esta vaga noción de lo *hekoúision*, que en las obras éticas se considera de gran importancia para nuestras actitudes y comportamientos prácticos —alabamos y reprochamos si y sólo si la criatura es el origen (*arché*) del movimiento o la acción— es examinada con más detenimiento en los textos que acabamos de indicar. Los movimientos *hekoúsioi* de los animales son los causados por su *órexis* y sus actividades cognoscitivas, sus intentos por conseguir o alcanzar un objeto y sus percepciones de éste. Esta caracterización de lo *hekoúision* parece subyacer en (y explicar) su adscripción por parte de Aristóteles, no sólo a los adultos humanos, sino también a los niños y a los demás animales: aunque estos últimos carecen de la facultad de deliberar, de la elección y de los principios generales (véase más adelante) tienen en común con los adultos que la causa de sus acciones no es la necesidad física, sino su propia visión del mundo y su *órexis*.

A primera vista, esta descripción positiva de lo *hekoúision* parece distinta de las obras éticas, donde se emplea una caracterización negativa, enumerándose las circunstancias que hacen una acción *akoúsios*, «involuntaria» o inadecuada para la valoración ética. Sin embargo, tras un examen más detenido se descubre que ambas son equivalentes desde el punto de vista extensional y, aunque los acentos son distintos, responden a idénticos criterios<sup>57</sup>. La versión del *De motu* aclara la idea del agente como «origen» (*arché*) y «explicación» (*aitión*, cfr. n. 21) de la acción. Así, una acción *A* es *hekoúsios* si y sólo si es causada por la *órexis* y los estados cognoscitivos del animal respecto de *A*. Esto es suficiente para excluir un conjunto de acciones *akoúsioi* que se tratan en detalle en las obras éticas, a saber, las llevadas a cabo bajo coerción física externa. Ahora bien, ¿basta también para excluir el otro gran grupo de acciones *akoúsioi*, esto es, las que se realizan por ignorancia? En principio, parece que no. Edipo mata a un anciano en una encrucijada. El homicidio es *hekoúsios* según los criterios del *De motu*, está causado por el colérico deseo de eliminar un obstáculo importuno y la opinión de que golpear al hombre con un palo es una forma eficaz de producir ese resultado<sup>58</sup>. Existe la conexión correcta entre los contenidos del deseo, la creencia y la acción. Sin embargo, Edipo comete parricidio y, en esa medida, parece un caso paradigmático de acción realizada por ignorancia excusable y, por tanto, *akoúsios*. En consecuencia, parece que tenemos una diferencia extensional entre los criterios del *De motu* y la *EN*.

No obstante, examinando el problema más de cerca se evidencia que, considerada como parricidio, la acción es *akoúsios* también según los criterios del *De motu*. No hay *órexis* de parricidio ni una creencia sobre éste que puedan explicarlo. El parricidio no es el objeto intencional de ninguna actividad orética ni cognoscitiva de Edipo, al menos por lo que sabemos. La *EN* formula esta interpretación de manera un tanto indirecta, señalando que el hombre actuó «por ignorancia», como si la ignorancia fuera la causa de la acción. La cuestión a que apunta este criterio se aprecia

<sup>57</sup> En la *EN* una acción será *akoúsios* si, 1) su origen o *arché* no está en el agente (o sea, es exterior al agente), o 2) si se hace por ignorancia excusable. En la *EE*, aunque inicialmente Aristóteles busca un criterio positivo de lo *hekoúision* desde la perspectiva de la relación de la acción con el deseo, la elección o el pensamiento, termina proponiendo una mezcla de criterios positivos y negativos similar a la de la *EN*; una acción es *hekoúsios* si y sólo si se realiza «por la criatura misma» y no por ignorancia. Cfr. A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will* (Londres, 1979), 1.ª parte.

<sup>58</sup> Sobre Edipo, véase *MM*, 1195a15 y ss.

más claramente a la luz de las explicaciones del *De motu*: los deseos y creencias del agente no se orientan a dicha acción de modo que puedan explicarla<sup>59</sup>. En consecuencia, no hay una sola acción que sea *hekoúsios* según el *De motu* y *akoúsios* según la *EN*. Lo que tenemos son dos acciones, un homicidio y un parricidio; el primero es *hekoúsios* y el segundo *akoúsios* según ambas versiones. Desaparece así la supuesta diferencia extensional.

Hemos hablado de valoración ética y jurídica. Ello plantea la cuestión por la que comenzábamos: ¿Qué implica esta explicación de la acción, elaborada con un ojo puesto en todas nuestras «apariencias» relativas a los movimientos de los animales, para los problemas éticos que nos interesan? ¿Brinda la combinación de vulnerabilidad y actividad propia de la *órexis* aristotélica una buena base para nuestra práctica de «elogiar a quienes merecen alabanza y censurar a los que cometen injusticia?». Se puede considerar la cuestión examinando una objeción reciente a la explicación del *De motu* y el *De anima* muy próxima a la que Platón habría formulado si hubiera tenido la ocasión de hacer su propia crítica. Se trata de lo siguiente: dada la explicación «común» de lo *hekoúsion* y, en consecuencia, al englobar este concepto buena parte de las acciones de niños y animales, Aristóteles no ofrece un fundamento adecuado para explicar la responsabilidad ética. Quien realiza esta crítica es Terence Irwin<sup>60</sup>, y este autor la defiende pormenorizadamente y con argumentos de mucho peso. Sus conclusiones son las siguientes: 1) Aristóteles tiene una «teoría simple» de la responsabilidad (que Irwin descubre en la *EN* y que es similar a la que hemos encontrado en el *De motu*) según la cual una acción es responsable si y sólo si está causada por las creencias y deseos de la criatura, que operan como razones. Según dicha teoría, las acciones de los niños y los animales deben considerarse responsables. 2) Pero Aristóteles elabora también una «teoría compleja» de la responsabilidad (que se encuentra en otros lugares de sus tratados éticos) en la que establece condiciones más estrictas: una acción es responsable si y sólo si es la acción voluntaria de una criatura capaz de deliberación o *proháiresis*<sup>61</sup>. (Gran parte del artículo de Irwin se dedica a un fecundo análisis de este concepto, cuyos resultados no pretendo resumir aquí.) Sin embargo, la «teoría compleja» implica que las acciones de los niños y los animales no son responsables. Irwin piensa que la teoría compleja es superior a la simple en el sentido de que ofrece un fundamento más adecuado para nuestras actitudes y prácticas éticas.

Entiendo que Irwin y yo podemos coincidir aproximadamente en lo que Aristóteles dice en realidad. Podemos convenir en que, en la obra aristotélica, existe una distinción entre los movimientos *hekoúsioi* y otros movimientos, que no se identifica extensional ni intensionalmente con la diferenciación, presente

<sup>59</sup> Esto nos ayuda a comprender la insistencia de la *EN* en lamentar la acción como criterio necesario de lo *akoúsion* por ignorancia: esto es lo que demuestra que los deseos del agente no causaron su conducta. Sin embargo, el *De motu* ayuda a ver una dificultad aquí. En efecto, Edipo podría muy bien haber deseado la muerte de su padre, incluso hasta el punto de regocijarse por ella, sin por eso ser culpable de asesinato. La existencia de motivo no basta para condenar al criminal, por difícil que sea llegar a las relaciones causales reales en un caso particular.

Sobre la dificultad de individualizar y contar las acciones en cuestión, véase J. L. Akrill, «Aristotle on action», *Mind*, 87 (1987), págs. 595-601, reimpr. en Rorty, *Essays*, págs. 93-103.

<sup>60</sup> T. H. Irwin, «Reason and responsibility in Aristotle», en Rorty, *Essays*, págs. 117-56.

<sup>61</sup> Irwin (*op. cit.*) excluye el tipo de capacidad de deliberar y elegir que tienen los niños.

asimismo en los textos, entre reacciones realizadas por agentes capaces de *proháiresis* y acciones de agentes incapaces de *proháiresis*. Podemos estar de acuerdo también en que Aristóteles vincula de un modo u otro estas distinciones con la pertinencia de la alabanza y la censura. Podemos convenir en que con ambas distinciones se obtienen resultados diferentes en la clasificación de numerosos comportamientos. En particular, coincidimos en que en los textos se niega la deliberación y la elección de niños y animales, aunque se atribuyen a éstos acciones *hekousioi*<sup>62</sup>.

Pero, a partir de aquí, nuestras interpretaciones empiezan a divergir. Irwin cree que las dos distinciones son intentos diferentes de caracterizar una noción única, la de responsabilidad moral; que, a este respecto, sólo hay una distinción desde el punto de vista ético; y que Aristóteles debería haber elegido entre ambas. Obviamente, Irwin considera que Aristóteles debió haber optado por la «teoría compleja», con el resultado de que los comportamientos de animales y niños se considerarían simplemente no responsables. Nos dice que la «teoría simple» es «peligrosa»<sup>63</sup> porque amplía lo voluntario (entendido como lo responsable) para incluir los comportamientos de los animales y los niños; tal ampliación parece razonable solamente porque en la definición de lo *hekousion* formulada en la *EN* se pasa por alto excluirla. En opinión de Irwin, la finalidad de una distinción como ésta es justificar nuestras prácticas y actitudes éticas; pero no hay justificación para tratar a los animales y a los niños como agentes responsables.

Ahora bien, Irwin sabe perfectamente que, según Aristóteles, existen distintas formas de alabanza y censura. Recoge y subraya los textos en que Aristóteles indica lo incorrecto de hablar de la *eudaimonia* o de la excelencia del carácter cuando se elogia a una criatura que carece de la capacidad de deliberar y elegir, esto es, cuando se habla de un animal o un niño. Irwin y yo podemos convenir en que Aristóteles no duda de que nuestras valoraciones éticas más serias, los juicios sobre el carácter y el bien general de una vida, sólo son pertinentes cuando se refieren a adultos con un carácter formado y un modo de vida elegido, capaces de *proháiresis*, es decir, de deliberación con respecto a sus fines o valores últimos. Sin embargo, es patente que Aristóteles considera también correcto un tipo de elogio y de reproche, y determinadas actitudes éticas más débiles, cuando la acción satisface algunas condiciones no tan estrictas. Este es el núcleo de la cuestión, ya que, en opinión de Irwin, nada que no sea la *proháiresis* adulta puede justificar nunca tales actitudes y prácticas. Irwin piensa que elogiar a un niño o a un animal no puede ser otra cosa que la aplicación de una fuerza causal a fin de manipular un comportamiento; y esto guarda escasa relación con el auténtico elogio<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Lo *hekousion* se relaciona con el elogio y la censura (p. ej., en *EN*, 1135a19, 1109b30; *EE*, 1223a11). De la *proháiresis* se dice que es lo «más íntimamente ligado al» carácter y el fundamento de nuestros juicios sobre el carácter en *EN*, 1111b5-6 y 1112a1-2. En *EN*, 1112a14-15, Aristóteles afirma que lo *hekousion* es extensionalmente más amplio que lo *prohairesion*, y aporta como prueba el hecho de que lo *hekousion* a los animales y los niños en 1111a24-6; a los animales se les niega la *proháiresis* en *MM*, 1189a1-4, y *EE*, 1225b26-8. Otros pasajes en que se distingue a los adultos humanos de los animales y los niños son *EN*, 1099b32-1100a5, 1147b3; *Metafísica*, 980b25-8; *DA*, 434a5-9.

<sup>63</sup> Irwin, «Reason and responsibility», pág. 124.

<sup>64</sup> Irwin, *op. cit.*, esp. pág. 134.

La concepción ética de Irwin es coherente y, en muchos aspectos, admirable. Por otra parte, aunque de origen nítidamente kantiano, se corresponde en buena medida con la explicación platónica de la acción según la hemos presentado aquí. En efecto, también Platón entiende que existe solamente una alternativa: de una parte, la necesidad propia de las bestias y, de otra, la causalidad puramente activa de la razón. Una valoración ética sería exigir la capacidad de la causalidad intelectual; el modo más rápido de decir de un ser humano que está al margen de la valoración ética es afirmar que actúa como los animales. Y para alguien así, el único adiestramiento posible es la manipulación externa. Ser pasivo frente a la causalidad natural equivale a ser un objeto incapaz de seleccionar o de participar activamente en la elección del bien.

Pretendo defender ahora que la explicación «común» de Aristóteles brinda una alternativa ética seria a la tesis de Irwin, alternativa que no percibiremos ni valoraremos correctamente si exigimos al Estagirita que opte por la «teoría compleja». Responder a Irwin en su interpretación de Aristóteles nos ayudará a comprender y valorar la respuesta del propio Aristóteles a Platón. Aristóteles puede coincidir con Irwin (de hecho, pienso que lo haría) en que para justificar los juicios éticos más graves sobre una persona deben satisfacerse requisitos muy estrictos. Sin embargo, al mismo tiempo puede insistir en la pertinencia ética de la otra distinción que hemos examinado aquí. Ambas distinciones deben entenderse, no como versiones encontradas de una misma noción (como supone Irwin), sino como explicaciones de dos conceptos relacionados que desempeñan funciones complementarias en la teoría ética de Aristóteles. Cuando se reflexiona sobre la explicación aristotélica del desarrollo y la formación moral, empiezan a evidenciarse algunos de los motivos que justifican la conservación de estas dos distinciones.

Según Irwin, en algún punto del desarrollo del niño tendría que producirse una transformación súbita y misteriosa. De objeto de un proceso de condicionamiento conductual al que apenas contribuye activamente, el niño se convertiría en un adulto capaz de *prohairesis*, es decir, de deliberar sobre los valores, de criticar y modificar sus propios deseos. No se explica qué posibilita este acontecimiento, ni siquiera cómo un educador podría participar en él. Para Aristóteles, profundamente interesado en la educación, y que considera que la función más importante de la política es formar a los jóvenes para que puedan vivir bien según sus propias decisiones, semejante conclusión resultaría muy poco afortunada. Pero conservando la «teoría simple» al lado de la «compleja», está en condiciones de dar una respuesta verosímil y valiosa a ambas cuestiones. La «explicación común» —expresión que prefiero a la «teoría simple» de Irwin por razones obvias— dice que el proceso educativo comienza no con una criatura que se limita a dejarse manipular y modificar causalmente, sino con un ser que responde selectivamente a su mundo mediante sus procesos cognoscitivos y su *órexis*, y cuyos movimientos se explican por su percepción de las cosas, su intentar alcanzarlas según las ve. La «explicación común» de lo *hekousion* no se contrapone a la de la elección deliberada: es la explicación de la base animal de algunas actitudes y prácticas éticas esenciales en el desarrollo de una criatura animal hacia la elección deliberada. Puesto que nos encontramos con una criatura selectiva que interpreta, desea y actúa en consonancia —puesto que, desde el primer momento, se distingue entre los movimientos del animal causados meramente desde el exterior y los causados desde la propia criatura— podemos emprender un programa de educación y formación de

hábitos que no se reduce a la manipulación comportamental. Desde el primer momento, la alabanza y la censura no son sólo condicionantes exteriores, sino maneras apropiadas de comunicarse con un ser inteligente que actúa según su propia visión del bien. Son intentos de persuadir a ese ser para que modifique activamente dicha visión, para que desee objetos más adecuados. Si no aceptamos la pesimista concepción de Irwin sobre los animales y los niños, no hay por qué despreciar el «simple» *hekoúision*: es la base necesaria para un desarrollo futuro más complejo. Y si se piensa en lo que sucede realmente cuando se educa a un niño, la insistencia de Aristóteles en la función crucial de la intencionalidad y la atención selectiva parece mucho más correcta empíricamente que el conductismo de Irwin. Nos ofrece una atrayente explicación de la base animal natural desde la que se desarrolla el carácter moral<sup>65</sup>.

En las obras éticas, Aristóteles da un paso más. Cabe afirmar, no sólo que el estudio de nuestras creencias sobre la *órexis* revela su intencionalidad y selectividad, sino también que la práctica de la educación y la exhortación sería ininteligible si la *órexis* fuese, como dice Platón (e Irwin), puramente ajena y contraria a la razón:

Lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, desiderativo (orético), participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente... Que lo irracional es persuadido en cierto modo por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación. Y si hemos de decir que este elemento también tiene razón, deberemos afirmar que existen dos modos de tener razón: uno estricta e internamente en sí, y el otro como el hacer caso al padre (*EN*, 1102b29-1103a3; cfr. *EE*, 1219b27 y ss.).

La existencia y la eficacia de determinadas prácticas éticas demuestran que los apetitos no son tan simples y exclusivos de las bestias, como afirma Platón, meros impulsos efecto de otros, como los movimientos del sistema digestivo. Aconsejamos y formamos a las personas tanto en sus tendencias apetitivas como en las puramente intelectuales. Educamos al niño para que se desarrollen en él deseos de gratificaciones apropiados, no suprimiendo sus impulsos, sino modificando sus decisiones mediante el discurso y la interacción motivacional. Por tanto, las fuerzas apetitivas han de tener una medida de racionalidad, algo parecido al hacer caso de los consejos paternos. La selectividad intencional del apetito muestra que éste se puede comprometer en la búsqueda del bien. Cabría decir que es la concepción de Platón-Irwin la que no puede justificar ni explicar las prácticas éticas reales, mientras que la de Aristóteles parece ajustarse bien a ellas.

Ahora podríamos extendernos sobre cómo, desde una concepción no conductista de la formación de los hábitos, que insiste en las relaciones con los objetos y en la atención selectiva, se podría estudiar el desarrollo gradual del niño desde el simple *hekoúision* hasta la compleja *proháiresis*. La *Política* brinda numerosos textos para esta tarea. Pero puesto que en breve examinaremos la naturaleza y estructura de la deliberación aristotélica, aquí no entraremos en detalle en los pormenores de este desarrollo<sup>66</sup>. En todo caso, la idea general es clara: no es preciso entender la concep-

<sup>65</sup> La explicación aristotélica permite también considerar la acción acrástica como un tipo de inmadurez moral y censurarla de manera diferente de como criticamos la acción viciosa; sin embargo, Irwin parece asimilar ambas cosas.

<sup>66</sup> Véase N. Sherman, *Aristotle's Theory of Moral Education*, tesis doctoral, Harvard, 1982.

ción ética compleja de Aristóteles como contraria a la explicación del movimiento animal «voluntario» que aparece en el *De motu*, ya que del planteamiento ético de nuestro filósofo forma parte la idea de que nuestra común naturaleza animal es la base del desarrollo moral. Si no menospreciamos lo animal ni sobrevaloramos lo racional, estaremos en condiciones de comprender hasta qué punto lo uno contribuye al florecimiento de lo otro.

Como buena parte de los razonamientos que elabora Aristóteles en el seno de las apariencias, éste tal vez parezca insuficiente. Sin duda, Platón pensaría que tal descripción de prácticas que se basan *de hecho* en una distinción entre causalidad intencional y causalidad mecánica no sirve de gran cosa para responder a la cuestión decisiva, a saber, si dichas prácticas están realmente *justificadas* por esta distinción. (Por supuesto, ésta también es la cuestión que se le plantearía a Aristóteles desde la perspectiva kantiana de Irwin.) Que *creamos* que la distinción justifica determinadas prácticas no demuestra que las prácticas *estén* realmente justificadas. Y Platón está dispuesto a defender que no es así. Como comprendería un buen juez, es decir, alguien al que no han nublado la vista los deseos humanos, es necesario un elemento causal puramente activo para hacer de nuestra vida, no una existencia propia de las bestias, sino algo digno de ser vivido.

Aristóteles dispone de varias respuestas a esta crítica. En primer lugar, ya ha cuestionado la distinción entre lo que todos creemos y lo que es realmente. No tenemos acceso a una *verdad detrás de las apariencias más profundas y arraigadas*. De modo que si su argumentación ha articulado correctamente dichas apariencias, tendrá las mayores probabilidades de ser la verdadera. En el sentido más fuerte de justificación dentro del método aristotélico, estas prácticas quedan justificadas por la explicación del movimiento: en otras palabras, se ha demostrado su orden interno y su avenencia con el resto de las cosas que decimos, hacemos y en las que creemos.

Además, ni siquiera está claro desde qué punto de vista puede elaborar Platón su crítica. Sí, como nos pide que hagamos, suspende distinciones y creencias tan fundamentales para nuestra vida cotidiana, debe motivar su crítica y hacerla inteligible en el seno de la experiencia humana. Al formular sus objeciones no debe aprovechar las mismas prácticas y opiniones que pone en cuestión; por tanto, ha de situarse fuera de todo compromiso y juicio pertinentes relativos a la animalidad, la causalidad y el movimiento. Sin embargo, debe hablar desde una posición no tan «alejada» que nos impida reconocerle como a uno de nosotros o interesarnos por lo que tiene que decir.

Incluso suponiendo que Platón encontrara un lugar adecuado desde el que dirigirse a nosotros, y que en ese lugar lo reconociéramos como a uno de los nuestros, persiste una grave dificultad sobre el elemento causal puro del que habla. Si dicho elemento no nos es familiar desde nuestra *experiencia*, si toda nuestra experiencia de la causalidad y el movimiento es de carácter impuro, mezclándose en ella pasividad y actividad, entonces el discurso platónico sobre el *nous* puede caer víctima de la misma crítica que Aristóteles dirige contra el discurso sobre las formas (véase el capítulo 8): que está insuficientemente enraizado en la experiencia para que podamos siquiera considerarlo coherente.

Pero dado que la experiencia que tenemos de nuestra condición de agentes es muy diversa, y puesto que no es improbable que parte de los destinatarios de los tex-



tos de Aristóteles suscribiera la división tajante que traza Platón entre el *nous* y la bruta necesidad como descripción correcta de dicha experiencia, Aristóteles no puede limitarse a este tipo de argumento. Ahora bien, en la explicación de la *órexis*, se levanta implícitamente una nueva línea de defensa. Si consideramos dicha explicación conjuntamente con el *Fedro*, cabría decir que el *nous* del *Fedón* no es necesario ni suficiente para la auténtica intelección ni para la elección correcta. No es necesario, porque la intelección se puede alcanzar, como demuestran el *Fedro* y Aristóteles (cfr. cap. 10) mediante la interacción con y la respuesta a lo exterior; no es suficiente, porque este elemento carece de apertura y la receptividad que parecen requisitos de la mejor y más alta intelección. Como nos recuerda expresamente Aristóteles, sin ser afectado se puede ser inteligente, incluso un sabio contemplativo, pero no, por ejemplo, tener benevolencia, valor ni *philia* —elementos elogiados de la persona sin los que la vida humana no podría ser buena (EE 1220a11-13). Lejos de ser un medio de garantizar nuestros valores y lo digno de alabanza de nuestras vidas, el plan platónico nos priva de gran parte de las maneras elogiadas de gobernar, actuar y ser, limitando los modos en que podemos ser buenos. (Volveremos sobre esto en el capítulo 10.)

En resumen, Aristóteles está dispuesto a afirmar que una correcta estructuración de las apariencias relativas a la acción hará desaparecer los motivos del plan platónico, mostrando que lo que queremos proteger puede, no ya asegurarse, sino garantizarse mejor y más plenamente con su explicación de la acción y sus causas.

Para concluir, regresaremos a las apariencias con las que hemos comenzado para averiguar si la explicación aristotélica ha logrado conservarlas. Así pues, dejemos a Pericles concluir su oración funeraria:

Debéis comprender el poder de Atenas y alimentar vuestros ojos de ella día tras día, hasta que el amor a la ciudad llene vuestros corazones. Y entonces, cuando os impregne toda su grandeza, habréis de comprender que fue gracias al valor y el conocimiento de las necesidades prácticas y a un sentido de la dignidad de la conducta como los hombres ganaron todo esto... Y juzgando que la vida humana buena es la vida libre, y que la vida libre es la vida valerosa, no huyen de los peligros de la guerra. Porque así se mueven y actúan los animales: la causa inmediata del movimiento es el deseo, y éste aparece, bien mediante la percepción, bien por la imaginación y el pensamiento. Y respecto a las criaturas que desean actuar, es a veces por el apetito o la emoción y otras por el deseo racional como crean o actúan<sup>67</sup>.

¿Qué cabe pensar del autor de esta conclusión? ¿Qué motivos le atribuiríamos? Imagino que, en primer lugar, lo consideraríamos una persona resuelta a rebajar las pretensiones del intelecto: o, más bien, de cualquier interpretación de la acción y la racionalidad humanas que separe al ser humano del mundo de la naturaleza al que pertenece. Esto está implícito en las primeras frases de la conclusión de Pericles, con su insistencia en la función de la percepción y el amor en la motivación del comportamiento; pero la última parte, que explicita dicha función, ayuda a evitar algu-

<sup>67</sup> Por supuesto, esto es una mezcla de Tuc., II.43, y *De motu*, 701a33-701b1.

nas malas interpretaciones. Pensaríamos de este orador que se trata de alguien deseoso de destacar la riqueza y complejidad del comportamiento animal en el mundo de la naturaleza, que se niega a ceder frente a cualesquiera presiones científicas para concebirlo como algo puramente mecánico. La acción y el ser humano son colocados de lleno en el seno de la naturaleza; el ser humano es una criatura de amor y deseo, incluso en sus acciones racionales. Pero el deseo no es un impulso puramente bestial; supone una atención selectiva a los objetos del mundo y un conjunto de reacciones o respuestas a dicha atención asimismo selectivas. Por último, parece dispuesto a subrayar (como Tucídides y Aristóteles hacen normalmente) la falta de autosuficiencia característica de toda vida animal, incluida la nuestra. Ni objetos inertes ni dioses perfectos, ni seres a la deriva, ni fuentes de movimiento puramente espontáneas, todos nosotros, por ser criaturas incompletas, intentamos alcanzar objetos del mundo. De esta manera se causa nuestro movimiento<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Deseo manifestar mi especial gratitud a los participantes en el Noveno Simposio Aristotélico, celebrado en Berlín, por sus valiosas observaciones y, en particular, a Jacques Brunschwig, Myles Burnyeat, Anthony Kenny, G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen, D. Rees, R. Sorabji y M. Woods. Asimismo, agradezco las observaciones posteriores de los miembros de mi seminario de Harvard (otoño de 1982), y de mis auditorios del Coloquio sobre Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Boston, la Universidad de Connecticut, la Universidad Brown y la Johns Hopkins; en particular, quiero dar las gracias a Peter Achinstein, Margery Greene, Hilary Putnam, David Sachs, Ernest Sosa y Steven Strange.

## La deliberación no científica

Era simplemente consciente, de una manera vaga, de que estaba sobre la pista de una ley, una ley que encajaría, que me daría la impresión de que gobernaba los delicados fenómenos –delicados, a pesar de ser tan marcados– con los que se encontró jugando mi imaginación. Parte de la diversión que ofrecían procedía, me atrevo a decir, de mi exageración de los mismos, agrupándolos dentro de un misterio más grande (y, por consiguiente, de una «ley» más grande), de lo que los hechos, como se había observado, justificaban; pero ese es el defecto común de las mentes para las que la visión de la vida es una obsesión.

Ciertamente nunca volvería a ser del todo coherente en este lugar, aun no siendo verdad que yo no contara tres veces con el método de ella. Aquello de lo que fatalmente carecía era de su tono.

Henry James, *La fuente sagrada*, caps. 2, 14  
(trad. de Montserrat y José Antonio Millán, Madrid, 1983).

Aristóteles hace dos afirmaciones antiplatónicas acerca de la deliberación práctica. En primer lugar, que no es ni puede ser científica\*: «Es evidente que la prudencia o *schiduría* práctica no es saber científico (*epistème*)» (*EN*, 1142a23-4)<sup>1</sup>. En

\* Cuando hablo de «ciencia» en este capítulo no ignoro el hecho de que algunas *téchnai* recibían este título incluso sin la medida (compárese lo que digo de Protágoras en el capítulo 4). El propio Aristóteles admite la existencia de artes «estocásticas» –p. ej., la medicina o la navegación– similares a su concepción de la ética en su interés por lo particular. Pero, en mi opinión, cuando Aristóteles niega que la ética pueda ser *epistème* no está pensando en estos ejemplos, sino en la *epistème* ética de Platón y también en su propia concepción técnica de la *epistème* (similar a la platónica) como sistema deductivo que se ocupa principalmente de los universales. Su idea de la ética, como ordenación sistemática de las apariencias, es *téchne* en la misma medida que la propuesta de Protágoras; lo que Aristóteles quiere decir es que no es *téchne* o *epistème* en el sentido de la *República* o de los *Análíticos segundos*.

<sup>1</sup> Parte de los contenidos de este capítulo están estrechamente relacionados con mi «Practical syllogism and practical science», Nussbaum, *De Motu, Essay 4*; véase también mi «Aristotle», en T. J. Luce, comp., *Ancient Writers* (Nueva York, 1982), págs. 377-416, y esp. 397-404. Me reconozco especialmente deudora del estudio «Deliberation» de D. Wiggins sobre la razón práctica aristotélica. Muchos de estos razonamientos aparecen más desarrollados, con referencia a los modelos de elección contemporáneos, en «The discernment of perception», en J. Cleary, comp., *Proceedings of the Boston Area Colloquium* (Nueva York, 1985), págs. 151-201.

segundo lugar, que el criterio de la elección correcta radica en un ser íntegramente humano, a saber, el prudente. Esta persona no intenta situarse en una perspectiva ajena a las condiciones de la vida humana, sino que basa sus juicios en su amplia experiencia de éstas. Ambos elementos de la concepción aristotélica están claramente relacionados: la razón de que la buena deliberación no sea científica radica en que el buen juez no delibera con métodos científicos; y la razón de que este juez sea la autoridad que formula las normas de la elección correcta es que sus métodos, más que los de otro juez con inclinaciones más «científicas», parecen los más pertinentes para la materia que ha de juzgarse. Estos dos elementos se vinculan también con la defensa de una concepción antiplatónica de la vida humana buena. La tesis de que la prudencia o sabiduría práctica no es *téchne* o *epistémè*<sup>2</sup> y que el mejor juez no utiliza una *téchne*, confirma y es corroborada por la idea de que la existencia óptima es más vulnerable a la *týche* incontrolada, más abierta y con menos ambición de dominio de lo que creía Platón\*. (Nos ocuparemos de estas aparentes circularidades al final del capítulo.) Así, antes de investigar concretamente las tesis aristotélicas sobre la *týche* y la vida buena, hemos de examinar su concepción no científica de los métodos mediante los que se elaboran los buenos juicios de valor. Para entender sobre qué base se niega Aristóteles a «salvar» nuestras vidas de algunos ataques de la *týche*, debemos comprender su negativa a la aspiración platónica de convertir la ética en una *téchne*.

Por tanto, las páginas que siguen serán el contrapunto aristotélico de los capítulos 4 y 5, pues en ellas se muestra la estrecha relación existente entre una epistemología del valor y una explicación de la vulnerabilidad de las cosas valiosas. Nos preguntaremos quién es el prudente y cómo delibera, y de qué modo la aspiración platónica a la universalidad, la precisión y el control estable es criticada desde la concepción aristotélica de una percepción receptiva y flexible. Comenzaremos examinando la afirmación de Aristóteles de que la deliberación práctica debe ser antropocéntrica y ocuparse del bien humano, más que del bien en sí. A continuación, estudiaremos su crítica a la idea de que los valores humanos importantes se pueden medir según un solo criterio. Después, abordaremos la interacción de la norma universal y la percepción particular en la deliberación aristotélica. Por último, estudiaremos el papel de la respuesta pasional en la buena deliberación, y veremos que la persona prudente valora y se deja guiar por estos aspectos (supuestamente) poco fiables de su constitución humana. Ello nos brindará los elementos con que componemos finalmente la imagen del tipo de deliberación que Aristóteles considera más idónea para la vida humana.

\* Por «Platón» entiendo aquí los diálogos del «medios», y no el *Fedro* (ni las *Leyes*, ni el *Político*). Los argumentos de Aristóteles en torno a la *týche* son una respuesta de esas obras; nuestro filósofo no parece reparar en los diálogos posteriores de Platón, posiblemente, como ya hemos apuntado, porque muchas de sus críticas son anteriores y estos diálogos se escribieron para darles respuesta. Sobre las relaciones entre las tesis aristotélicas y las expuestas en el *Fedro*, véase el epígrafe IV del presente capítulo y las págs. 462-465 del capítulo 12.

<sup>2</sup> Sobre el uso habitualmente intercambiable que hace Aristóteles de los términos «*téchne*» y «*epistémè*», y sobre la distinción que alguna vez establece entre ambos, véase la nota 11 del capítulo 4.

La aspiración platónica a un punto de vista externo y «divino» ya fue criticada en la exposición del método de las apariencias (capítulo 8). Aristóteles defiende que la verdad interna, la verdad *en las apariencias*, es lo único de lo que debemos ocuparnos; cualquier cosa que pretenda ser más es, en realidad, menos o nada. La perspectiva de la perfección, de la que se dice que permite examinar todas las vidas neutral y fríamente desde fuera, es acusada de falta de referencia: alejándose de toda experiencia del mundo, parece distanciarse también de las bases del discurso sobre el mundo. Nuestra pregunta sobre la vida buena, como cualquier otra cuestión, debe plantearse y responderse en el seno de las apariencias.

Pero la ética es antropocéntrica en otro sentido más fuerte. Cuando preguntamos por el movimiento, el tiempo o el lugar, empezamos y concluimos dentro de la experiencia: nos limitamos a decir lo que, a través de la experiencia, ha penetrado en el discurso de nuestro grupo social. No obstante, podemos legítimamente esperar alcanzar una explicación unificada del movimiento, el tiempo y el lugar para todo el universo en que vivimos y experimentamos. La *Física* no ofrece una explicación del tiempo humano, otra del tiempo de los moluscos y una tercera del tiempo de las esferas celestes<sup>3</sup>. Los animales se mueven de formas diferentes, pero hay también una explicación general del movimiento en el universo. Sin embargo, en el caso del bien, las cosas son de otra manera. En principio, Aristóteles podría intentar una explicación unificada de la vida buena de todos los seres del universo, clasificándolos y organizándolos con criterios no relativos a la especie. De hecho, conocía perfectamente este tipo de proyectos —sobre todo, los intentos platónicos de descubrir y estructurar una noción no contextual del bien, objeto de una sola ciencia o *epistémé*. No obstante, criticó profusamente tal proyecto, lo que le obligó incluso a superar algunos escrúpulos de carácter personal, según él mismo reconoce:

Esta investigación es una tarea difícil, pues son amigos nuestros los que han introducido las Formas. Pero parece mejor, y de hecho es necesario, sacrificar incluso lo propio para salvar la verdad (a la vez como principio general y porque somos filósofos). Pues siéndonos queridas las personas y la verdad, es justo preferir la verdad. (*EN*, 1096a12-17.)

En primer lugar, Aristóteles declara que nuestra noción del bien no posee la unidad necesaria para el desarrollo de una ciencia única, ya que «bueno» es aplicable a cosas que pertenecen a categorías lógicas diferentes<sup>4</sup>. En todos los casos, su presencia supone la aprobación de aquello de lo que se predica, pero no hay razón para pen-

<sup>3</sup> Sin embargo, aquí no es evidente que no podamos disponer de medidas distintas para fines diversos.

<sup>4</sup> Véase J. L. Ackrill, «Aristotle on "Good" and the Categories», en S. M. Stern y cols., comps., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to Richard Walzer* (Oxford, 1972), reimpresso en Barnes, *Articles*, II, págs. 17-24; también H. Flashar, «The critique of Plato's ideas in Aristotle's Ethics», en Barnes, *Articles*, II, págs. 1-16; L. A. Kosman, «Predicating the good», *Phronesis*, 13 (1968), págs. 171-4. Sobre el problema general de si puede haber una ciencia única del bien o del ser y los cambios de opinión de Aristóteles sobre la cuestión, véase G. E. L. Owen, «Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle», en I. Dürring y G. E. L. Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (Goteborg, 1960), reimpr. en Barnes, *Articles*, III.

sar que señala una naturaleza común única. Este razonamiento es interesante y profundo, pero no seguiremos examinándolo, pues cabe suponer que lo que más nos interesa —la vida humana y las de otros animales— es lógicamente homogéneo, por lo que la ciencia platónica seguiría siendo posible aun aceptando el argumento de Aristóteles. Así pues, nos concentraremos en el hecho de que el Estagirita hace hincapié en que el bien de las *vidas* es, y debe ser, relativo a la especie. «El bien no es único para todos los animales, sino diferente en cada uno», escribe en *Ética nicomaquea*, VI, oponiendo el valor práctico, a este respecto, y el estudio teórico de la naturaleza (1141a31-2). Dicho esto, las tres obras éticas anuncian que su objeto es el bien humano, o la vida buena del ser humano. «Debemos hablar sobre el bien, y sobre qué es bueno, no en sí, sino para nosotros» (*MM*, 1182b3-5). El examen que se hace en la *EN* de la vida buena comienza con una exposición sobre la función característica y específica del ser humano y, en efecto, en él se circunscribe la búsqueda del bien a la de la excelencia de dicha función<sup>5</sup>. Veamos por qué.

En primer lugar, Aristóteles insiste reiteradas veces en que el fin de su discurso ético no es teórico, sino práctico. De ello se sigue que, en la investigación ética, de nada sirve hablar de la vida buena en la medida en que sea inalcanzable para seres con nuestras facultades específicas<sup>6</sup>. La existencia divina tal vez sea admirable desde todo punto de vista; pero, en cuanto supera nuestra capacidad, su estudio deja de ser pertinente para los fines prácticos propios de la ética<sup>7</sup>.

Además, la vida que elijamos debe ser posible para nosotros en otro sentido más fuerte. Debe ser una vida que realmente podamos escoger para *nosotros*, en la que haya, en suficiente medida, aquello que nos convierte en seres de los que podemos decir que sobreviven en esa vida. Por tanto, debe ser, como mínimo, una vida que pueda vivir un ser humano, y no una existencia privada de algo sin lo que no consideraríamos que hay vida característicamente humana. Se comienza un trazado ético examinando la función característica y específica de los humanos —tanto sus elementos comunes como los distintivos— porque se aspira a una vida que comprenda todo lo que nos hace ser nosotros mismos<sup>8</sup>. Por ejemplo, podríamos intentar suscribir un hedonismo irreflexivo, «prefiriendo la vida de las bestias» (*EN*, 1095b19-20); esta vida sería posible para nosotros en el primer sentido. Pero si comprendemos la importancia central de la razón práctica en nuestra concepción de la función humana característica, entenderemos, piensa Aristóteles, que ninguna medida privada de dicho componente sería aceptable para nosotros. (En el capítulo 12 estudiaremos el papel de estas reflexiones en las concepciones de la política y la amistad.) Al comienzo del «razonamiento sobre la función humana», Aristóteles

<sup>5</sup> Se ha discutido si, en este texto, Aristóteles pide que se consideren *todas* las funciones características de la criatura en cuestión o sólo las que no comparte con otras. Defiendo la primera interpretación (aportando bibliografía) en «Aristotle on human nature and the foundations of ethics», de próxima aparición.

<sup>6</sup> Cfr. *EN*, 1095a16, 1096b32-5; *MM*, 1182b3 y ss., 1183a7, 33-5; *EE*, 1217a30-40.

<sup>7</sup> Esta es la postura de Aristóteles en toda la *MM* y la *EE*, así como en los Libros I-IX de la *EN*. Sobre las dificultades de conciliar *EN* X.6-8 con lo demás, véase el apéndice a la parte II. Sobre la autenticidad y el valor de la *MM*, véase la n. 1 del cap. 11.

<sup>8</sup> Defiendo por extenso esta interpretación, con paralelismos históricos y bibliografía, en mi «Aristotle on human nature». Véase también el cap. 12, donde examino el uso que hace Aristóteles de este tipo de razonamiento en el caso concreto de la excelencia social, afirmando que se aproxima a la postura de Protágoras que estudiábamos en el capítulo 4.

establece una fecunda analogía con las artes: El saber sobre el bien de la fabricación de zapatos o del arte de tocar la lira debe comenzar por el conocimiento de qué son estas funciones. Lógicamente, no cabe decir que la función del buen zapatero sea tocar la lira: la buena función de cualquier artífice debe permanecer dentro de los límites de lo que *es* su actividad por su propia naturaleza. Del mismo modo, no puede resultar que la vida buena de un ser humano sea vivir bien la existencia característica de las hormigas; esta última contiene atributos ajenos a la vida humana y carece de otros que consideramos esenciales para ella. La conclusión es que la determinación de la vida buena de cualquier ser O debe comenzar por los componentes esenciales de la vida y actividad característicos de la especie O (aquellos sin los que no estaríamos dispuestos a considerarla una vida de dicha especie). Y si estos atributos vitales esenciales no son idénticos para todas las especies, como le parece evidente a Aristóteles, entonces la explicación de la vida buena no deberá ser general, sino relativa a la especie. No puedo escoger para mí la existencia de una hormiga, un león o un dios.

Estrechamente relacionada con lo anterior surge esta nueva tesis: las cosas buenas y valiosas pueden no serlo con relación a todas las formas y condiciones de vida imaginables. El bien de determinados valores auténticos puede ser relativo al contexto, sin que ello vaya en su detrimento. Como veíamos en el capítulo 5, Platón insiste en que lo *verdadera* e intrínsecamente valioso lo es siempre y en una perspectiva al margen de todo contexto particular: si un valor es relativo a una especie o a un contexto, deja de serlo intrínseca y verdaderamente. Pero, como veremos con más detalle en el capítulo 11, Aristóteles cuestiona esta afirmación. Ya en su crítica a la unicidad del Bien platónico, observa que «no por ser eterno será más bien, como no es más blanco lo que dura mucho tiempo que lo transitorio» (1096b3-4). Del mismo modo, puede resultar que lo que es bueno sólo con relación a las condiciones contingentes de una determinada forma de vida no sea menos auténticamente bueno por esa «limitación»; puede ocurrir incluso (cfr. epígrafe VI del capítulo II), que no haya valor ético no relativo al contexto en este sentido<sup>9</sup>. Aristóteles subraya que el problema no puede resolverse por anticipado, sino sólo con un conocimiento más profundo de los atributos comunes y característicos de la vida humana.

## II

Sin embargo, también una ética antropocéntrica puede ser científica. Los requisitos platónicos de generalidad y conmensurabilidad puede satisfacerse en el marco de una explicación del valor que busque la vida mejor y más valiosa para el tipo de seres que somos (al menos, cabe defender esta postura). En el *Protágoras*, Sócrates sostiene que una *téchne* en la que todos los valores son conmensurables como arreglo a una escala cuantitativa única es un medio de salvar las vidas de los *seres humanos*. Diotima afirma que el ascenso hacia un saber general de la belleza, que niega las distinciones cualitativas en aras de la medición cuantitativa y niega el carácter único

<sup>9</sup> Véase también el cap. 5 sobre las objeciones a la crítica de Platón a la relatividad contextual.

del individuo en favor de una aprehensión de lo general, es la única forma de hacer la vida «vivable para el ser humano». Hemos visto que, en ambos casos, el progreso propuesto plantea *cuestiones* de identidad, pero no es evidente que la respuesta a dichas cuestiones excluya que la vida platónica sea una vida para nosotros. Aristóteles rechaza estos dos aspectos característico del plan ético-científico de Platón. Afirma que los valores constitutivos de la vida humana buena son plurales e inconmensurables y que, en el juicio ético, la percepción de los casos particulares precede a las normas y explicaciones generales. Debemos examinar estas afirmaciones, pues cabe la posibilidad de que, para dar una respuesta adecuada a la propuesta platónica de progreso, Aristóteles no pueda legítimamente —ni siquiera dentro de su propio método— limitarse a decir que esta es la manera en que hacemos las cosas. También debe demostrar la importancia de los aspectos de nuestra práctica a los que tendríamos que renunciar si aceptásemos la propuesta de Platón.

En tiempos de Aristóteles, la conmensurabilidad era para muchos un elemento distintivo de lo científico<sup>10</sup>. Sin embargo, el Estagirita no acepta un arte de la medida para la ética<sup>11</sup>. En primer lugar, una de las preocupaciones básicas de sus obras éticas es la crítica del más verosímil y atrayente criterio único: el placer. Existen numerosas dificultades en torno a la interpretación de las dos concepciones aristotélicas del placer<sup>12</sup>. Lo que podemos afirmar sin temor es que ambas coinciden en negar que el placer sea una sola cosa que produzcan de modo cualitativamente homogéneo diferentes tipos de actividad. En *EN*, VII, mis placeres *son* precisamente las actividades que realizo de cierta manera: la actividad sin trabas de mi estado natural<sup>13</sup>. En consecuencia, los placeres son tan distintos e inconmensurables entre sí como los tipos de actividad excelente. En *EN*, X, el placer se superpone a la actividad a que está vinculado, como la lozanía a las mejillas del joven, completándola o perfeccionándola<sup>14</sup>. No es algo separable de la actividad y susceptible de ser buscado por sí mismo, como tampoco la lozanía del rostro puede conseguirse al margen de la salud corporal.

Además, los placeres «difieren en especie», como las actividades asociadas a ellos (1173b28 y ss.). Algunos son valiosos y otros no, unos son mejores, y otros, peores. Más aún, existen placeres que sólo resultan agradables a las gentes corruptas, mientras que otros complacen a las personas buenas (1173b20 y ss.). Como el Platón de los diálogos medios, Aristóteles considera que la variedad cualitativa del placer y su

<sup>10</sup> Véase el cap. 4 para los datos históricos y la bibliografía. Sobre las complejidades del debate sobre esta cuestión en las distintas ciencias, véase G. E. R. Lloyd, «Measurement and mystification», de próxima aparición.

<sup>11</sup> Compárese el excelente estudio de D. Wiggins en «Weakness of will, commensurability and the objects of deliberation and desire», en Rorty, *Essays*, págs. 241-65, esp. 266-6.

<sup>12</sup> Existe una amplia bibliografía sobre este difícil problema. Por ejemplo, A. J. Festugière, *Aristote: le plaisir* (Paris, 1946); G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* (Munich, 1958); F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik* (Gotinga, 1976); G. E. L. Owen, «Aristotelian pleasures», *PAS*, 72 (1971-2), págs. 135-52, reimpr. en Barnes, *Articles*, II; J. C. B. Gosling, «More Aristotelian pleasures», *PAS*, 74 (1973-4); más recientemente, J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasures* (Oxford, 1982), págs. 204-224. Gosling y Taylor interpretan de forma diferente el Libro X: el placer es justamente la perfección de la energía misma. No podemos examinar aquí esta cuestión que, de todas formas, no afecta a los problemas éticos que nos interesan.

<sup>13</sup> *EN*, 1153b9-12.

<sup>14</sup> *EN*, X.4, 1174b23 y ss.



relatividad con respecto al observador son buenas razones para no estructurar una ciencia ética en torno a este supuesto fin único.

Sin embargo, el placer no sólo no satisface los requisitos de la ciencia por su falta de unicidad; también carece de la suficiente exhaustividad. En efecto, Aristóteles insiste en que «hay muchas cosas que buscaríamos, aunque no nos proporcionaran placer, como ver, recordar, conocer, poseer las virtudes. E incluso si necesariamente se siguieran placeres de estas cosas, no habría ninguna diferencia; pues las *elegiríamos*, aunque de ellas no se originara placer» (*EN*, 1174a4-8). El placer, aunque esté firmemente vinculado a la actividad excelente como una consecuencia necesaria, no es el fin por el que actuamos. Elegimos la acción por sí misma; y la imaginación deliberativa puede mostrarnos que lo haríamos incluso si se rompiera ese vínculo con el placer. Esto no es un mero experimento mental contrafáctico: en otros lugares, Aristóteles insiste en que, en ocasiones, la persona buena optará por sacrificar la vida misma y, por tanto, toda posibilidad de placeres presentes y futuros, en aras de actuar bien o ayudar a un amigo (1117b10 y ss., cfr. cap. 11, pág. 426)<sup>15</sup>. En general, la persona buena decide actuar bien aun cuando el mundo le impida llevar a término su actividad y disfrutar del placer correspondiente (cap. 11, pág. 426). Por tanto, la ciencia de Protágoras representa incorrectamente la naturaleza de nuestro compromiso con las virtudes. Y Aristóteles defiende resueltamente la conservación de nuestros compromisos presentes. Estos compromisos permiten el sacrificio personal, la acción benefactora desinteresada, la búsqueda no instrumental de los diversos valores. En la medida en que los consideremos una parte valiosa de nuestra vida con los demás, no estaremos dispuestos a eliminar nuestros desacuerdos y conflictos optando por este género de arte salvador de la vida.

Los argumentos contra el hedonismo sirven también muy eficazmente contra la propia ciencia de la medida, ya que no se ha propuesto otro posible criterio con la suficiente seriedad<sup>16</sup>. Sin embargo, es evidente también que la oposición aristotélica a esta clase de *téchne* es bastante general. En una de sus críticas al Bien platónico, Aristóteles insiste en que «las definiciones del honor, de la prudencia y del placer son otras y diferentes precisamente en tanto que bienes» (1096b23-4). Se supone que esto lleva a la conclusión de que no puede haber una noción común única de bien que abarque todas estas cosas. Y, en la *Política*, repudia expresamente cualquier intento de hacer conmensurables todos los bienes. Allí, Aristóteles refiere una teoría basada en la tesis de que cualesquiera diferencias entre las personas son pertinentes para la distribución política. Si A es idéntico a B en todos los aspectos excepto en que es más alto, tiene derecho *eo ipso* a una proporción mayor de bienes políticos que B; si A excede a B en altura, y B a A en el arte de tocar la flauta, tendremos que decidir quién supera al otro en mayor medida, etc. La primera objeción de Aristóteles es específica: esta tesis considera pertinentes características en buena medida indiferentes para la buena actividad política. La segunda crítica, sin embargo, tiene un alcance general. El sistema está viciado porque exige tratar todos los bienes como si fueran conmensurables entre sí: la altura y el arte de tocar la flauta se miden con respecto a la salud y la libertad. «Pero puesto que esto es imposible, evidentemente

<sup>15</sup> Sobre este texto y otros conexos, véase el cap. 11.

<sup>16</sup> Un estudio detenido del uso aristotélico del concepto de *symphéron*, lo «útil» o «ventajoso» muestra claramente que Aristóteles no está nada dispuesto a convertirlo en medida única.

no cabe pensar que, en la política, los hombres justifiquen sus peticiones con cualesquiera desigualdades» (1283a9-11).

Llegados a este punto, el defensor de la *téchne* política podría objetar que Aristóteles se limita a describir el *statu quo*. Ahora bien, la aristotélica no es una crítica decisiva contra una posible *téchne*, la cual no siempre se ajustará a la manera en que se hacen hoy las cosas. Aunque en la actualidad sea imposible medir con un mismo criterio libertad y altura, arte musical y salud, la ciencia puede mostrarnos el modo de hacerlo mañana<sup>17</sup>. ¿Qué razones aporta Aristóteles para convencernos de que ninguna *téchne* podrá, de un modo aceptable, llevarnos nunca más allá de lo que somos actualmente?

Aquí debemos regresar a la observación de Aristóteles sobre la diferencia de definición, interpretándola a la vista de sus explicaciones de los distintos fines intrínsecos de la vida humana. Según las obras éticas, la vida humana buena comprende distintos elementos, cada uno de los cuales es definido separadamente de los demás y valorado por sí mismo<sup>18</sup>. De hecho, dentro de la propia explicación de la excelencia del carácter se estipula que las buenas acciones se eligen por sí mismas, y no simplemente en función de alguna otra consecuencia o premio (1105a32). Cada una de las excelencias se define distintamente como algo valioso en sí. Además, Aristóteles afirma de manera explícita que hay muchas cosas en la vida que elegimos por sí mismas: «Las elegiríamos aunque nada resultara de ello» (1097b3-4; cfr. 1096b16-19). Ahora bien, valorarlas, cada una por lo que es distintivamente en sí misma, parece implicar el reconocimiento de su carácter propio y diferente de las demás. El lector de la *EN* conocerá o aprenderá lo que son el valor, la justicia, la amistad, le generosidad y muchos otros valores; comprenderá que, en numerosas opiniones y prácticas, son diferentes entre sí y no pueden intercambiarse. Entonces verá que la *conmensurabilidad* de los valores supone eliminarlos en su forma actual, creando otro nuevo no idéntico a ninguno de ellos. En este punto, se suscitará la cuestión de si ese mundo con un valor único posee la diversidad y riqueza del actual. Un universo donde la salud, el valor, el tamaño, el nacimiento y la justicia se sitúen en una misma escala y se ponderen juntos, convertidos en funciones de una sola cosa, estará privado de ellos según hoy los conocemos. Esto puede considerarse un empobrecimiento. Valoramos estas cosas lo bastante en su distinción para no querer perderlas.

Sin embargo, esta interpretación plantea un problema. En efecto, se ha señalado que Aristóteles dice explícitamente que la *deliberación* y la *elección* se relacionan, no con los fines, sino con los *medios* para esos fines<sup>19</sup>. Ahora bien, cabría afirmar entonces que, después de todo, aquello a lo que atañe la elección, incluidos los valores que constituyen una vida humana buena, debe entenderse como medios (comparables) para algo que se encuentra más allá de ellos (por ejemplo, la felicidad o la satisfacción); el fin sería algo distinto, que esos medios producirían en mayor o

<sup>17</sup> Cfr. cap. 4, especialmente lo dicho sobre Sidgwick en las págs. 166-167.

<sup>18</sup> Nuevamente, *EN*, X, plantea un problema para esta interpretación; cfr. el apéndice a la parte III y la n. 37 del cap. 11; pero en la mayor parte de esta obra, y en especial en la exposición sobre las excelencias y la *philia* (cfr. cap. 12) aparece esta concepción amplia.

<sup>19</sup> Los lugares en que Aristóteles supuestamente dice esto son, entre otros, *EN*, 1111b26, 1112b11-12, 1113a14-15, 1113b3-4, y *EE*, 1226a7, 1226b10, 1227a12.

menor medida<sup>20</sup>. Esto parece devolvernos a la idea de conmensurabilidad, pues, entre los medios que llevan al fin F, el agente racional seleccionará los que produzcan F en mayor grado; y para ello es necesario el arte de la medida.

Por fortuna, la dificultad no es insuperable. En efecto, como han indicado últimamente algunos autores, el texto aristotélico no dice que deliberemos sólo acerca de *medios*<sup>21</sup>. En realidad, Aristóteles escribe: «No deliberamos sobre fines, sino sobre lo que se orienta al fin» o «lo que *pertenece* al fin». Esta formulación más ambigua no se refiere exclusivamente a los medios instrumentales. Por el contrario, es lo bastante amplia para incluir la deliberación sobre lo que *cuenta como fin*, sobre sus elementos constitutivos (se trata de un tipo de deliberación que Aristóteles menciona claramente en otro lugar<sup>22</sup>). El Estagirita se limita a decir que, en toda deliberación, debe existir algo *sobre* lo que ella versa, que en sí mismo no se pone en cuestión en esa deliberación concreta. Pero en el seno de la deliberación puedo preguntarme por los medios conducentes a un fin o por una especificación del fin mismo<sup>23</sup>. Y es evidente que esta última no exige la conmensurabilidad. Por ejemplo, partiendo del fin valioso del amor y la amistad, puedo interrogarme por una especificación de lo que *son*, más precisamente, uno y otra (y buscar una enumeración de los distintos tipos de amor) sin que ello implique que considero que estas relaciones diferentes son conmensurables con arreglo a una escala cuantitativamente única, ni entre sí ni con otros valores importantes. Y si con respecto al amor y la justicia me pregunto si forman parte de la *eudaimonía*, la vida buena del ser humano, la cuestión no implica que los contemple según un solo criterio ni que piense que producen algún otro valor. Como recuerda Aristóteles, algo puede ser un fin en sí mismo y, al mismo tiempo, un componente valioso de otro fin más amplio. El problema de si una cosa forma parte o no de la *eudaimonía* se identifica con la cuestión de si es un elemento valioso de la mejor vida humana buena. Puesto que se ha admitido que la vida óptima debe comprender todo lo auténticamente valioso en sí (sin lo que la vida sería incompleta y estaría privada de valor)<sup>24</sup>, la cuestión equivale a preguntar si la cosa tiene valor intrínseco o es digna de ser escogida *por sí misma*. Pero Aristóteles ha afirmado que elegir algo por sí mismo (por lo que es) no sólo no requiere considerarlo cualitativamente conmensurable con otra cosa valiosa, sino que, de hecho, es incompatible con ello. Verlo así significa no percibir correctamente el carácter distintivo de

<sup>20</sup> Véase, p. ej., H. A. Prichard, «The meaning of *agathon* in the ethics of Aristotle», *Philosophy*, 27 (1935), reimpr. en J. M. E. Moravcsik, comp. *Aristotle* (Garden City, 1967); y la contundente réplica de J. L. Austin, «*Agathon* and *eudaimonia* in the ethics of Aristotle», en Moravcsik, *op. cit.*, y en Austin, *Philosophical Papers* (Oxford, 1970, págs. 1-31).

<sup>21</sup> El primer autor que ha señalado este extremo en la bibliografía reciente es Wiggins en «Deliberation» (que circula en copias mecanografiadas desde 1962). J. Cooper, en *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Massachusetts, 1975), aporta nuevos argumentos. Comento la tesis de Wiggins en mi *De Motu, Essay 4* (a su vez, una versión anterior de este trabajo es comentada por Wiggins en la versión publicada de su artículo).

<sup>22</sup> Véase, p. ej., *Metafísica*, 1032b27; *Política*, 1325b16, 1338b2-4; *EN*, 1144a3 y ss.

<sup>23</sup> Sobre la especificación del fin, véase Wiggins, «Deliberation», especialmente su explicación de 1112b11 y ss.

<sup>24</sup> *EN*, 1097b14 y ss. Véase el excelente comentario sobre este pasaje de J. L. Ackrill en «Aristotle on *eudaimonia*», *PBA*, 60 (1974), págs. 339-59, reimpr. en Rorty, *Essays*, págs. 15-33. Cfr. también *MM*, 1184a15 y ss.

su naturaleza<sup>25</sup>. En resumen, la concepción aristotélica de los fines parece ser la estructuración teórica de la postura con respecto a su pluralidad y riqueza que encontramos en la *Antígona* y, en general, en el politeísmo griego. Una vez más, Aristóteles «salva» las apariencias de su cultura.

### III

La crítica aristotélica al fin científico de la conmensurabilidad se basa en la idea de ofrecer una definición de cada uno de los valores que se dicen conmensurables. Cabe esperar que, como todas las definiciones de Aristóteles, éstas adopten una forma universal y no mencionen casos particulares salvo en la medida en que ejemplifiquen un concepto o norma universales. Ello plantea la cuestión de si Aristóteles está negando una parte del proyecto científico para afirmar y resaltar otra igualmente importante, a saber, la exigencias de universalidad. Conviene recordar lo que motiva dicha exigencia y cómo la medida de su cumplimiento puede condicionar nuestra relación con la *tyché*.

El científico observa que, en la deliberación cotidiana, nos confunde y molesta la particularidad compleja de las situaciones, siempre nuevas, en las que debemos adoptar una decisión. Toda situación novedosa puede sorprendernos, en determinados aspectos, por ser distinta de las precedentes; todo elemento valioso puede parecer cualitativamente único, diferente de todos los demás. Esta manera de ver las cosas tiene al menos dos consecuencias negativas. En primer lugar, carecemos de un *saber* general que cubra el ámbito de lo práctico: no podemos organizarlo, ni explicar claramente sus características más importantes, ni llegar a una nueva situación esperando descubrir componentes o aspectos de ella que ya hemos aprendido<sup>26</sup>. Desde el punto de vista cognoscitivo, nos encontramos a merced de cada nuevo suceso, que se presenta como un misterio. Esto limita gravemente todo intento de planear y poner en práctica una vida buena. En la medida en que el mundo de la práctica tiene sentido para nosotros, que lo comprendemos, ello se debe a que nos damos cuenta de que ejemplifica determinados rasgos repetibles y, por tanto, generales: decimos, «esa situación requiere *valor*» o «*esto es una injusticia*», esculpiendo la «materia» indeterminada de lo nuevo mediante una selección de elementos que hemos visto y aprehendido con anterioridad. Nos guiamos cognoscitivamente intentando alcanzar un saber de estas cosas; al mismo tiempo, nos orientamos moralmente dándonos a nosotros mismos, o recibiendo, preceptos y normas articulados sobre estos elementos repetibles, y modelando nuestros deseos en consonancia. El científico (platónico) propone llevar todo lo lejos posible esta exigencia de universalidad, buscando un sistema de normas prácticas que nos prepare de antemano para las exigencias de las nuevas situaciones y, al mismo tiempo, tratando de ver éstas en la perspectiva de dicho sistema, como casos particulares. Así, nunca seremos cogidos por sorpresa.

<sup>25</sup> Sin embargo, esto no excluye todo intento de armonizar los fines; con frecuencia, la determinación de un comportamiento virtuoso requiere tener en cuenta su relación con otros intereses y obligaciones del agente.

<sup>26</sup> Sobre el saber en Aristóteles y su relación con las explicaciones generales, véase el cap. 8.º, con citas y bibliografía.

La segunda consecuencia desafortunada de la particularidad ética es la exposición a la pérdida. Varias veces hemos visto que la idea de que algo valioso es cualitativamente igual a muchas otras cosas y puede ser sustituido por ellas nos protege contra la vulnerabilidad. Para Diotima, pasar de ver a una persona o una institución queridas como únicas a percibir las como entidades que participan de un valor general suaviza las tensiones de la planificación de la vida. Si sucede algo a un objeto amado, existen muchos otros de valor parecido. Según el proyecto científico platónico, también por esta razón debemos buscar lo general en el valor.

Aristóteles elabora definiciones generales de las excelencias. También define la excelencia en general haciendo referencia a la noción de un *lógos*, una regla o razón: «La excelencia es un estado del carácter (*héxis*) concerniente a la elección, que consiste en un término medio relativo a nosotros y determinado por un *lógos*, aquel por el que decidiría la persona prudente» (EN, 1106b36-7a2). El individuo cuyas elecciones son paradigmas para nosotros utiliza una regla o razón. También en otros lugares señala Aristóteles la función del *orthós lógos* –la «regla correcta» o la «recta razón»<sup>27</sup>– en la prudencia. No obstante, insiste en que la prudencia no es *epistème*, esto es, saber científico deductivo de los universales<sup>28</sup>, aduciendo que concierne a los particulares extremos (*ta kath' hékasta*), que no pertenecen al ámbito de la *epistème*, sino que son aprehendidos mediante una especie de percepción (1142a11 y ss.)<sup>29</sup>. En consecuencia, a pesar de que hay motivos para pensar que el Estagirita simpatiza con este aspecto del proyecto científico, también es evidente que dicha simpatía tiene sus límites. Por tanto, hemos de preguntarnos qué son y qué no son estas reglas generales aristotélicas y cómo hace uso de ellas la persona prudente.

Un modo de comenzar es señalando las dos funciones distintas que pueden desempeñar las reglas en la deliberación y la justificación éticas\*. Una posibilidad<sup>30</sup> es que las reglas y principios universales sean directrices o normas derivadas de la práctica, es decir, resúmenes de decisiones particulares, utilizados con fines de economía y para identificar las características más importantes del caso particular. Al decidir aplicar dichos principios admitimos que, en situaciones concretas del pasado, este tipo de decisiones fue considerado correcto por personas que juzgamos prudentes (presumiblemente, no sólo porque se ajustaran a una regla, sino por su carácter intrínseco u otras posibles ventajas). Los principios son resúmenes descriptivos de buenos juicios, válidos sólo en la medida en que los describen correctamente. Son

\* Añado «justificación» porque se puede pensar que una regla o sistema de reglas justifica determinada elección sin que hayan de utilizarse explícitamente en la deliberación efectiva. En ambas concepciones a las reglas, algunas elecciones se realizan por hábito o rutina, sin deliberación consciente. En consecuencia, la cuestión importante es qué criterio aplicaría la persona prudente para justificar que su elección es la correcta. Aristóteles considera que la persona buena toma algunas decisiones inmediatamente, sin llevar a cabo todo el proceso de la deliberación; sin embargo, la explicación correcta de su acción puede requerir una referencia a principios no «dichos» de manera explícita.

<sup>27</sup> Cfr. 1103b32-3, 1119a20, 1114b29, 1138a10, 1138b25, 34, 1122b23-8, 1147b3, 31, 1151a12, 21.

<sup>28</sup> Véase mi *Essay 4* y, sobre la *epistème*, el cap. 8.

<sup>29</sup> Sobre la información de que la acción se relaciona con los particulares extremos, véase 1109b23, 1110b6, 1126b4, 1142a22, 1143a29, 32, b4, 1147a3, 26, b5.

<sup>30</sup> Sigo aquí mi exposición del *Essay 4*, págs. 210 y ss., pero introduciendo numerosos cambios y correcciones.

normativos en la medida en que transmiten con economía de medios la fuerza normativa de las decisiones concretas buenas de la persona prudente y porque, por varias razones, deseamos guiarnos por las elecciones de esa persona. Sin embargo, la misma simplicidad y economía del principio son un arma de doble filo: aunque contribuyan a sus funciones pedagógicas y orientativas, pueden hacerlo menos válido como resumen de elecciones numerosas y complejas.

Otra posibilidad es que las reglas universales posean en sí la autoridad última con respecto a la que se han de valorar las decisiones particulares. Como el filósofo platónico, que escudriña lo particular en busca del atributo universal que ejemplifica, y lo considera éticamente pertinente en la sola medida en que participa de la forma general, quien desee ser prudente intentará ver la nueva situación a la luz de una regla, y tenderá que sus atributos concretos son pertinentes desde el punto de vista ético en cuanto ejemplos de lo universal. Lo idiosincrásico no puede ser pertinente<sup>31</sup>. Es más, el principio universal no es normativo por su relación con juicios particulares, sino por sí mismo (o por su relación con otros principios más elevados).

La segunda interpretación promete una ciencia o *téchne* del razonamiento práctico, mientras que la primera no lo hace o, al menos, no en la misma medida<sup>32</sup>. La primera permite que las características contingentes de cada situación prevailezcan en última instancia sobre el principio; en consecuencia, en un sentido importante no deja a merced de la *tyché*. Algo nuevo, inesperado, único incluso, puede obligarnos a modificar la regla, pues ésta, para ser correcta, debe describir debidamente los casos. Así pues, hay espacio no sólo para la sorpresa, sino también para la inseguridad cognoscitiva y la vulnerabilidad que pretendía evitar la concepción científica platónica. Las propiedades particulares de una persona amada pueden tener valor ético aunque no estén contempladas en el principio (incluso aunque, por su propia naturaleza, *no pudieran ser aprehendidas por ninguna descripción general*). De este modo, debemos estar siempre atentos a lo que se encuentra ante nosotros en el mundo: no cabe tranquilizarse con la idea de que sólo debemos ver y reaccionar a algo que conocemos con anterioridad. En fin, debemos estar preparados para la pérdida, pues algo valioso no es un mero ejemplo de un principio universal, asimismo, presente en otro lugar.

Por tanto, ni lo que dice Aristóteles sobre las reglas ni sus definiciones generales de las virtudes son necesariamente incompatibles con su afirmación de que el razonamiento ético no es ni puede ser *epistéme* ni *téchne*: su idea de la naturaleza y autoridad de las reglas puede ser la concepción no técnica que hemos examinado en primer lugar. A continuación intentaremos demostrar que, de hecho, esta es la opinión de Aristóteles.

En primer lugar, Aristóteles dice dos cosas sobre el criterio último para valorar la bondad de la elección ética que hablan claramente en favor de la interpretación no científica. Afirma que el criterio de la excelencia se determina con relación a las decisiones de la persona prudente: lo apropiado en cada caso es lo que ésta decidiría. Y añade que, en asuntos éticos, el «juicio» o la «discriminación» radica en algo que

<sup>31</sup> Cfr. cap. 6.

<sup>32</sup> Una vez más conviene recordar la explicación de la *téchne* del cap. 4; la concepción de Aristóteles se aproxima a la de Protágoras, según se interpreta en dicho capítulo.

denomina percepción (*aísthesis*), una facultad discriminativa relacionada, no con la aprehensión de universales, sino con la captación de particulares concretos<sup>33</sup>. El contexto aclara que Aristóteles expresa aquí serias reservas con respecto a la idea de que los principios universales son los árbitros de lo éticamente recto:

El que se desvía poco del bien no es censurado, tanto si lo hace por exceso como por defecto; pero sí se censura a quien se desvía más, porque esto es evidente. Pero decir hasta qué punto y en qué medida alguien es censurable no es fácil de determinar mediante un principio (*tói logói aphorísai*)<sup>34</sup>, porque tampoco lo es ninguna de las cosas que se perciben. Porque tales cosas son particulares concretos, y la discriminación<sup>35</sup> reside en la percepción (1109b18-23).

Así pues, los principios no captan los finos detalles de lo particular concreto, objeto de la elección ética. Éste ha de aprehenderse en relación con la situación misma, mediante una facultad adecuada para captarlo como un todo complejo. Las reglas generales son criticadas aquí por su falta de concreción y flexibilidad. La «percepción» puede tener en cuenta los matices adaptando sus juicios a lo que encuentra ante sí de un modo que resultaría muy difícil mediante un principio preestablecido.

Aristóteles reitera estas dos críticas para demostrar que los enunciados éticos universales son posteriores a las descripciones concretas, y las reglas universales, a los juicios particulares. «Entre los enunciados (*lógoi*) sobre la conducta», escribe unas páginas antes, «los universales (*kathólou*) son más generales (*koinóteroi*), pero los particulares son más verdaderos, porque la acción concierne a los particulares (*ta kath' hékasta*), y los enunciados deben ser armónicos con éstos» (1107a29-32). Las reglas poseen autoridad en la medida en que son correctas; pero sólo lo son en cuanto no yerran con respecto a los particulares. Y ello no es posible para un enunciado universal simple con el que se pretende englobar numerosos particulares distintos<sup>36</sup>. Por tanto, en su exposición sobre la justicia, Aristóteles insiste en que el juicio del agente debe al mismo tiempo ser recto y completar las formulaciones universales de la ley:

Toda ley es universal; pero sobre algunas cosas un enunciado universal no puede ser correcto. Así pues, en los asuntos en que es necesario hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración el caso usual, sin olvidar la posibilidad del error... Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge algo que cae fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador o yerra al simplificar, corregir la omisión, diciendo lo que el

<sup>33</sup> Para la relación entre los particulares y la *aísthesis*, véanse 1113a1, 1109b23, 1126b4, 1147a26.

<sup>34</sup> La traducción de «lógos» en estos contextos plantea serias dificultades; con frecuencia, traduzco «enunciado» (*statement*); pero a veces se refiere al principio ético que se formularía en un enunciado general.

<sup>35</sup> «*Krísis*», «*krínestai*» y otros términos conexos se traducen a menudo por «juicio» y «juzgar», incorrectamente. De hecho, significan sólo discriminar y seleccionar. Véase Nussbaum, *De Motu*, 334, en el que cito un artículo inédito de J. M. Cooper.

<sup>36</sup> La importancia de que exista armonía entre enunciados generales y *kath' hékasta* la subraya también Aristóteles al hablar de las ciencias: por ejemplo, *MA*, 698a11; *HA*, 491a7; *GC*, 316a5; *GA*, 757b35 y ss., 760b28 y ss., 788b19 y ss. En la ética, sin embargo, la naturaleza de los práctico agudiza el problema, pues los enunciados generales pueden ser erróneos en mucha mayor medida.

legislador mismo habría dicho de haber estado presente y hubiera legislado si hubiera sabido (*EN*, 1137b13 y ss.).

La ley es considerada aquí una suma de decisiones prudentes. Por tanto, conviene completarla con otras decisiones juiciosas tomadas en la situación concreta; y también corregirla cuando no sintetice adecuadamente lo que haría un buen juez. Nuevamente, el buen juicio aporta mayor concreción y flexibilidad.

La exigencia de flexibilidad, tan importante en nuestra interpretación de esta concepción no científica de la elección, se expresa inmediatamente después con una metáfora<sup>37</sup>. Aristóteles observa que quien pretende tomar siempre sus decisiones apelando a algún principio general fijo es como el arquitecto que intenta utilizar una regla recta para medir las curvas de una columna. El buen arquitecto, como los de Lesbos, emplea una banda metálica flexible que «se adapta a la forma de la piedra y no es rígida» (1137b30-2). Como esta regla, la buena deliberación se acomoda a lo que encuentra, de modo flexible y respetando su complejidad. No asume que la forma de la regla rige las apariencias; permite que las apariencias se gobiernen a sí mismas y sean la norma para la regla.

Cabría objetar que Aristóteles se refiere exclusivamente a las deficiencias de los sistemas de reglas actuales y nada dice contra la idea de que podría elaborarse una *téchne* ética si las reglas o principios fueran lo bastante precisos o estuvieran lo suficientemente perfeccionados para captar las complejidades de las situaciones de la experiencia. Sin embargo, esto supone no comprender en todo su alcance la crítica aristotélica del universal. En otros lugares, el Estagirita señala tres atributos de «lo práctico» que demuestran que ni siquiera en principio pueden las elecciones prácticas ser incorporadas adecuada ni completamente a un sistema de reglas universales. Dichos atributos son la mutabilidad, la indeterminación y la particularidad. Aristóteles no los distingue muy claramente, de modo que presentaremos los textos en que los menciona para hacerlo nosotros mismos.

En el mismo apartado de *EN*, V, se dice que los asuntos prácticos son, por su propia naturaleza, indeterminados o indefinidos (*áorista*)—no sólo insuficientemente definidos hasta ahora— (1137b29). Una formulación general es imprecisa, no porque no sea buena, sino por la índole de los asuntos éticos: «El error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es la índole de las cosas prácticas» (1137b29). En el Libro II, al estudiar la función de las definiciones y exposiciones generales en la ética, y antes de ofrecer su propia definición de las excelencias, afirma:

Admítase de antemano que todo lo que se afirma (*lógos*) sobre los asuntos prácticos debe decirse en esquema y no con precisión; ya indicamos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia. Y en los asuntos prácticos y las cuestiones sobre lo ventajoso, nada hay fijo, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la definición general es así, con más motivo la definición de lo particular carecerá de precisión. Porque tales casos no caen bajo el dominio de ninguna ciencia (*téchne*) ni precepto, sino que los agentes mismos deben considerar siempre lo que se ajusta a la situación, como ocurre también en la medicina y la navegación (1103b34-1104a10).

<sup>37</sup> Véase el excelente comentario de Wiggins sobre el texto de «Deliberation».



El enunciado universal debe considerarse sólo un esquema, y no una formulación precisa y definitiva (a pesar de las versiones más débiles de algunas traducciones, no hay duda de que *ophellei* tiene fuerza de obligación). No es sólo que la ética no haya alcanzado la precisión de las ciencias naturales; ni siquiera debería intentar hacerlo. Aplicadas al caso particular, que es lo que interesa a la acción, las explicaciones y definiciones científicas generales carecen necesariamente de la adecuación a la situación concreta que exigiría la buena práctica.

En este breve texto se indican tres razones de dicha carencia. En primer lugar está la mutabilidad o falta de fijeza de lo práctico. Un sistema de reglas establecido de antemano sólo comprende lo visto con anterioridad, al igual que el tratado médico ofrece sólo el cuadro clínico conocido de una enfermedad. Pero el mundo coloca ante el agente configuraciones nuevas y sorprendentes. Incluso la justicia natural de los seres humanos es variable, es decir, tiene raíces históricas y no posee una base más duradera que el universo de la práctica social (*EN*, 1134b18-33). Y, como acertadamente dice Aristóteles, si esto es verdad respecto a una concepción general de la justicia, con mayor motivo lo será de las exigencias concretas relativas a un contexto que suele variar con los cambios económicos y sociales. El médico que, ante un nuevo cuadro sintomático, se limitara a consultar los textos de Hipócrates, seguramente prescribiría un tratamiento equivocado; y al piloto que guiara su nave siguiendo reglas fijas en medio de una tormenta de intensidad y dirección imprevistas se le consideraría un incompetente. La persona prudente utiliza la flexibilidad y la imaginación para afrontar lo nuevo y cultiva las facultades que le permiten (como decía Tucídides sobre el ideal ateniense) «improvisar lo que hace falta» (cfr. cap. 6, ep. IV)<sup>38</sup>. En distintos textos, Aristóteles caracteriza la prudencia como un *stocházesthai* orientado al bien<sup>39</sup>. El término, que originalmente significa «apuntar a un blanco», se utiliza para designar un uso improvisado y conjetural de la razón. Según Aristóteles, «Quien delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco (*stochastikós*), según la razón, la consecución del mayor bien práctico para el ser humano» (1141b13-14), y nuestro autor relaciona esta norma con la idea, que reitera una vez más, de que la prudencia concierne a los particulares, y no a los universales (1141b14-16)\*.

Aristóteles habla también de la indefinición o indeterminación de lo práctico. (Estos atributos sólo los menciona explícitamente en el texto de *EN*, V; pero en otros afirma que una *téchne* de lo práctico es imposible por la naturaleza de su objeto, y en *EN*, V, dice que esa indeterminación (*to aóriston*) es una de las características de lo práctico en virtud de lo cual éste es verdadero). Es difícil saber lo que significa tal afirmación, pero en todo caso parece relacionada con la diversidad de los contextos prácticos y la relatividad situacional de la elección correcta. Es muy revelador un ejemplo propuesto por Aristóteles en otro lugar. No existe definición (*horismós*) de

\* Aristóteles niega aquí que la ética sea *epísteme* en el sentido platónico o de los *Análíticos segundos* señalando sus semejanzas con las artes estocásticas, que también se pueden denominar *téchnai* en un sentido más amplio, por ser generales y enseñables en cierta medida. En las divisiones helenísticas de las *téchnai* se considerará que las *téchnai stochastikái* forman una clase aparte.

<sup>38</sup> *Autoshediáein ta déonta*, Tucíd. 1.138.

<sup>39</sup> Sobre *stocházesthai*, cfr. también 1109a30, 1106b15, 28, 1109a23; véase asimismo el estudio del término que efectúan Detienne y Vernant en *Métis*, págs. 38, 297-300.

la habilidad de contar chistes, señala el Estagirita, sino que ésta es *ábristos*, indeterminable o indefinible, puesto que se trata de complacer al oyente concreto y «lo odioso y lo agradable son distintos para distintas personas» (1128a25 y ss.). Haciendo una extrapolación, se diría que la decisión excelente no puede estar contenida en una regla universal, ya que ha de ajustarse a las exigencias complejas de una situación concreta con todos sus atributos contextuales. La regla, como el manual de contar chistes, pecaría por exceso y por defecto: por defecto, porque lo que importa es la sensibilidad a lo concreto, y esto faltaría; por exceso, porque su carácter normativo dificultaría la flexibilidad necesaria para la buena práctica. La regla flexible del arquitecto es *ábristos* porque modifica su forma según la de lo que tiene que medir. Así, mientras que, cuando se refería a la mutabilidad de lo práctico, Aristóteles subrayaba el cambio en el tiempo y la importancia de la sorpresa, al hablar de lo *ábriston* resalta la complejidad y diversidad contextuales. Ambos atributos parecen exigir flexibilidad, un talante adecuado y un tacto que escapan a toda descripción general.

Por último, Aristóteles indica que un caso ético concreto puede contener elementos particulares irrepetibles. Afirma que el caso ético no cae bajo ninguna *téchne* o precepto, con lo que quiere decir que, por su misma naturaleza, no es repetible o, al menos, no de manera simple. En parte, ello es debido a su complejidad y variedad: propiedades que se repiten en combinaciones sin fin generan situaciones irrepetibles. Sin embargo, Aristóteles piensa también en la pertinencia ética de los elementos no repetibles de una situación. La dieta moderada del luchador Milo no es la misma que la dieta moderada de Aristóteles, porque el tamaño, peso y necesidades de Milo (concretas y presumiblemente únicas) determinan lo que le conviene. De forma similar, el buen amigo atenderá a las necesidades e intereses particulares de su amigo, haciéndole bien por lo que es en sí mismo, y no con vistas a algún bien general. Como veremos en su momento (cap. 12), buena parte de este «en sí mismo» consiste en atributos repetibles del carácter; pero en el amor y la amistad tienen gran importancia ética determinados aspectos de la biografía común y la relación familiar que ni siquiera en principio son repetibles. «La prudencia no se relaciona sólo con los universales; también debe referirse a los particulares, porque es práctica, y la práctica concierne a los particulares» (1141b4-16).

Por todo lo anterior, las reglas, consideradas normativas según la segunda interpretación, son intrínsecamente insuficientes para resolver las dificultades de la elección práctica. No obstante, de acuerdo con la primera concepción, poseen una utilidad clara, aunque limitada<sup>40</sup>. Sirven de orientación en el desarrollo moral: en efecto, quienes no poseen aún la prudencia y el *nous* necesarios precisan seguir las reglas que resumen los buenos juicios de otros. Incluso son útiles para los adultos virtuosos, al guiarlos en su enfoque de lo particular y ayudarles a determinar sus características más importantes (véase más adelante). Cuando no hay *tiempo* para tomar una decisión concreta examinando todos los atributos del caso particular, mejor es dejarse guiar por una regla-resumen que decidir apresurada y equivocadamente. Además, las reglas brindan constancia y estabilidad en las situaciones en que la parcialidad y la pasión podrían deformar el juicio. (Este es el principal argumento de

<sup>40</sup> Véase también *Essay* 4, págs. 212-13.

Aristóteles para preferir el gobierno por leyes al gobierno por decreto.) Las reglas son necesarias porque no siempre somos buenos jueces; si en verdad actuásemos éticamente como dibiéramos, las necesitaríamos en menor medida.

Por último, en *Política*, II, Aristóteles afirma que, en cierto modo, y contra lo que podría parecer, una ética antropocéntrica precisa apoyarse en reglas incluso más que una ética platónica. En efecto, si no existe ley divina ni *epistème* basada en formas eternas que fundamenten el juicio ético —si la justicia humana está anclada históricamente y existe sólo en el mundo humano y si, en consecuencia, «la ley no tiene otro poder de hacerse obedecer que el hábito» (1268b28 y ss.), modificar continuamente la ley puede generar un clima de desarraigo y trastornos morales. Esta no es una tesis relativista: Aristóteles puede considerar compatible con ella la idea de que existe una sola forma de vida humana óptima (de hecho lo afirma expresamente). Tan sólo nos previene contra la tentación de sustituir lo simplemente humano por algo de superior autoridad dotado de una facultad extrahumana de «hacerse obedecer». Y si esto es así, sabiendo que los humanos respetan mejor la autoridad meramente humana en situaciones de estabilidad o de evolución lenta, convendrá abstenerse de modificar continuamente las leyes, incluso para mejorarlas.

Así pues, la prudencia utiliza las reglas sólo como resúmenes y orientaciones; ella misma ha de ser flexible, estar preparada para la sorpresa, improvisar. Aristóteles insiste en que el requisito esencial de la prudencia es una dilatada experiencia de la vida que permita captar las características importantes de los particulares concretos, su significado práctico. Esto es completamente distinto del conocimiento científico deductivo, y se asemeja más a la percepción sensible<sup>41</sup>:

Es evidente que la prudencia no es un saber científico deductivo (*epistème*). En efecto, se refiere a lo particular extremo, como se ha dicho, porque lo práctico es de esta naturaleza. Es análoga a la intelección teórica (*nous*), pues el *nous* es de los principios extremadamente simples, para los que no hay justificación externa<sup>42</sup>; y la prudencia es de lo particular extremo, de lo que no hay saber científico, sino una especie de percepción; no quiero decir una percepción sensible ordinaria de los objetos propios de cada sentido, sino el tipo de percepción mediante la que vemos que cierta figura está compuesta en cierto modo por triángulos (1142a23).

La intelección práctica se parece a la percepción en que no es inferencial ni deductiva; es esencialmente la capacidad de darse cuenta, reconocer, seleccionar y responder a determinados atributos importantes de una situación compleja. Y, al igual que el *nous* teórico nace sólo de una larga experiencia con los primeros principios y del sentido, adquirido gradualmente por medio de la experiencia, de la función fundamental que desempeñan estos principios en el discurso y la explicación, también la prudencia, denominada asimismo *nous* por Aristóteles, se adquiere mediante un largo proceso de vida y elección que desarrolla la habilidad y la flexibilidad del agente:

<sup>41</sup> Véase el excelente comentario de Wiggins en «Deliberation»; hasta cierto punto sigo su traducción aquí.

<sup>42</sup> Sobre el *nous*, cfr. cap. 8, con citas y bibliografía.

... el joven puede ser matemático y geómetra y saber cosas de este tipo; pero no parece que pueda ser una persona prudente. La razón es que la prudencia es de lo particular, que se aprehende por la experiencia, pero el joven no es persona experimentada. Porque hace falta tiempo para la experiencia (1142a12-16).

Y una vez más:

Atribuimos a las mismas personas el carácter de juiciosas, el haber alcanzado la edad del *nous* y el ser prudentes. Porque todas estas facultades se relacionan con lo particular extremo... y todos los asuntos prácticos se relacionan con lo particular extremo. Porque el prudente tiene que reconocerlas, y el saber y el buen juicio versan también sobre las cosas prácticas, es decir, sobre los extremos. Y la intelección intuitiva (*nous*) tiene por objeto lo extremo en las dos direcciones... [Sigue una digresión sobre el paralelismo entre la aprehensión de los primeros principios y la de los particulares extremos]... De modo que no debemos hacer menos caso de lo que dicen las personas mayores experimentadas que de las demostraciones. Porque la experiencia les ha dado vista para ver rectamente (1143a25-b14)<sup>43</sup>.

Pero, ¿de qué sirve la experiencia si lo que debe ver la *schiduría* práctica es lo idiosincrásico y lo nuevo? Aquí conviene insistir en que la prudencia aristotélica no es una percepción desarraigada de la situación que rechaza la guía de compromisos y valores estables<sup>44</sup>. El prudente posee un carácter bueno, es decir, gracias a su formación ha interiorizado unos valores éticos y una concepción de la vida humana buena más o menos armónicos. Le preocupan la amistad, la justicia, el valor, la moderación y la generosidad, según los cuales se forman sus deseos; y de esta concepción interiorizada del valor obtiene numerosas orientaciones para la acción en una situación particular. Si no existiesen dichas orientaciones ni el sentimiento de estar vinculado a un carácter, si el «ojo del alma» viera cada situación como nueva e irrepitable, las percepciones de la prudencia empezarían a parecer arbitrarias y vacías. Aristóteles insiste en que el carácter y el compromiso con los valores son lo que la persona es en sí misma<sup>45</sup>; como mínimo, la continuidad personal requiere un alto grado de continuidad en la índole general de esos compromisos. Esta base permanente, interiorizada en el sistema de deseos del agente, explica en gran parte lo que percibirá en la nueva situación: una ocasión para el valor, la generosidad, la justicia, etcétera. Hemos insistido en que la biografía no *ata* la sabiduría práctica real. Toda concepción puede revisarse, incluso en sus niveles más altos, y la revisión puede proceder de una nueva experiencia. También hemos insistido en que la concepción general no comprende todo lo pertinente, pues algunos atributos importantes son irrepitibles. Sin embargo, ha llegado el momento de decir que el caso particular sería irracional e ininteligible sin la guía y la capacidad clasificadora de lo universal (ni siquiera podemos amar a los individuos particulares en sentido aristotélico sin amar los compromisos y valores repetibles que ejemplifican sus vidas). Tampoco el juicio particular posee las raíces y la focalización necesarias para la bondad del carácter sin un núcleo de compromisos con una concepción general (concepción, no obstante,

<sup>43</sup> Una vez más, véase Wiggins, «Deliberation».

<sup>44</sup> Véase la discusión entre Hilary Putnam y yo misma en *NLH*, 15 (1983).

<sup>45</sup> Véase el cap. 12, con citas.

en permanente evolución, flexible y preparada para la sorpresa). Se produce una aclaración recíproca entre lo particular y lo universal. Aunque en las páginas anteriores hemos hecho hincapié en lo particular, ambos se integran en el compromiso y se reparten los honores que se conceden al buen juez.

#### IV

El proyecto de elaboración de un *téchne* de la elección práctica comprendía entre sus objetivos básicos la eliminación —o, al menos, la reducción— de la mortificante fuerza de las pasiones. Proteger nuestras vidas de la *tyché* significaba salvarlas de las fuentes internas de peligro incontrolado. La conmensurabilidad y la universalidad contribuían al logro de esta aspiración: hacer conmensurables los objetos de deseo supone eliminar una de las causas de la intensidad de las pasiones; y verlos como ejemplos de algo universal y no como particulares insustituibles transforma pasiones como el amor, el odio y la pena, reduciendo al mínimo su poder de dañarnos. Así pues, la crítica aristotélica de la conmensurabilidad y la universalidad reabre de manera indirecta el ámbito donde actúan las pasiones en todo su poder. Sin embargo, el interés de Aristóteles por la pasión va más allá y es más profundo que la simple permisividad. Lejos de considerarlas obstáculos para el razonamiento, las juzga elementos imprescindibles de la buena deliberación. Puesto que, en general, su argumentación discurre paralela al segundo discurso socrático del *Fedro*, la examinaremos siguiendo el mismo orden en que estudiamos dicho discurso en el capítulo 7.

En primer lugar, como hemos visto anteriormente y analizaremos más a fondo en el capítulo 12, los apetitos y las pasiones desempeñan una función motivadora esencial para la excelencia humana, tanto en la educación infantil como en el comportamiento adulto. Aristóteles coincide con el *Fedro* en que un modelo de racionalidad que las elimine o haga caso omiso de ellas privaría por completo al alma de un elemento esencial para el vivir bien<sup>46</sup>. Además, según comentábamos en el capítulo 9, el Estagirita dice que los apetitos y las pasiones son selectivos, educables y capaces de desempeñar una función constructiva en la motivación moral, impulsando a la persona hacia objetos acordes con su concepción evolutiva de lo recto<sup>47</sup>. La sensibilidad de las pasiones aristotélicas a las creencias en evolución es evidente; en el interludio II veremos que las pasiones se distinguen por referencia a sus opiniones o creencias constitutivas. Pero ni siquiera los apetitos son comparables, como se decía en la *República*, al funcionamiento del sistema digestivo, impulsos automáticos que sólo pueden dominarse eliminándolos. Se trata, por el contrario, de elementos intencionales susceptibles de un desarrollo ético flexible.

Ahora bien, como Platón en el *Fedro*, Aristóteles no circunscribe lo «irracional» a su función motivadora. Aunque no habla de la «locura», admite los estados en que las pasiones y los apetitos, adecuadamente formados, guían a la razón en sus elecciones. La percepción intuitiva que considera lo esencial de la prudencia no es una

<sup>46</sup> Véase el cap. 12 y la n. 32 del cap. 7.

<sup>47</sup> Sobre este proceso de desarrollo, véase N. Sherman, *Aristotle's Theory of Moral Education*, tesis doctoral, Harvard, 1982.

facultad del intelecto separado. La elección (*prohairesis*) es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional que comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo<sup>48</sup>. También la prudencia actúa en estrecha relación con las pasiones correctamente dispuestas; está necesariamente vinculada a la excelencia del carácter que, a su vez, es una disposición que no sólo concierne a la acción recta, sino también a la pasión apropiada<sup>49</sup>. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Por el contrario, aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos, y responde correctamente con la pasión y con la acción. A menudo, la percepción de las características importantes se consigue sobre todo gracias al poder discriminativo de la pasión. En *De anima*, Aristóteles dice que, con frecuencia, nuestra percepción —e incluso nuestra imaginación— de una situación contiene, «marcados» o «determinados», por así decirlo, elementos que corresponden a nuestros deseos. Lo placentero y lo doloroso, lo que conviene buscar y lo que es aconsejable evitar, se nos indican en el modo mismo en que las cosas se presentan al deseo<sup>50</sup>; y cabe decir que el deseo mismo pone esta marca, revelándonos el tipo de situación en que nos encontramos. No reparamos intelectualmente en que hay algo aquí que corresponde al deseo; lo renecemos mediante el deseo mismo. No habríamos podido percibir esas características éticamente pertinentes sin esa reacción.

De forma similar, las explicaciones de Aristóteles sobre el llamado «silogismo práctico»<sup>51</sup> otorgan al deseo una especie de capacidad discriminadora: de las múltiples cosas que presentan al agente el pensamiento y la percepción, el deseo selecciona algunas como fundamentos de la acción. A veces, esta función la desempeña el deseo racional o «voluntad»; pero también las formas apetitivas del deseo «hablan», informando a la criatura de sus necesidades y reaccionando directamente a la presencia de lo que puede satisfacerla. Como veremos en el interludio II, los deseos impulsivos ejercen también una función cognoscitiva. El carácter bien formado es una unidad de pensamiento y deseo tan mezclado por la elección —el deseo atiende al pensamiento y el pensamiento reacciona al deseo— que cualquiera de ellos puede servir de guía.

Sin embargo, y una vez más a semejanza del *Fedro*, Aristóteles no limita el papel de los elementos no intelectuales de la deliberación a la pura función instrumental de mostrar la manera de actuar bien. Por el contrario, la concepción no científica de la deliberación se completa con la idea de que dichos elementos poseen valor intrínseco en la buena deliberación. Esto se entiende de varias maneras. La elección propiamente virtuosa exige la combinación de la elección correcta y la reacción pasional adecuada. Sin la recta «pasión», una misma elección y una misma acción dejan de ser virtuosas. La pasión es un aspecto constitutivo de la virtud y la bondad de la

<sup>48</sup> *EN*, 1113a9, 1113a23, b4-5; *MA*, 700b23 (donde dice que la *prohairesis* es *koinón diánoias kai oréxeos*, esto es, participa de la razón y el deseo).

<sup>49</sup> *EN*, 1106b16 y ss. Sobre esta cuestión y otras relacionadas con ella, véase L. A. Kosman, «Being properly affected», en Rorty, *Essays*, págs. 103-16.

<sup>50</sup> *De anima*, 431b2 y ss. Mis conversaciones con Christine Korsgaard sobre este texto me han resultado de gran utilidad, al igual que un manuscrito inédito de esta autora sobre la percepción aristotélica.

<sup>51</sup> Véase mi *Essay* 4 para un estudio exhaustivo de estos pasajes y un comentario sobre lo que implica y no implica el vocabulario de la silogística.

elección, al hacer de ésta algo más que puro autocontrol. Si mis actos son generosos, pero sólo gracias a un esfuerzo constante y teniendo que vencer una resistencia permanente, no me estoy comportando con auténtica generosidad; no merezco el mismo elogio que quien disfruta de su generosidad y actúa de todo corazón. En lo que toca a la excelencia, si hago el bien a otros sin amarlos estoy por debajo del que siente y hace cosas buenas. Justamente porque las pasiones son inteligentes y educables se me puede valorar de esta forma: una violenta lucha interna entre razón y pasión es síntoma de inmadurez ética, de necesidad de educación moral<sup>52</sup>.

Incluso, la actividad apetitiva tiene valor intrínseco en la vida humana óptima. La deliberación de la persona prudente presenta la «moderación» (*sophrosýne*) como una de las excelencias fundamentales; el comportamiento acorde con la moderación es meritorio por sí mismo. La *sophrosýne* es decidir correctamente con respecto al placer y el dolor corporales. Aristóteles deja muy claro que es incompatible con la prudencia intentar sojuzgar los apetitos o ignorar su llamada más de lo debido, «pues tal insensibilidad no es humana... Si para alguien no hubiera nada placentero o fuera lo mismo una cosa que otra, estaría lejos de ser humano» (1119a6-10). Aquí, Aristóteles va más allá del *Fedro* al insistir —no con relación a casos aislados, sino bastante en general— que, en el plan de la vida humana buena, se debe otorgar valor intrínseco a los elementos apetitivos de nuestra naturaleza, que, sin embargo, nos atraen a un mundo de objetos inestables y ellos mismos son difíciles de controlar<sup>53</sup>. El comer, beber y vivir la sexualidad con moderación son valiosos en sí, no a pesar de que satisfagan ciertas necesidades contingentes, sino justamente porque lo hacen; y el estar necesitado no es un mal, sino algo apropiado para el ser humano. Alguien que no experimentase hambre, sed ni deseo sexual no entraría en nuestra sociedad ni figuraría como uno de nosotros.

Por último, hemos de insistir en que la «percepción», que es la manifestación más valiosa de nuestra racionalidad práctica y un fin en sí mismo, no es meramente motivada ni sólo informada por los deseos. La percepción es una respuesta compleja de toda la personalidad, un reparar en las características de la situación en que se basa la acción, un *reconocimiento* de lo particular. Como tal, posee elementos no intelectuales. Percibir correctamente la muerte de un ser querido (cfr. epígr. VI) no es aprehender esta circunstancia con el intelecto o el juicio. Si alguien conoce el hecho pero no reacciona pasionalmente, nos sentimos inclinados a decir que no ha *visto*, *reconocido* ni *comprendido*; que en verdad no se ha dado cuenta de la situación (cfr. epígr. VI e interludio II).

## V

Aristóteles ha dirigido sus críticas contra la noción de una *téchne* de la razón práctica (o su versión platónica) en varios frentes. Así, ha defendido el antropocentrismo, negado la conmensurabilidad de los valores, mostrado los límites de lo general (y también su aportación positiva) y situado las «partes irracionales», supuesta-

<sup>52</sup> Sobre este punto, véase especialmente M. F. Burnyeat, «Aristotle on learning to be good», en Rorty, *Essays*, págs. 69-92.

<sup>53</sup> Cfr., por ejemplo, *EN*, 1109b7-12.

mente ingobernables, en el núcleo de la deliberación racional. Ha elaborado una concepción del razonamiento práctico que hemos visto bosquejada en la *Antígona*, obra en que la receptividad y la flexibilidad ante lo particular contingente se combinan con la reverencia a la pluralidad de valores, la estabilidad del carácter y los usos comunes (de los que el carácter es la interiorización por intermedio de la educación moral). Aristóteles puede defender una *téchne* de la razón práctica en el sentido y la medida en que lo hace Protágoras: su *schiduría* práctica es, hasta cierto punto, general y enseñable (esto último mediante la educación moral en la infancia y los textos para la reflexión adulta, como la *Ética nicomaquea*). En cierto modo, este arte extiende nuestro dominio sobre la *tyché*: Aristóteles nos recuerda que, como sucede a los arqueros, es más fácil dar en el blanco si, utilizando la reflexión, lo distinguimos con más claridad. Pero advierte contra la tentación de ir demasiado lejos por esa vía, mostrando que todos los intentos de hacer la prudencia *más* científica y dominadora de lo aconsejable empobrecen el universo de la acción. La conmensurabilidad nos priva de la naturaleza diversa de los valores. La preeminencia de lo general nos deja sin el valor ético de la sorpresa, el contexto y la particularidad. Abstractar el intelecto práctico de las pasiones nos sustrae, no sólo su capacidad de motivar e informar, sino también su valor humano intrínseco. Por tanto, una criatura que deliberase con toda la superioridad de una perspicaz inteligencia científica, pero sin permitirse responder pasionalmente a su entorno, perdería dimensiones importantes de la práctica y del valor de la vida humana. Como el narrador de James de la cita introductoria, podría ser excelente en el método, pero carecería de la fina flexibilidad de «tono» que es la marca distintiva de la auténtica prudencia.

Detienne y Vernant<sup>54</sup>, cuya interpretación de la inteligencia práctica comentábamos en la transición de los poetas trágicos a los filósofos (cfr. cap. 1 y n. 37 del cap. 7) ofrecen una explicación de la prudencia aristotélica que nos servirá para aclarar la nuestra. Estos autores coinciden con nosotros, en primer lugar, en que la versión aristotélica de la inteligencia práctica es una especie de retorno a ideas prefilosóficas desde una concepción platónica de la verdad; en segundo lugar, en que uno de los ámbitos de dicho retorno es la crítica de la generalidad platónica en beneficio de la aprehensión de los particulares contingentes; en tercer lugar, en la importancia de la flexibilidad y la sensibilidad al cambio que comparten las inteligencias prácticas preplatónica y aristotélica. En fin, Detienne y Vernant subrayan correctamente la importancia de la improvisación a la vez en Aristóteles y en las concepciones anteriores. No obstante, al igual que en su interpretación de la ruptura platónica con la tradición, parecían ignorar la profunda continuidad existente entre la aspiración preplatónica a *amarrar* o *tender trampas* y la platónica a la autosuficiencia racional, ahora pasan por alto la medida en que la ruptura de Aristóteles con su maestro significa el rechazo de dicha aspiración. En su momento señalamos que la tradición prearistotélica, lejos de consagrarse unilateralmente al ideal del dominio y la inmovilización, criticaba a fondo tal objetivo. Por ejemplo, en la *Antígona*, la relación correcta con los particulares contingentes del mundo es aquella que combina el deseo de dominio con el asombro y la apertura. Por su parte, Aristóteles retorna a esta tradición y renuncia a la búsqueda platónica del control y la pura actividad.

<sup>54</sup> Detienne y Vernant, *Métis*, págs. 295 y ss.



Como sucedía con la concepción platónica del «ojo divino», parece que también en la aristotélica, más inmersa en lo humano y más vulnerable, nos topamos con un razonamiento en círculo<sup>55</sup>. La perspectiva del prudente es el criterio de la elección correcta. A diferencia de Platón, Aristóteles no habla de un instrumento heurístico que muestre un valor que seguiría valiendo aunque no existieran el sabio ni sus elecciones; por el contrario, el punto de vista del prudente es definitorio del valor, que necesariamente se relaciona con esta persona humana. El problema se hace más acuciante. Porque si dicha persona es nuestro criterio y sus juicios y métodos son normativos para nosotros, ¿cómo caracterizarla a ella y sus métodos sin referirnos a la bondad de sus decisiones? Sin duda, en parte aceptamos como criterio a la persona prudente y sus decisiones porque estamos dispuestos a aceptar sus valores. Elegimos a este juez, no desde un punto de vista arquimideano, sino desde el seno de las apariencias; pero las apariencias contienen también una concepción de la acción correcta que seguramente está funcionando de algún modo en nuestra elección. En resumen, ¿cómo se justifica la afirmación de que esta persona es el criterio de lo moralmente correcto? Al igual que, como sucedía en la concepción platónica, sólo alguien previamente convencido de lo perjudicial de los apetitos para el juicio —y, en consecuencia, propenso ya a una concepción normativa crítica del apetito— aceptaría al dios como criterio, sólo alguien comprometido con la importancia moral de los particulares contingentes, el valor de las pasiones y la incommensurabilidad de los valores, admitirá a este juez. ¿Hemos de considerar que la dificultad es fatal para el criterio no científico de Aristóteles?

Hay un modo de salir del círculo que, sin embargo, no es posible para nosotros. En un artículo escrito hace tiempo sobre este mismo problema, John Rawls proponía una manera no circular de caracterizar las facultades y métodos de un juez ético competente: hacer referencia, no a ninguno de sus compromisos morales, sino a otras habilidades neutrales desde el punto de vista valorativo, como la imaginación, la empatía o el conocimiento fáctico<sup>56</sup>. Ahora bien, la *phrónesis* aristotélica no se presta a este enfoque por dos razones. En primer lugar, en el contexto del debate con el platonismo es obvio que gran parte de las aptitudes intelectuales de que habla Rawls *no* son valorativamente neutrales. Destacar la imaginación, la empatía, la perceptividad y la flexibilidad supone ya sesgar el resultado en dirección antiplatónica. Como dice Diotima, ni la visión del cuerpo percibe las mismas cosas que la del intelecto desencarnado, ni los objetos puros y puramente valiosos de éste pueden ser vistos con los ojos de Alcibiades. En segundo lugar, Aristóteles no consideraría que la enumeración de una serie de habilidades intelectuales bastase para caracterizar la naturaleza y los métodos de la persona prudente. Para seleccionarla (incluso para describir la totalidad de sus aptitudes cognoscitivas) hay que tener en cuenta también el carácter, la educación de los deseos y la flexibilidad de estos últimos. Evidentemente, ello nos sumerge mucho más en el círculo del que pretendíamos escapar.

Sin embargo, cabe afirmar que el razonamiento de Aristóteles, como el de Platón, comienza con una intuición de los obstáculos que dificultan la elección correcta, intuición que parece profundamente enraizada en las apariencias. La argu-

<sup>55</sup> Cfr. cap. 5, págs. 220-222.

<sup>56</sup> J. Rawls, «Outline of a decision procedure for ethics», *PR*, 60 (1951), págs. 177-97.

mentación de Aristóteles se orienta a hacer el círculo más complejo, explicando dichos obstáculos de un modo que se basa en una experiencia ampliamente compartida. Si reaccionamos como espera Aristóteles a la descripción del mal arquitecto y el mal médico y admitimos que el mal juez ético se asemeja a ellos, tendremos razones, hasta cierto punto independientes de la caracterización positiva de la persona prudente, para elegir a ésta como juez y criterio. En otras palabras, existen razones para sospechar que las propuestas del platonismo medio entorpecen la visión correcta de los asuntos humanos. Además, en la medida en que la elección aristotélica del juez procede de los métodos generales que presentamos en el capítulo 8, Aristóteles logra ampliar el círculo: pues su defensa de este método —que un platónico convencido seguiría considerando circular<sup>57</sup>— incorpora otros ámbitos de las apariencias no pertenecientes a la ética, por ejemplo, una idea del conocimiento y de la referencia. Con este método se elige a este juez; pero el método mismo se ha escogido, en parte, como resultado de tesis independientes sobre el lenguaje.

En sí misma, la circularidad no debe desanimarnos. Probablemente en toda teoría moral compleja existe un elemento de circularidad (cfr. epígr. IV del cap. 5). En definitiva, nuestra actitud con respecto al círculo, sobre si es pequeño y pernicioso o amplio e interesante, depende de si pensamos que Aristóteles ha llevado a cabo lo que dicta su método: investigar las complejidades de nuestras opiniones sobre la elección, describir correctamente los conflictos y contradicciones que plantean y elaborar el orden que salvará lo que consideramos digno de ser salvado. Si en el *Banquete* se afirma que el trato del intelecto puro con los objetos no contingentes es un paradigma de la elección práctica, y que el filósofo, en su ascensión, es capaz de ver y responder a todo lo bello y valioso del mundo, Aristóteles debe responder demostrando que ese juez está aquejado de una ceguera que le impide percibir algo verdaderamente valioso, debido precisamente a su manera de juzgar. A esta tarea ha dirigido sus esfuerzos y, si ha tenido éxito, la circularidad en que parece incurrir puede contemplarse con ecuanimidad e interés.

## VI

Habrà quien diga que la concepción no científica de Aristóteles hace muy poco. Con su firme negativa al progreso que brindan la conmensurabilidad, la universalidad y el intelectualismo, el Estagirita se queda sin una *teoría* elaborada de la deliberación, sin una explicación sistemática del método de deliberación correcto. Aristóteles aceptaría gustoso semejante crítica. Observa que «todo lo que se afirma sobre los asuntos prácticos debe decirse en esquema y no con precisión», y sus escritos ofrecen un esquema que debe completarse con el carácter y la experiencia. No obstante, convendría mostrar más en detalle de lo que hemos hecho hasta ahora la naturaleza de la percepción aristotélica, considerando la idea de que la elección reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta. Si Aristóteles intenta precisamente minar las bases de una explicación teórica general, parece acorde con ese espíritu buscar mayor claridad mediante casos o ejemplos

<sup>57</sup> Pues su concepción del lenguaje y la referencia ha sido ella misma seleccionada entre las apariencias, como resultado de los métodos aristotélicos.

complejos tomados de la vida o de la literatura. Al igual que Alcibíades, Aristóteles parece admitir que lo narrativo concreto puede decir la verdad. Cabría ejemplificar la percepción aristotélica a que nos referimos mediante textos de muy diversa índole. Pienso sobre todo en las novelas de Henry James<sup>58</sup>. Sin embargo, a fin de evitar el anacronismo, concluiremos con algunas reflexiones sobre un extracto de una tragedia de Eurípides.

Hécuba: ¡Aqueos! Toda vuestra fuerza la tenéis en las lanzas, no en la mente. ¿Qué temáis, que os hizo matar salvajemente a este niño? ¿Que Troya caída se pusiera en pie una vez más? Entonces vuestra fuerza no significó nada. Cuando era afortunada la lanza de Héctor, y numerosas manos fuertes estaban prestas a ayudarle, fuimos sin embargo destruidos. Ahora que la ciudad ha caído, destruidos los frigios, ¿os aterrorizaba este niño? Desprecio el miedo de quien teme sin reflexionar.

Hijo querido, qué desdichada muerte. Pudiste haber caído luchando por tu ciudad, tras alcanzar la edad del hombre y casarte, con el poder de un rey semejante al de un dios y morir dichoso, si algo de esto hace feliz. Pero no. Creciste para ver y aprender, hijo mío, pero tu mente no era lo bastante adulta (para aprovechar la fortuna. Qué tristemente los muros de tu patria, la obra de Apolo, han aplastado tu cabeza, los rizos arreglados por las manos de tu madre y el rostro que besó una vez, cuyo brillo es el de la sangre saliendo entre las grietas de los huesos –demasiado horrible para decir más.

Oh, manos, dulce imagen de las de Héctor, ante mí ahora rotas por las muñecas; querida boca, de la que salían palabras tan confiadas, estás muerta; me mentiste cuando, echándote en mi cama decías: «Madre, cuando mueras me cortaré el largo cabello en tu memoria y traeré hasta tu tumba a compañeros de mi edad para cantar tu despedida». Nada de esto ocurrió; soy yo, una anciana sin ciudad y sin hijos la que debe enterrar tu triste cadáver, tan joven. En vano fueron toda la ternura, mis atenciones, tus sueños. ¿Qué dirá el poeta, qué palabras escribirá sobre tu tumba? Yace aquí un niño que los argivos mataron por temor. Vergonzoso epitafio para Grecia. No heredarás los bienes de tu padre, excepto su escudo de bronce, que es ahora tu ataúd.

Oh, escudo que protegías el fuerte brazo de Héctor: el hombre más valeroso de todos, a quien perteneciste, ha muerto. Qué dulce la impronta de su cuerpo en tu correa,

<sup>58</sup> Me extendiendo en la relación entre James y Aristóteles en Nussbaum, «Crystals». En un artículo inédito, Henry Richardson toma un ejemplo de *The Ambassadors* para ilustrar la naturaleza de la percepción aristotélica.

y su sudor en el bien torneado cerco, que tantas veces apoyó  
Héctor en su mejilla con los esfuerzos de numerosos combates.

Poneos al trabajo ahora, traed de lo que nos queda algunas  
ropas para amortajar el trágico cadáver. Los dioses no nos  
permitirán hacerlo bien, pero que tenga lo que podamos darle.

Estúpido el mortal que, prosperando, cree que su vida tiene  
sólidos apoyos; pues el curso de nuestra fortuna es el  
saltar atolondrado del demente, y nunca nadie es feliz para siempre.

Eurípides, *Las Troyanas* (1158-1207)<sup>59</sup>.

Quizá parezca insólito que hayamos seleccionado este texto como ejemplo de la deliberación y la elección, ya que no parece que Hécuba tenga donde elegir. ¿Qué puede hacer? Es una esclava, ha perdido esta última esperanza de restauración de su ciudad y su familia. Hemos escogido una situación caracterizada por una relativa inactividad para señalar que la respuesta correcta, ya sea en el discurso, en la pasión o en la acción restringida, puede ser tan virtuosa como una gran hazaña. Reducir las posibilidades de movimiento no siempre impide la percepción virtuosa<sup>60</sup>. Hécuba se enfrenta al fallecimiento de su nieto. En esta situación, elige dolerse de esa muerte; denunciar a los griegos; llorar a Héctor; ordenar el entierro del niño, a pesar de la evidente despreocupación de los dioses por estos asuntos humanos. Pese a las limitaciones, estas son elecciones que revelan un carácter y ejemplifican la percepción práctica. (En *EN*, I, se hace hincapié en los indicios que atestiguan el carácter bueno en medio de la adversidad; cfr. cap. 11.)

La persona prudente habita en el mundo humano y no intenta remontarse sobre él. El contraste entre lo humano y lo divino es omnipresente en el discurso de Hécuba. Ella habla desde el centro de la vida humana, sin intentar en ningún momento distanciarse de sus valores e inclinaciones. En realidad, uno de sus propósitos fundamentales es mostrar que el ojo del dios carente de necesidades no percibe cosas humanas muy importantes. Como en otros lugares de la obra, la perspectiva divina parece, desde el punto de vista de estos sucesos trágicos, demasiado distante y fría, ajena a las preocupaciones y *necesidades* que posibilitan determinada sensibilidad.

Como persona prudente, Hécuba trae a esta situación concreta una multiforme variedad de apegos y compromisos, gran parte de los cuales proceden de la educación moral que recibió en su infancia, mucho antes de alcanzar la capacidad de reflexión adulta. Trae también una serie de consideraciones genéricas sobre lo que es para ella la vida buena de un ser humano. Trae el amor a su hijo, a su nieto y a su patria, Troya, su apego a los deberes religiosos y familiares, una concepción de lo justificado y lo correcto. Trae la opinión de que la vida buena del ser humano necesita la educación en una familia y una ciudad, y requiere servir a ésta y a los seres queridos que la habitan; de que esa vida exige practicar siempre estos comportamientos excelentes y, al final, recibir un funeral piadoso; de que, no obstante, es mejor morir prematu-

<sup>59</sup> He utilizado la traducción de R. Lattimore, en D. Grene y R. Lattimore, comps., *Greek Tragedies* (Chicago, 1956).

<sup>60</sup> Sin embargo, a veces entorpece o impide la acción excelente. Véase el cap. 11.

ramente por estos valores que caer en cobardes concesiones. Evidentemente, la educación en esos valores ha familiarizado a Hécuba con su «objetivo», de manera que, en estas nuevas circunstancias, sabe lo que buscar: la intencionalidad de sus deseos encuentra un objeto al que dirigirse. Como resultado, comprende la situación y destaca sin dudar sus atributos éticamente pertinentes.

Hécuba percibe los atributos de la situación como elementos distintos, cada cual con su propia naturaleza y sus exigencias intrínsecas. No define los valores que le son queridos, pero ello no significa que no vea la índole particular de cada uno. Posee una idea bastante nítida de lo que es la piedad, el valor y la cobardía; y de lo que dice sobre ellas se infiere que, para este personaje, se trata de elementos distintos e incommensurables. No hay indicios de una escala de medida única ni de ningún otro instrumento reductivo.

La deliberación de Hécuba parte de una concepción anterior, pero no es una *aplicación* inflexible de un sistema general preestablecido a la situación nueva. No tenemos la impresión de que se limite a proponer un arsenal de normas y opiniones generales y las utilice para controlar las indeterminaciones de lo nuevo, imprimiendo su orden sobre éste. En primer lugar, llama la atención su grado de pasividad o receptividad frente a la situación. Está abrumada por lo que ve, el cuerpo mutilado y el escudo manchado de sudor. Por así decirlo, la actividad discriminadora del personaje no es anterior a su reacción emocional, sino que se produce en su seno y está constituida por ella. Hécuba no percibe intelectualmente que su nieto ha muerto y reacciona después con dolor. Son el horror y la pena ante esos huesos rotos, esas manos, esos rizos que enmarcan el rostro ensangrentado, los que forman la percepción de la muerte del ser querido. Y diríamos que en esta sensibilidad radica una parte de lo más valioso de su deliberación. Si imaginamos a un razonador platónico enfrentado a esta situación con la actividad del solo intelecto, si nos preguntamos de qué percepciones y reconocimiento sería capaz un juez tan ajeno a toda pasión, empezamos a comprender el valor cognoscitivo de los deseos y afectos de Hécuba en cuanto elementos que ayudan al personaje a percibir correctamente lo que ha perdido y lo que han hecho los griegos.

Asimismo, descubrimos que, incluso dejando *aparte* su función informativa y motivacional, estas reacciones parecen valiosas desde un punto de vista humano y constitutivas de la bondad del personaje. Aun cuando Hécuba hubiera *visto* las mismas cosas sin la guía de sus sentimientos, pensaríamos que una fría crítica de la decisión de los argivos, sin esa cólera extrema y ese profundo dolor, sería una respuesta deficiente, por no decir inhumana. Nos resultaría sobremanera insólito que Hécuba se apercibiese de la muerte de su nieto con una fría mirada intelectual, y nos costaría reconocerla como a una de nosotros. No elogiaríamos su excelente percepción práctica.

Ahora bien, no solamente en su pasividad va Hécuba más allá de las reglas. Su *actividad* deliberativa hace de la situación mucho más que una simple ocasión para aplicarlas. La concepción general anterior del personaje se descubre en respuesta a lo particular, y su importancia reside básicamente en que aclara sus características más relevantes. No es que una regla general sobre los nietos haga obligatorio el duelo de nuestro personaje. Por el contrario, el largo compromiso de Hécuba con esta relación particular (sin duda, informado en un primer momento por reglas, pero luego fluidificado en el amor concreto a ese niño) la prepara para reaccionar a

esta tragedia como lo hace, llorando la muerte de su nieto. Hécuba no consulta un código para denunciar la cobardía de los aqueos, sino que el código de conducta la prepara para percibir una situación concreta en que se ha realizado una acción cobarde. La concepción anterior aporta la preparación y una valiosa iluminación de los hechos; pero la percepción es de lo particular y no está legislada de antemano. Esta percepción puede enriquecer o modificar la concepción general. Tenemos aquí lo que cabría esperar en un buen ejemplo de deliberación aristotélica: un movimiento flexible de ida y vuelta entre lo particular y lo general. Hécuba denuncia a los aqueos y pasa después a una reflexión general sobre la cobardía, que, si bien corresponde, indudablemente, a su formación moral previa, es informada por esta nueva experiencia. A continuación, se duele de la muerte de su nieto, pasando de una consideración general de la vida buena al lamento sobre cada una de las partes del cuerpo del niño, que suscitan en ella recuerdos concretos. Nos damos cuenta de que la bondad ética de esta reacción es inseparable de su concreción. Hécuba podría haber prescindido de sus reflexiones generales sin dar impresión de deficiencia moral. Pero si su lamento hubiese sido puramente abstracto, sin la vivacidad del detalle, la habríamos juzgado de otro modo, probablemente habríamos pensado que le faltaba amor. Si hubiera denunciado a los aqueos enumerando una serie de preceptos generales, la habríamos criticado por su distanciamiento extraño e inhumano.

Sin embargo, esta explicación sobre el mutuo informarse de lo particular y lo general no hace verdadera justicia a lo que realmente sucede en esta escena. La experiencia de lo particular no sólo aporta a Hécuba nuevos datos sobre lo que ha sido siempre su concepción de la vida buena, mostrándole con más claridad sus valores constitutivos; también puede provocar un cambio o revisión de esa concepción general. Es obvio que lo primero sucede de hecho: Hécuba comprende mejor que nunca la importancia de su nieto; la relación entre este vínculo y el futuro de su ciudad; la incompatibilidad entre el verdadero valor y el asesinato brutal de un ser querido, etc. Descubre algo sobre todas estas cosas, tanto tomadas individualmente como en sus relaciones mutuas. Pero esto no es todo: al menos en un caso, Hécuba modifica su concepción anterior. En efecto, la situación concreta le revela una indiferencia o insensibilidad de los dioses que no figuraba en su idea de la piedad. Durante toda la obra, se pregunta sobre lo divino. Ahora acusa directamente a los dioses de una acción perversa, de obstaculizar voluntariamente las aspiraciones morales de los seres humanos. Un aspecto de su concepción del bien ha sido rechazado porque su oposición a otros elementos lo hace indigno de respeto. La situación concreta es una fuente de claridad; esta claridad se convierte en el origen de una nueva concepción general del bien humano. En este sentido y en esta medida, lo particular es primero. Hécuba improvisa lo necesario.

En sí misma, esta deliberación es frágil, está influida y es zarandeada por los acontecimientos exteriores. Por su apertura a la pasión y la sorpresa, corre el peligro de ser arrollada por la situación extrema (porque, en tales casos, una pasión idónea puede transformarse fácilmente en un torrente obnubilador de ciego afecto, eclipsando toda deliberación e incluso todo discurso coherente). Prestar oído a las pasiones, por levemente que sea, lleva consigo estos riesgos. (El platónico que se niega a la sorpresa se protege también de tales peligros.) Por otra parte, la deliberación aristotélica se presta a que se valoren en mucho los constituyentes frágiles de la vida

humana. Permitiéndose utilizar como criterio la percepción, en lugar de la conformidad con la regla, Hécuba se abre al valor y la maravilla especial de una ciudad concreta, de un niño particular y, por tanto, se expone al profundo dolor que expresa en su discurso. Poco de éste quedaría sin la vívida visión de las manitas, el rostro amado, la mancha del sudor de Héctor en el escudo. Al permitirse ver estas cosas y dejarse afectar por ellas, utilizando la pasión como guía, Hécuba se torna vulnerable a la pérdida.

No puede sorprender, por consiguiente, que la heroína que delibera según este modelo llegue a la conclusión de que la fortuna es loca inestabilidad, y la felicidad humana, algo raro y difícil de alcanzar. Sin embargo, tenemos la impresión de que ni el ojo calculador del científico del *Protágoras* ni la perspectiva trascendente y sobrehumana del dios de la *República* habrían sido la solución de su problema. En efecto, no son estas las miradas que necesita una situación humana como la de Hécuba<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Con respecto a las cuestiones sobre las que versa el presente capítulo, mi mayor deuda de gratitud es con David Wiggins, con quien las he debatido durante años. Quiero expresar también mi agradecimiento a Larry Blum, Christine Korsgaard, Hilary Putnam, Henry Richardson y Nancy Sherman por nuestras conversaciones sobre todos estos problemas.

## La vulnerabilidad de la vida buena del ser humano: actividad y desastre

«Sin embargo, es evidente que la *eudaimonia*\* necesita de los bienes exteriores, como hemos dicho; pues es imposible o no es fácil hacer el bien sin disponer de recursos» (*EN*, 1099a31-3). Hemos estudiado ya el contexto que nos permitirá examinar esta afirmación. Hemos visto que toda investigación filosófica aristotélica tiene lugar dentro del mundo de la experiencia y las opiniones humanas, circunscrita por los límites de ese mundo. Asimismo, hemos comprobado que Aristóteles elabora una concepción de la acción acorde con la idea de un animal necesitado y vulnerable a las influencias de su mundo; a su juicio, considerar que la conducta humana combina actividad y pasividad es enteramente compatible con una valoración ética seria de dicho comportamiento. En fin, hemos visto que Aristóteles estructura y defiende un tipo de deliberación práctica «no científica» en el que una receptividad y una flexibilidad idóneas desempeñan una función esencial, y el criterio de lo moralmente correcto es la percepción de las contingencias de una situación concreta por parte de una persona buena. Ahora debemos preguntarnos por la conclusión última a que llega nuestro filósofo en lo que toca a las cuestiones fundamentales que nos planteamos en esta obra: ¿hasta qué punto es vulnerable la vida humana buena, la *eudaimonia*? ¿Qué sucesos exteriores pueden trastornarla? ¿De qué modo y en qué medida hay que intentar ponerla a salvo? Aristóteles entiende que la cuestión es acuciante y, al mismo tiempo, delicada. En efecto, las apariencias inducen a pensar que la fortuna tiene una considerable importancia ética. «La mayoría supone que la vida *eudáimon* es la vida afortunada, o que no carece de buena fortuna; y sin duda están en lo cierto. Porque sin los bienes exteriores, sometidos a la fortuna, no es posible ser *eudáimon*» (*MM*, 1206b30-5)<sup>1</sup>. Por otra parte, de acuerdo con ciertas concepciones de la

\* Sobre *eudaimonia*, término que seguiremos sin traducir, véase del cap. 1, págs. 33-34.

<sup>1</sup> Para el estudio de estos problemas utilizaré frecuentemente la *Magna moralia*, que considero una obra auténtica de Aristóteles. Sin embargo, mi argumentación no estará basada en ella. La autenticidad de la *Magna moralia* la defienden F. Dirlmeier, en su comentario *Aristoteles - Magna Moralia* (Berlín, 1958) y J. M. Cooper en «The Magna Moralia and Aristotle's moral philosophy», *AJP* 94 (1973), páginas 327-49; Cooper afirma que, aunque el estilo no es el de Aristóteles, la obra es una fiel transcripción de algunas de sus primeras lecciones de moral. Para opiniones contrarias, véanse D. J. Allan, «Magna Moralia and Nicomachean Ethics», *JHS*, 77 (1957), págs. 7-11, y C. J. Rowe, «A reply to John Cooper on the Magna Moralia», *AJP* 96 (1975), págs. 160-72.



racionalidad práctica muy difundidas, la fortuna es el enemigo natural de los esfuerzos humanos de planificación y control: «Allí donde hay más intelección (*nous*) y razón (*lógos*), hay menos fortuna; y donde hay más fortuna hay menos intelección» (EE, 1207a4-6)<sup>2</sup>. ¿Qué hacer con estas perspectivas contrapuestas en el marco de un saber sobre la vida humana buena vivida según la razón práctica?

Nuestro plan es, en primer lugar, examinar la concepción general de Aristóteles sobre la dependencia de la vida buena con respecto a las circunstancias y los recursos, así como el grado y naturaleza de su vulnerabilidad en condiciones de privación o calamidad. Al mismo tiempo, estudiaremos cómo justifica Aristóteles su tesis de que la vida buena del ser humano no sólo exige bondad de carácter, sino también cierta actividad. Posteriormente, investigaremos si, desde este punto de vista, la bondad del carácter es también vulnerable a la erosión de los acontecimientos incontrastados. Por último, comentaremos la tesis aristotélica de que el ser y el valor mismos de ciertas virtudes humanas son inseparables del riesgo, la deficiencia y los obstáculos, e incluso están constituidos en parte por éstos. En el próximo capítulo abordaremos dos ámbitos concretos en los que el vivir bien depende especialmente de cosas externas no sujetas al dominio del agente (es decir, donde lo externo no es mero instrumento para la actividad buena, sino que contribuye a lo que dicha actividad es en sí misma). Todo ello nos permitirá valorar la importancia que Aristóteles otorga a la poesía trágica como fuente de aprendizaje moral, y extraer algunas conclusiones acerca de las relaciones entre la filosofía aristotélica y la tragedia.

## I

Nos preguntamos, pues, por la influencia de la suerte o la fortuna\* en la bondad de la vida humana<sup>3</sup>. Aristóteles se aproxima al problema, como hace a menudo, presentando dos posturas extremas. Así, hay quien piensa que vivir bien es lo mismo que tener una vida afortunada (EN, 1099b7-8). La vida buena es un don de los dioses sin relación fiable con el esfuerzo, el aprendizaje o la bondad del carácter (EN, 1099b9 y ss.). Al observarse el gran poder de la fortuna en los asuntos humanos, se considera que ésta es el único factor causal decisivo en el logro de un determinado tipo de vida. Lo demás no cuenta gran cosa. Como su nombre indica, *eudaimonía* es

\* Como hasta ahora, este término no significa los acontecimientos aleatorios o incausados. Para Aristóteles, decir que algo sucede por *tyché* no sólo no es incompatible con la explicación causal, sino que la necesita (véase *Física*, II,4-6). Al igual que en el resto de este libro, nos preguntamos por los sucesos que influyen en la vida del agente sin estar sujetos a su dominio.

<sup>2</sup> Aunque mi exposición se centrará sobre todo en la *Ética nicomaquea*, ya que es en esta obra donde se tratan más en detalle las cuestiones que me interesan, utilizaré como complemento textos de la *Ética eudemia* cuando no existan problemas graves de incompatibilidad de contenidos. Sobre la cronología del pensamiento ético de Aristóteles, véanse las polémicas obras de A. Kenny, *The Aristotelian Ethics* (Oxford, 1978) y *Aristotle's Theory of the Will* (Londres, 1979), así como la excelente recensión del primer título por J. M. Cooper en *Nous*, 15: 1 (1981), págs. 381-92; cfr. también C. J. Rowe, *The Eudemean and Nicomachean Ethics* (Cambridge, 1971).

<sup>3</sup> El vínculo entre *eudaimonía* y merecimiento del elogio lo niegan quienes piensan que aquélla es un estado psicológico de placer o satisfacción; sin embargo, una vez admitido que *consiste* en la actividad excelente, podemos entender por qué Aristóteles destaca esta relación. Véase la n. 20 del cap. 10.

tener un buen *dáimon* o espíritu guardián (exterior). De este modo, «dejan a la fortuna lo más grande y lo mejor» (1099b24).

Por otra parte están los que niegan que la fortuna tenga influencia alguna en la vida buena de los humanos. Los factores causales relacionados con el vivir bien, con la *eudaimonía*, se hallan en manos del agente; los acontecimientos exteriores incontrolados no pueden mejorar la vida buena, ni tampoco empeorarla significativamente. Conviene señalar que estas personas, según las describe Aristóteles, son filósofos resueltos a demostrar una tesis incluso a costa de negar apariencias evidentes que casi todo el mundo admite. El Estagirita indica dos vías por las que se ha llegado a negar así el papel de la fortuna. La primera (relacionada con el platonismo)<sup>4</sup> restringe la definición de la vida buena, reconociendo como intrínsecamente valiosas sólo las actividades más estables e invulnerables a la suerte (cfr. 1098b24-5). Aristóteles combate esta postura indirectamente, defendiendo uno por uno los valores más vulnerables; examinaremos algunos de sus razonamientos en el capítulo 12. El camino que sigue el segundo grupo de sus adversarios<sup>5</sup> consiste en negar que la *actividad* conforme a la excelencia forme parte de la vida buena: para la *eudaimonía* basta poseer una condición o estado virtuoso. Esto significa, por ejemplo, que una persona virtuosa que haya sido esclavizada, encarcelada, incluso torturada, vivirá una vida tan buena y elogiada como el que no encuentra traba alguna para desarrollar su actividad.

Aristóteles expone estas tesis extremas para plantear la pregunta de qué puede inducir a alguien a adoptarlas. Ello debe ayudarnos a elaborar una postura que, haciendo justicia a dichas motivaciones, sin embargo, evite sus negaciones y excesos. Tal proceder podría quizá interpretarse como una especie de conservadurismo simplista, una búsqueda mecánica del medio entre dos extremos peligrosos. Sin embargo, analizado cuidadosamente, se pone de manifiesto que no es un medio ni un buscar mecánico. Por el contrario se pretende tomar en serio ambas posturas extremas como una parte auténtica de las apariencias (es decir, motivada por algo real que debe ser tenido en cuenta y conservado). Como señala Aristóteles refiriéndose a estas y otras concepciones extremas, «algunas son sostenidas por muchos desde hace largo tiempo, otras por unos pocos ilustres, y es razonable suponer que ni unos ni otros yerran por completo, sino que en algún punto o en muchos han pensado correctamente» (*EN*, 1098a28-30). Aristóteles estudia las explicaciones más importantes de la tradición sobre un problema porque supone que no gozarían de la aceptación de que disfrutaran si no respondiesen a preocupaciones éticas dignas de ser tomadas en consideración. Seguidamente comprobaremos que, a pesar de que tales posturas poseen bases sólidas, son insatisfactorias porque obligan a rechazar determinadas opiniones profundamente arraigadas.

<sup>4</sup> No quiero decir que Platón sea el único oponente de Aristóteles en los textos en que el Estagirita critica este planteamiento; sin embargo, nuestro examen de los diálogos medios ha evidenciado que, en efecto, Platón defiende tal postura. En todo caso, es importante señalar una clara diferencia entre Platón y el personaje a quien posteriormente denominaré el «teórico de la buena condición». Platón insiste siempre en que las actividades, y no los estados, son las valiosas; su búsqueda de la autosuficiencia no niega la necesidad de la actividad, sino que implica escoger las actividades menos vulnerables.

<sup>5</sup> No está claro quiénes son estos adversarios. Desde luego, se parecen a los pensadores estoicos posteriores a Aristóteles. Como en el caso del escepticismo helenístico, cuyos antecedentes aparecen, sorprendentemente, en las críticas de Aristóteles (véanse el cap. 8 y el artículo de Long citado en él), encontramos aquí indicios claros de que, en este período, se prefiguraba ya de alguna forma lo que sería después una conocida tesis helenística.

La primera postura extrema tocante a la fortuna<sup>6</sup> es examinada con menos detalle que la segunda, pero es interesante la manera en que la rechaza Aristóteles. Dice el Estagirita que existe una dificultad acerca de si la vida buena puede alcanzarse mediante algún tipo de esfuerzo o sobreviene gracias a la fortuna, y menciona una opinión muy extendida en favor de la primera tesis: «Será común a muchos, ya que la pueden alcanzar con aprendizaje y esmero todos los que no están incapacitados para la excelencia» (1099b18-19). Y añade algo muy revelador: Si es *mejor* que sea verdadera esta opinión sobre la *eudaimonía* que la que prima la fortuna, «entonces es razonable que sea de esta manera», porque «dejar a la fortuna lo mejor y lo más grande sería desentonar mucho» (1099b20-5). En otras palabras, el rechazo de la preeminencia de la suerte es el resultado, no de una investigación empírica neutra, sino de una deliberación en la que pesa mucho lo que deseamos descubrir, aquello con lo que queremos vivir. Dada la elección entre ambas posturas, nos preguntamos, entre otras cosas, qué hace de nuestras vidas algo digno de ser vivido. Se niega la supremacía de la fortuna, no porque contradiga un hecho del universo descubierto con un método científico neutral desde el punto de vista axiológico, sino porque desentona, es decir, porque choca con nuestras demás opiniones y, en especial, con las creencias valorativas tocantes a la vida digna de ser vivida<sup>7</sup>. Pues pensamos que la vida humana merece ser vivida sólo si la *eudaimonía* puede lograrse con un esfuerzo que esté al alcance de la mayoría de los humanos. (Veremos que no se trata de que dicho esfuerzo baste siempre para el vivir bien, pero, en general, debe desempeñar la función más importante)<sup>8</sup>.

La cuestión se trata con más pormenores en un texto de la *Ética eudemia* sobre el suicidio. Tras referirse a los que ponen fin a su vida a causa de alguna catástrofe provocada por la fortuna, Aristóteles se pregunta qué es lo que, en definitiva, convierte la vida en digna de ser vivida. Y llega a la conclusión de que, ni siquiera reuniendo todo lo que una persona hace y sufre por la fortuna y añadiendo un tiempo infinito, bastaría ello para preferir la vida a la no existencia (1215b27-31). La vida se hace digna de ser vivida sólo por una acción voluntaria, y no por el tipo imperfecto de acción voluntaria del niño (1215b22-4), sino por la actividad modelada por la excelencia y el esfuerzo del adulto. Así pues, si el teórico de la fortuna estuviese atinado cuando niega que ese esfuerzo desempeña una función importante en el vivir bien, todos nosotros, incluso él mismo, viviríamos existencias que, probablemente, juzgaríamos indignas de ser vividas. Semejante idea «desentona mucho», no sólo porque contradice una opinión ampliamente difundida, sino porque ésta es tan profunda y básica que la consideramos una condición para seguir viviendo.

<sup>6</sup> Esta postura la mantienen ciertos poetas y, en particular, algunos personajes de los dramas de Eurípides (véase, por ejemplo, el final del discurso de Hécuba en *Las Troyanas*, comentado en el cap. 10. Véase también la bibliografía citada en la n. 2 del cap. 4 sobre otros ejemplos.

<sup>7</sup> Para un paralelo contemporáneo, véase Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Massachusetts, 1981), págs. 1-3.

<sup>8</sup> Aristóteles concluirá que las cosas sometidas a nuestro control son *kýrios*, «autorizadas», o «que mandan» en la *eudaimonía*. (Véanse también las notas 44 y 56 del cap. 10.) El significado parece ser «el elemento causal más importante».

He aquí un elocuente ejemplo del método de Aristóteles en acción: vemos, por una parte, la manera en que una tesis moral es criticada a partir de apariencias más profundas y, por otra, cómo lo que deseamos y consideramos bueno entra en la investigación ética en un nivel fundamental. Se observa también el modo en que Aristóteles aborda las cuestiones esenciales que nos planteamos en este libro: no como hechos neutros que se puedan descubrir, sino como problemas cuya respuesta es del mayor interés para nosotros y en la que, por tanto, podemos legítimamente hacer pesar tales intereses. Por supuesto, Aristóteles no afirma que, en la elaboración de una concepción de la *eudaimonía*, seamos libres de decir lo que nos plazca; en realidad, es mucho más cauto que Platón en cuanto a separarse de nuestra existencia cotidiana para pintar un cuadro más hermoso. Lo que dice es que nuestras opiniones y experiencias más básicas sobre lo valioso condicionan lo que podemos descubrir sobre el mundo y nosotros mismos. Nuestra experiencia de la elección y nuestras opiniones sobre su valor hacen improbable, por no decir imposible, que descubramos que no elegimos o que la elección cuenta poco en este mundo (análogamente a como, según vimos en el capítulo 9, nuestras opiniones profundas sobre la acción voluntaria hacen muy difícil que concluyamos que ésta no existe). Algunas opiniones son tan básicas que para ponerlas en cuestión o para defenderlas hemos de dejar demasiado en suspenso, quedándonos sin suelo que nos sustente. De existir creencias éticas que se asemejen en este sentido al principio de no contradicción, serían las relativas a la *eudaimonía*, la acción voluntaria y la elección. Pues son creencias que utilizamos siempre que obramos, cuando nos dedicamos a la investigación moral (si todo se deja a la fortuna, tal investigación no tiene razón de ser), cuando discutimos sobre una decisión práctica, cuando deliberamos y elegimos (pues damos por supuesto que ello influye sobre la *eudaimonía*). Negarlas —especialmente en una investigación ética— significa acercarse al tipo de postura autorrefutadora del que Aristóteles acusa al que criticaba el principio de no contradicción<sup>9</sup>. En verdad, esto desentona mucho.

### III

Sin embargo, hemos dicho que Aristóteles pretende comprender el peso y la repercusión de las tesis que defiende el teórico de la fortuna. Quiere investigar y, hasta cierto punto, conservar la verdad de la idea de que la suerte influye en la vida buena, que ésta es vulnerable al desastre. «Porque ocurren muchos cambios y todo género de infortunios en el transcurso de una vida», comenta poco después de criticar al teórico de la fortuna (1100a5-6). Cabe suponer que esta es la opinión profunda que su adversario ha exagerado. Examinaremos la estructuración y defensa que hace Aristóteles de dicha opinión cuando critica a quienes la rechazan.

<sup>9</sup> Para un examen más amplio de las ideas griegas sobre la autorrefutación y, en especial, de los casos en los que el hecho mismo de ponerse a discutir refuta la tesis que se defiende, véanse G. E. L. Owen, «Plato and Parmenides on the timeless present», en *The Monist*, 50 (1966), págs. 317-40, reimpr. en A. P. D. Mourelatos, comp., *The Presocratics* (Garden City, Nueva York, 1974); M. F. Burnyeat, «Can the skeptic live his skepticism?», en M. Schofield y otros, comps., *Doubt and Dogmatism* (Oxford, 1980), págs. 20-53, y «Protagoras and self-refutation in Plato's *Thaetetus*», *PR*, 85 (1976, págs. 172-95); «Protagoras and self-refutation in later Greek Philosophy», *PR*, 85 (1976), págs. 44-69.

Los críticos de la fortuna afirman que la vida humana buena es completamente invulnerable a la *tyché*; que lo que se encuentra bajo nuestro dominio en cada situación basta para vivir bien. Es evidente que Aristóteles simpatiza con los motivos de estos pensadores y pretende conservar buena parte de sus tesis. Uno y otros insisten en que la vida buena debe poder alcanzarse con el esfuerzo de toda persona no «incapacitada» éticamente (1099b18-19; cfr. 1096b34), y coinciden en exigir una vida «propia y difícil de arrebatarse» (1095b25-6), «estable y no sujeta fácilmente al cambio» (1100b2-3). Sin embargo, Aristóteles entiende que el precio de la invulnerabilidad perfecta es demasiado alto. Habría que imaginar (como hace el platónico) una vida privada de valores importantes, o violentar (como hará el teórico de la buena condición) nuestras opiniones sobre la actividad y su valor<sup>10</sup>. Del adversario platónico nos ocuparemos en el capítulo 12. Ahora examinaremos las tesis del teórico de la buena condición y la concepción aristotélica del valor y la vulnerabilidad de la actividad excelente.

El teórico de la buena condición afirma que la *eudaimonia* es invulnerable porque consiste exclusivamente en un buen estado o una buena condición ética<sup>11</sup>, estables incluso en las circunstancias más terribles. Aristóteles podría plantear distintas líneas de crítica. Podría defender, por ejemplo, que los estados del carácter *son* vulnerables a los influjos externos. O bien razonar que los estados buenos no bastan para vivir bien. De optar por la segunda, debería justificar además que el componente que se ha de añadir a la buena condición no es invulnerable. Como veremos, su argumentación es una combinación compleja de ambas críticas. Empezaremos por la segunda, viendo que, para ser perfecta, la *eudaimonia* necesita la actividad y, por otra parte, que la actividad humana buena puede ser entorpecida o imposibilitada por la fortuna. En otras palabras, existe una diferencia entre ser bueno y vivir bien. La investigación de esa diferencia conducirá a Aristóteles a la primera crítica, pues se evidenciará que algunas formas de la fortuna afectan a la propia condición virtuosa.

Dice Aristóteles que estamos de acuerdo en que el fin que persiguen los seres humanos es la *eudaimonia*; pero que el acuerdo apenas va más allá de dicho término (1095a17 y ss.). Sin embargo, existe otro punto de coincidencia que se señala al comienzo de la *Ética nicomaquea*: la relación entre *eudaimonia* y actividad: «Tanto la multitud como los refinados... admiten que vivir bien y actuar bien son lo mismo que la *eudaimonia*» (1095a19-20). Posteriormente se reitera esta aseveración: «Se ha dicho que la *eudaimonia* es vivir bien y actuar bien». En la *Ética eudemia*, Aristóteles menciona una «opinión que todos mantienen», a saber, que «actuar bien y vivir bien son lo mismo que *eudaimonéin*: las dos cosas son formas de uso y actividad» (1219a40). Así, desde el primer momento se comprende que quien afirma que la

<sup>10</sup> Estoy presentando el razonamiento de Aristóteles de manera más sistemática que el propio autor. En realidad, los argumentos de ambos adversarios se estudian separadamente en libros distintos de la *EN*. Sin embargo, no veo razón para no reunirlos como se hace aquí.

<sup>11</sup> El término que emplea Aristóteles (y es de suponer que también su adversario) es *héxis*, que, a menudo, se traduce por «hábito» o «disposición». Aquí utilizaré «estado» o «condición» para indicar que se considera algo con realidad psicológica que puede estar presente en la persona tanto si ésta actúa como si no. Hablar de «hábito» o «disposición» haría parecer la postura del adversario más paradójica aún de lo que es; por otra parte, como veremos, Aristóteles entiende que los criterios de atribución de una *héxis* no se cumplen en el caso del individuo totalmente inactivo.

vida buena consiste en un estado o una condición no activa, independiente de su realización en la acción, contradice opiniones muy extendidas.

Sin embargo, el Estagirita debe demostrar también la hondura e importancia de estas opiniones; pues poner de manifiesto su difusión no es todo lo que requiere el método de las apariencias. Así pues, en vez de conformarse con esta afirmación general, examina las consecuencias de la tesis de la buena condición en situaciones típicas, mostrando lo inaceptable de sus resultados. Tomemos, en primer lugar, el caso más extremo –y, por tanto, el más claro– y pasemos después a otros que suscitan mayor controversia.

La situación extrema para poner a prueba la tesis de la buena condición sería el caso en que existe un estado virtuoso, pero *ninguna* actividad derivada de ese estado. Imaginemos a alguien con un carácter bien formado que, al hacerse adulto (para decir que es virtuoso debemos suponer, según Aristóteles, que ha sido activo en el proceso de su educación), se echa a dormir y sigue durmiendo el resto de sus días, sin hacer nada más. El ejemplo podría trasladarse a nuestra época, transformándolo en un caso de coma irreversible (aunque, en esta circunstancia, la estructura interna del bien no debería resultar dañada, es decir, tendría que mantenerse la excelencia del carácter). La cuestión es: ¿Se puede afirmar que tal persona vive bien? ¿Cabría dedicarle elogios y felicitarla? Según el teórico de la buena condición, la respuesta será afirmativa, ya que el estado excelente es el único objeto adecuado para estas actitudes éticas. Sin embargo, Aristóteles responde (en *EN* y en *EE*), que ello no concuerda con nuestras prácticas y opiniones. En realidad, no pensamos que un estado o condición al margen de toda acción sea suficiente para el buen vivir. Nos parece incompleto, frustrado. Nos sentimos inclinados a pensar que dormir toda la vida no es humano, sino que se asemeja a la existencia de los vegetales (*EE*, 1216a3-5; cfr. *EN*, 1176a34-5). Del mismo modo que no consideramos que un feto, con su vivir puramente vegetativo y privado de conciencia, viva una existencia humana plena (*EE*, 1216a6-8), tampoco nos sentimos impulsados a ensalzar la vida de este adulto irremisiblemente inerte. Aristóteles concluye con las siguientes palabras: «nadie diría que alguien que viva de esta manera vive bien, a no ser que esté defendiendo una tesis a todo trance» (1096a1-2). Y en el texto paralelo de *EN*, X, comenta que el caso demuestra que la *eudaimonía* no puede ser solamente *héxis*, una condición o estado (1176a33-5).

En *EN*, I, Aristóteles insiste de nuevo en que, a pesar de que «es posible un estado que no produzca ningún bien, como en el que duerme y, a veces, también en el que está despierto», éstos no recibirán los elogios con que enjuiciamos al que vive bien (1098b33-99a2). Y utiliza una analogía atlética: en una carrera, aplaudimos a los que compiten, no a los que podrían considerarse los más fuertes o mejor preparados. Al igual que de alguien bien entrenado, pero que no corre, no decimos que corra bien, tampoco elogiamos al durmiente virtuoso por su vida de virtud (1099a3-7). Es importante entender que Aristóteles no afirma que la vida buena sea una especie de competición ni que sólo alabe el éxito. Lo que dice es que poseer cualesquiera dotes o ser de buena condición no bastan para el elogio: se debe *hacer* algo, demostrar que se puede ser activo. Así como nuestra evaluación del atleta depende de que participe en alguna carrera (aunque, evidentemente, dicha evaluación se basará también de nuestra opinión de que la buena carrera fue causada por la buena condición del deportista, y no por un factor externo), también nuestras valoraciones éti-

cas se fundamentan en el esfuerzo y la actividad reales, además de en un carácter estable que es su causa. Por sí solo, el carácter no basta. Es más, la interpretación misma del caso por parte del teórico de la buena condición tal vez sea incluso incoherente; ignoramos qué significa decir que alguien en coma irreversible conserva su estado virtuoso. Como mínimo, existe una dificultad epistemológica insuperable; pero tal vez haya algo más grave: una dificultad lógica, derivada de la relación conceptual de la *héxis* con un modelo de actividad. Aristóteles señala el problema cuando dice que «el bueno y el malo se confunden enteramente en el sueño... porque el sueño es la inactividad de la parte del alma en virtud de la cual se dice que ésta es buena o mala» (1102b5-8). Por tanto, no está claro si cabe decir legítimamente que la persona enteramente inactiva posee un carácter virtuoso<sup>12</sup>.

Podemos resumir la crítica general de Aristóteles contra el teórico de la buena condición del siguiente modo. La buena condición de un carácter virtuoso, al igual que el entrenamiento atlético, es una especie de preparación para la actividad, en la que se cumple y florece. Privar a alguien de la expresión natural de su estado condiciona la calidad de su vida. Supone convertir ese estado en estéril y sin objeto. Como el atleta bien entrenado al que se impide correr es más compadecido que alabado, también se compadece a la persona virtuosa cuando una traba le impide obrar. La actividad, la *energeía*, es la actualización de la buena condición desde su estado de latencia o mera potencialidad; es su florecimiento. Sin ella, la buena condición permanece necesariamente incompleta. Como el actor eternamente a la espera de un papel que nunca consigue subir al escenario, no cumple su función y es una sombra de sí misma<sup>13</sup>.

Ahora bien, el oponente de Aristóteles podría conceder que una cesación *total* de conciencia y actividad puede suponer la disminución o el fin de la vida buena y, no obstante, intentar salvar en parte su tesis distinguiendo entre la actividad exterior y una plena salud interior que incluiría el pensamiento y la conciencia. Entonces diría que, en la medida en que subsisten el funcionamiento cognoscitivo y la conciencia ética, nada importa que el cuerpo no pueda llevar a cabo los proyectos que pergeña la imaginación moral<sup>14</sup>. En la medida en que la persona buena sea capaz de intenciones y pensamientos virtuosos, vivirá bien, aunque se encuentre encarcelada, esclavizada o sometida a tortura. En este caso, Aristóteles tendrá que responder que las operaciones al alcance de dicha persona no bastan para vivir bien y actuar bien. Y así lo hace en *EN*, VII:

<sup>12</sup> No está del todo claro si Aristóteles está diciendo: 1) que la *héxis* podría seguir intacta, pero existe un problema epistemológico insuperable que impide afirmar o negar este extremo; 2) que el concepto de *héxis* está vinculado lógicamente con la actividad, de modo que no tiene sentido atribuirlo si no hay actividad; 3) que *héxis* y acción son causalmente interdependientes, de manera que la persona inactiva perdería probablemente su *héxis*. Sin duda, el Estagirita suscribe 1) y 3) y, para él, 3) y 2) no son incompatibles, según hemos visto en el capítulo 9. Sin embargo, sabemos que Aristóteles no piensa que la *héxis* desaparezca al minuto siguiente de detenerse la actividad; la *héxis* es una condición estable (o relativamente estable) de la persona. Así pues, cualquiera que sea la conexión lógica entre *héxis* y actividad, no puede ser tan fuerte.

<sup>13</sup> A este respecto, véase el excelente estudio de L. A. Kosman, «Substance, being and *energeia*», *OSAP* 2 (1984), págs. 121-49.

<sup>14</sup> En este punto, el teórico de la buena condición se aproxima mucho al platónico: si lo que denomina «ser» incluye este tipo de funcionamiento mental, será *energeía*, como la entiende Platón.

Ninguna actividad (*energía*) perfecta admite trabas; pero la *eudaimonía* es algo perfecto. Así que el *eudáimon* necesita de los bienes corporales y externos y de los bienes de la fortuna para que su actividad no encuentre trabas. Los que afirman que el que está en la tortura o ha sufrido infortunios es *eudáimon* en la medida en que es bueno, no están diciendo nada, tanto si esta es su intención como si no<sup>15</sup>.

Una vez más, el teórico de la buena condición ha definido la *eudaimonía* inmunizándola a los cambios exteriores: los infortunios obstaculizan la acción, no el estado virtuoso, y éste (que, presumiblemente, comprende algún tipo de vida interior) es suficiente para vivir bien. Una vez más, Aristóteles insiste en la importancia de la acción. Ser excelente de carácter no es actuar de manera excelente, sino que la acción excelente precisa determinadas circunstancias exteriores: corporales, de contexto social, de recursos. El individuo sometido a tortura no puede actuar justa, generosa ni moderadamente; no está en situación de ayudar a sus amigos ni participar en la política. ¿Cómo se puede decir que vive bien? El adversario de Aristóteles presenta una tesis más atractiva intuitivamente que la del ejemplo del durmiente porque la persona está despierta y posee al menos la conciencia del bien interno, lo que puede parecer una parte necesaria del bien mismo. Pero el Estagirita sostiene que, a pesar de esta concepción más compleja del carácter bueno, una bondad totalmente incapacitada para la acción no justifica realmente el elogio.

Aristóteles añade otro argumento. La postura de su oponente parece plausible inicialmente porque imaginamos que la persona torturada posee algún tipo de vida interior compleja (intenciones, sentimientos y reacciones adecuados), incluso que puede filosofar o demostrar verdades matemáticas. Si conceptuamos todo esto como «ser bueno», frente a «actuar bien», nos resulta más satisfactorio que lo que se decía en el ejemplo del durmiente, en el que el «ser bueno» se identificaba con algo totalmente inerte. Sin embargo, en este caso el «ser bueno» empieza a parecerse a una actividad (y, por tanto, se convierte en vulnerable). Lo que dice Aristóteles sobre la actividad sin trabas induce a preguntarse si la actividad interior del torturado no puede verse dificultada o impedida por el dolor y las privaciones. Pensamientos, emociones y reacciones, la reflexión especulativa y científica, no son impermeables a las circunstancias; como los proyectos en el mundo exterior, pueden no alcanzar la completud o perfección. La tortura puede entorpecerlos o malograrlos<sup>16</sup>. En resumen, la distinción entre interior y exterior no se identifica con la diferencia entre estado y actividad. Si el oponente de Aristóteles pone el acento a la segunda distinción, atribuyendo todos los valores al estado, puede obtener la plena inmunidad a la fortuna, pero a costa de convertir al ser humano en poco más que un vegetal. Por el contrario, si se inclina por la primera, atribuyendo todos los valores a la actividad interior, su postura será más interesante y fecunda, pero justamente porque se refiere a algo activo y vulnerable a la fortuna.

Aristóteles no elabora aquí criterios precisos para diferenciar entre actividad y condición o *héxis*. Su objetivo principal es demostrar que todo lo que sea cumpli-

<sup>15</sup> 1153b16-21.

<sup>16</sup> Evidentemente, la actividad contemplativa es menos vulnerable que otras a los infortunios exteriores, pero, en opinión de Aristóteles, necesita también determinadas condiciones externas (cfr. cap. 12).



miento o actividad es por ello mismo vulnerable. Sólo la *héxis* puede escapar a la vulnerabilidad. Lo dicho no es en absoluto incompatible con la idea de que algunas actividades o *energíai*, entendidas en sentido amplio, son mucho más vulnerables y susceptibles de ser entorpecidas que otras. A este respecto, conviene recordar la distinción del Libro IX de la *Metafísica* entre dos clases de *energíai*: *kinéseis*, «movimientos», y *energíai* en sentido estricto. Las segundas son actividades perfectas o completas en todo momento: «tienen su forma en sí mismas». Siempre que es verdadero decir «estoy a-iendo», lo es también (con el perfecto griego) «he a-do». Por ejemplo, si es verdadero «estoy viendo», también lo es «he visto». Por el contrario, *kinéseis* son movimientos orientados a una completud externa que se dará en el tiempo: pueden ser interrumpidos, no contienen en sí mismos la perfección o la forma. De este modo, si es verdadero decir «estoy construyendo una casa» no lo es, al mismo tiempo, «he construido una casa». El proceso y su completud no sólo no se implican, sino que se excluyen recíprocamente; sólo cuando he terminado de construir está la casa completamente construida<sup>17</sup>.

La distinción es pertinente para el problema de las trabas a la acción. Porque la *kinéseis* admiten una interrupción que es imposible en las *energíai* en sentido estricto. Sin embargo, hemos atribuido a Aristóteles la tesis de que toda *energía* puede obstaculizarse. ¿Es esto compatible con la perfección formal de las *energíai* en sentido estricto? Pienso que sí. En efecto, aunque existe un *tipo* de traba que no amenaza las *energíai* —la que impide la completud o perfección formal de las *kinéseis*— aquéllas son vulnerables en la calidad de la actividad. La «perfección» de ver no exige negar que algunas personas vean mejor que otras, y, en algunos casos, una mala visión puede deberse a impedimentos exteriores. Lo mismo cabe decir sobre la contemplación intelectual de la persona sometida a tortura. (En *EN*, VII, Aristóteles define el placer como la actividad sin trabas, la *energía* de la *héxis* natural; la enfermedad y otros infortunios pueden dificultar muchos tipos de actividad natural<sup>18</sup>. Cabría comparar las actividades con los ríos. Se puede impedir que un río llegue a su destino construyendo un embalse. Pero otro modo de entorpecer su fluir es llenar su cauce de lodo, haciendo más lenta la corriente y contaminando la pureza de las aguas. A mi entender, Aristóteles piensa que toda *energía* en sentido propio puede obstaculizarse, al menos de la segunda forma. Además, es obvio que, en ausencia de ciertas condiciones exteriores necesarias, ninguna *energía* podría siquiera comenzar: no hay visión sin luz (o si se han vendado los ojos a la persona) ni río si se han secado sus fuentes<sup>19</sup>. Todo esto parece suficiente para dar la razón a Aristóteles cuando dice que, con independencia de qué formas de *energía* sean valiosas en la vida humana, la fortuna puede entorpecerlas o impedir las.

<sup>17</sup> Sobre esta distinción, véanse Kosman, «Substance, being»; J. L. Ackrill, «Aristotle distinction between *energeia* and *kinesis*», en R. Bambrough, comp., *New Essays on Plato and Aristotle* (Londres, 1965), págs. 121-41; T. Penner, «Verbs and the identity of actions», en G. Pitcher y O. Wood, comps., *Ryle* (Nueva York, 1970), págs. 393-453. Es importante señalar que Aristóteles utiliza también *energía* como término genérico que engloba ambas especies.

<sup>18</sup> Cfr. n. 12 del cap. 10.

<sup>19</sup> Compárese *Metafísica*, 1091b15 y ss., 1022b22 y ss.

Sin embargo, hay que estudiar más en detalle la manera en que la actividad buena es vulnerable a las circunstancias y, en particular, en qué medida un infortunio limitado o pasajero afecta a la *eudaimonía*. En efecto, aunque el examen de casos extremos puede bastar para refutar al teórico de la buena condición que lleva sus tesis hasta sus últimas consecuencias, no resuelve los problemas que la mayoría de nosotros afrontamos en la vida. A menudo, estos problemas prácticos comunes son más sutiles y se prestan a mayor controversia.

Antes de abordar el tratamiento aristotélico del infortunio «trágico» y de la historia de Príamo, es necesario señalar que las circunstancias incontroladas pueden interferir con la actividad excelente de cuatro maneras. Dichas circunstancias pueden, 1) privar a la actividad de algún medio o recurso instrumental. A su vez, este recurso puede ser, a) absolutamente necesario para la actividad excelente, de modo que su ausencia impide la actividad, o b) su falta puede limitarla o entorpecerla; 2) privar la actividad, no ya de un instrumento externo, sino de su objeto o receptor. (La muerte del amigo impide la amistad.) También aquí la actividad puede ser, a) imposibilitada completamente, si la pérdida es permanente y total, o b) entorpecida, si la pérdida es temporal o parcial. Por ahora nos ocuparemos de los casos 1a y 1b, y dejaremos la pérdida del objeto para el capítulo siguiente. Pero Aristóteles no traza tales distinciones explícitamente, y en sus ejemplos se combinan todas estas posibilidades.

«Es imposible o no es fácil hacer el bien sin disponer de recursos», dice Aristóteles en el texto con que empezamos este capítulo, al comenzar el estudio de la influencia de la fortuna. A continuación, enumera distintos tipos de «recursos» necesarios:

Pues muchas cosas se hacen mediante los *phíloi*\*, la riqueza y el poder político como por medio de instrumentos. Y la privación de algunas cosas empeña la ventura (*to makárimon*): por ejemplo, la noble cuna, los buenos hijos y la belleza del cuerpo. Pues nadie podría vivir bien del todo (*ser eudaimonikós*) si tuviera un aspecto repulsivo, o fuera mal nacido, o estuviera solo y sin hijos; y menos aún, quizá, si sus hijos o *phíloi* fuesen totalmente malvados, o fueran buenos pero hubiesen muerto (1099a33-b6).

Algunas de estas privaciones se refieren a medios para la actividad; otras (las relativas a los amigos y a los hijos) suponen la pérdida, tanto del instrumento de nuevas actividades (también los amigos son «instrumentos»), como del objeto de una clase de actividad excelente. En algunas circunstancias, se puede imaginar que

\* En este capítulo y en el siguiente evitaremos en general traducir *phílos* y *phília* (habitualmente traducidos por «amigo» y «amistad»); los problemas al respecto se comentan en el capítulo 12. En pocas palabras, *phília* es extensionalmente más amplia que amistad (incluye, además de lo que llamaríamos «amistad», las relaciones familiares, el vínculo entre marido y mujer y las relaciones eróticas). Además, a menudo es más fuerte afectivamente: para que haya *phília*, debe existir un sentimiento de afecto y, como acabamos de ver, la *phília* incluye los vínculos afectivos más fuertes e íntimos. Se puede decir de dos personas que son «sólo amigos», pero no «sólo *phíloi*».

la ausencia de un instrumento u objeto impedirá totalmente la actividad excelente. Una esclavitud que dure toda la vida, una enfermedad grave crónica, la pobreza extrema, la muerte de todos los seres queridos, pueden imposibilitar el ejercicio de una o varias excelencias. (Incluso, como en otro lugar dice explícitamente Aristóteles<sup>20</sup>, la fealdad extrema puede impedir la formación de amistades profundas.) En otros casos, la actividad buena, aun sin quedar totalmente impedida, se entorpece significativamente. Una persona socialmente desfavorecida puede no tener la posibilidad de llevar a cabo una buena actividad política en la que otra mejor situada puede participar; la muerte de un hijo o la enfermedad pueden limitar la calidad o el sentido de numerosas actividades. No son éstos desastres extraordinarios y, de hecho, Aristóteles no parece considerarlos así. Forman parte de la vida de gran número de seres humanos. Esta enumeración pone de manifiesto la medida en que una vida normal se encuentra rodeada de peligros que amenazan su desarrollo. La actividad libre de trabas empieza a parecer algo muy poco corriente, o un don de la fortuna.

Tras estas observaciones generales sobre el poder de entorpecer o impedir la actividad buena que tienen las circunstancias, Aristóteles está en condiciones de poner a prueba nuestra intuición en un caso particular:

Pues ocurren muchos cambios y todo tipo de infortunios en el transcurso de una vida; y es posible que el que haya vivido mejor sufra grandes calamidades en la vejez, como se cuenta de Príamo en la guerra de Troya. Pero cuando alguien sufre tales infortunios y acaba miserablemente, nadie dice de él que viva bien (*oudéis eudaimontzei*) (1100a5-10).

La vida de Príamo es un caso idóneo para poner a prueba la teoría de Aristóteles en los aspectos que venimos comentando. En efecto, comienza con una persona que adquirió y conservó un carácter virtuoso a lo largo de su vida, y actuó bien y conforme a la excelencia; posteriormente, la guerra le arrebató familia, hijos, amigos, poder, recursos y libertad. En la desdichada condición de Príamo, su capacidad de obrar bien se reduce drásticamente: ya no puede ejercer gran parte de las virtudes por las que era conocido. Compadecemos a Príamo porque ha perdido algo muy importante además de la esfera de su actividad, algo más que la mera dicha. Por otra parte, incluso el teórico que rechaza los extremos de la tesis de la buena condición puede defender que tales calamidades no reducen la calidad de la vida de Príamo, pues, durante muchos años, éste ha demostrado la bondad de su carácter con su comportamiento. Para Aristóteles, el reto consiste en dar una respuesta que haga justicia a estas intuiciones contrapuestas.

Como en otros lugares, Aristóteles se marca un doble objetivo. Contra quien rechaza el papel de la fortuna, insistirá en su importancia, examinando nuestra opinión de que es posible ser privado de la vida buena. Al mismo tiempo, demostrará que, dada una concepción del vivir bien que valora las virtudes estables del carácter y la actividad acorde con ellas, tales desastres se producen pocas veces. Hacer de las excelencias y sus actividades –en lugar de, por ejemplo, los honores y el éxito– las principales portadoras del valor (o, mejor, admitir que realmente pensamos que son

<sup>20</sup> Véanse las observaciones sobre la vejez y la *philia* en el cap. 12.

las principales portadoras del valor, pues Aristóteles afirma que quienes dicen otra cosa cambiarán de opinión si examinan con más detenimiento el verdadero alcance de sus creencias) nos ayuda a dejar de ser —y de considerarnos— meras víctimas de la fortuna.

Lo que Aristóteles comenta sobre el caso de Príamo y otros similares contradice una tradición de mucha raigambre en la filosofía moral, tanto antigua como moderna, según la cual la bondad ética, el objeto pertinente de alabanza y censura moral, no puede ser afectada por las circunstancias exteriores. Platón consideraba que la persona buena no puede ser dañada por el mundo: su vida no es peor ni merece menos elogios como consecuencia de circunstancias adversas<sup>21</sup>. El teórico de la buena condición piensa lo mismo, aunque por razones ligeramente distintas. Para Kant, en cuyo influjo sobre los estudiosos de Aristóteles y sus lectores nunca se insistirá bastante, la fortuna puede acrecentar o reducir la *felicidad*, pero no aquello que en verdad merece la alabanza y la censura ética, a saber, el valor moral<sup>22</sup>. La concepción kantiana ha influido tanto sobre la teoría moral posterior que muchos la consideran un hito de la historia del pensamiento ético. No es sorprendente, pues, que los autores influidos por una u otra de estas tradiciones, y deseosos de presentar a un Aristóteles moralmente respetable, hayan interpretado de manera peculiar el pasaje de Príamo, de modo que no diga lo que parece más alarmante: que lo elogiado de una vida, y no sólo el sentimiento de dicha, puede acrecentarse o menguar como consecuencia de las mudanzas de la fortuna. La interpretación que absuelve a Aristóteles de esta doctrina inmoral puede resumirse como sigue. En este pasaje, Aristóteles traza una distinción entre dos conceptos éticos fundamentales: *eudaimonía* y *makariotés*, vivir bien y ser dichoso. La *eudaimonía* consiste en obrar según la excelencia; la *makariotés* comprende además la dicha. Según esta explicación, propuesta por investigadores de influencia kantiana como Sir David Ross y H. H. Joachim<sup>23</sup>, el infortunio no puede hacer disminuir nunca la *eudaimonía*, es decir, justamente aquello por lo que Príamo merece alabanza; pero reduce su dicha, puesto que puede afectar al disfrute de su actividad buena. Esta interpretación se basa en una frase tomada del pasaje sobre Príamo: «Si esto es así, nunca será miserable el *eudáimon*; aunque tampoco será *makários* si encuentra la suerte de Príamo» (1101a6-7). Más tarde examinaremos esta frase en su contexto para averiguar si establece realmente la distinción que pretenden estos autores.

Se trata de una distinción célebre; y su semejanza con la diferencia que establece Kant entre valor moral y felicidad nos hace sospechar inmediatamente de su pertinencia para interpretar a Aristóteles, en especial por la fuerza antikantiana de las observaciones del Estagirita sobre el individuo sometido a tortura. Tampoco nos ofrece muchas seguridades de hecho de que el primer comentario de Aristóteles sobre Príamo sea «cuando alguien sufre tales infortunios y acaba miserablemente,

<sup>21</sup> *Rep.*, 388a-b (cfr. cap. 7), *Apología*, 41c-d, etc.; cfr. cap. 5. Una vez más hay que recordar que Platón difiere del teórico de la buena condición en que afirma que la actividad es necesaria para la *eudaimonía*; sin embargo, insiste en que la actividad contemplativa es plenamente autosuficiente y no precisa ninguna condición externa para su realización, salvo la vida misma.

<sup>22</sup> Cfr., por ejemplo, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Berlín, 1785), pág. 394 de la traducción inglesa de H. J. Paton (Nueva York, 1960), cfr. n. 13 del interludio II.

<sup>23</sup> H. H. Joachim, *The Nichomachean Ethics* (Oxford, 1951), *ad loc.*; W. D. Ross, *The Works of Aristotle* (Londres, 1923), pág. 192.

nadie dice de él que viva bien (nadie le *eudaimonízei*)» (1100a9). Desde el primer momento se le niega a Príamo, no sólo la dicha, sino la *eudaimonia* misma. Pero acaso sea esta una opinión irreflexiva de la multitud que Aristóteles se dispone a criticar. De manera que debemos seguir investigando para comprobar si el texto en su conjunto es congruente con la distinción que introduce el intérprete.

De hecho, no lo es. Aristóteles no traza aquí distinción significativa alguna entre *eudaimonia* y *makariotes*; y, sin lugar a dudas, afirma que ambas pueden ser afectadas por ciertos tipos de fortuna, aunque no todos los que suponían sus coetáneos.

Las pruebas textuales pueden presentarse sucintamente: en primer lugar están los pasajes donde se afirma que la *eudaimonia* es vulnerable al infortunio; en segundo lugar, los que demuestran que Aristóteles utiliza *eudáimon* y *makárimon* indistintamente; esta última circunstancia nos permite basarnos en las aseveraciones sobre el segundo concepto para explicar el primero.

1. Como hemos visto, el texto sobre el individuo sometido a tortura de *ENVII* = *ENVI* establece con claridad las circunstancias exteriores necesarias para la *eudaimonia*; obviamente, lo mismo cabe decir del de *Magna moralía*, II.8, que citábamos al comienzo del capítulo. En la *Ética eudemia*, VIII.2, Aristóteles abunda en la idea de que «la prudencia no es lo único que hace actuar bien según la excelencia (*eypragían kat' aretén*, el definiens de *eudaimonia*), sino que también decimos que el afortunado obra bien (*eu prátein*), esto es, que la buena suerte es causa de la actividad buena como lo es el conocimiento» (1246b37-42a2). En los libros sobre la amistad se afirma que los *philoí*, en cuanto «bienes externos», son necesarios para la plena *eudaimonia* (cfr. el cap. 12 y esp. 1169b2 y ss.). Pero no hace falta ir tan lejos, ya que los propios textos de *EN*, I, dicen lo mismo. Nadie llama a Príamo *eudáimon* (1100a7-8). Porque es difícil o imposible obrar bien (*ta kalá prátein*) sin recursos, es manifiesto que la *eudaimonia* necesita de los bienes exteriores (1099a29-31). Al término del pasaje sobre Príamo, Aristóteles resume: ¿Qué nos impide, pues, decir que alguien es *eudáimon* si y sólo si actúa conforme a la excelencia perfecta y está suficientemente provisto de bienes exteriores, no en un período cualquiera, sino toda la vida?» (1101a14-15). La suficiencia de bienes exteriores se considera una condición necesaria para la *eudaimonia* en un texto que es una definición tanto como el que más de la *EN*.

2. Considerando los textos en que «*makárimon*» y «*eudáimon*» aparecen juntos, se observa que corroboran nuestra interpretación general. En efecto, los dos términos se utilizan de forma indistinta. En general, esto es así en la mayoría de las obras éticas. Por tomar un ejemplo de otro lugar, en *EN*, IX.9, Aristóteles se refiere a un debate sobre el valor de la *philia*:

Se discute si el *eudáimon* necesita o no *philoí*. En efecto, suele decirse que los individuos *makárimoi* y autosuficientes no tienen ninguna necesidad de *philoí*, puesto que disponen ya de todos los bienes... Pero parece insólito atribuir al *eudáimon* todas las cosas buenas a excepción de los *philoí*, que parecen el mayor de los bienes exteriores... Y probablemente es peculiar hacer al *makárimos* solitario: pues nadie querría tener todas las cosas buenas del mundo a condición de estar solo. Porque el ser humano es una criatura política y propensa naturalmente a la convivencia. Y esto es verdadero también del *eudáimon*... Por tanto, el *eudáimon* necesita *philoí* (1169b3-10, 16-19, 22) (para un examen más detallado del razonamiento de este pasaje, véase el cap. 12).

No se puede poner en duda seriamente que los dos términos se utilizan aquí sin distinción significativa, más o menos como variantes estilísticas. Esto es así tanto en la paráfrasis de la postura del adversario como en las tesis del propio Aristóteles. El bien externo de la *philia* se considera necesario, no sólo para la *makariotes*, sino para la propia *eudaimonia*.

Sucede lo mismo en el contexto que estamos estudiando, como puede apreciarse si se examina de nuevo el texto inicial, que ya hemos reproducido en parte:

Sin embargo, es evidente que la *eudaimonia* necesita también de los bienes exteriores, como hemos dicho. Pues muchas cosas se hacen mediante los *phitloi*, la riqueza y el poder político como por medio de instrumentos. Y la privación de algunas cosas empaña la ventura (*to makárrion*): por ejemplo, la noble cuna, los buenos hijos y la belleza del cuerpo. Pues nadie podría vivir bien del todo (ser *eudaimonikós*) si tuviera un aspecto repulsivo, o fuera mal nacido, o estuviera solo y sin hijos; y menos aún, quizá, si sus hijos o *phitloi* fuesen totalmente malvados, o fueran buenos pero hubiesen muerto. Por consiguiente, como dijimos, parece necesitar además esta especie de clima afortunado. Esta es la razón de que algunos hayan identificado la *eudaimonia* con la buena fortuna y otros con la excelencia (1099a33-b8).

Es claro que Aristóteles no traza aquí ninguna distinción importante entre *makariotes* y *eudaimonia*, y que está dispuesto a afirmar que la *eudaimonia* misma puede desbaratarse cuando faltan ciertos bienes exteriores. Todo el texto se refiere a la necesidad que la *eudaimonia* tiene de tales bienes. (El sujeto de la primera frase no está explícito en el original griego, pero el único candidato posible es «*eudaimonia*», la última palabra de la frase anterior.) La afirmación general se explica más en detalle («pues») con un pasaje que habla del empañarse de lo *makárrion*; a su vez, esto lo explica (un nuevo «pues») otro que se refiere una vez más a la *eudaimonia* (el sujeto implícito de la conclusión final es indudablemente la *eudaimonia*, que necesita un clima afortunado, como se dice en la última frase de nuestra cita). La ausencia de ciertas condiciones necesarias para el vivir bien dificulta o impide éste, presumiblemente obstaculizando el buen obrar en que consiste. Hasta ahora, «*makárrion*» y «*eudáimon*» no presentan diferencias.

Examinemos con más detenimiento el texto que sirve de base para la interpretación opuesta, en el que Aristóteles juzga el caso de Príamo. Se intenta determinar en qué medida son seguros los juicios sobre la *eudaimonia* en el curso de la vida de una persona, dada la vulnerabilidad al infortunio del buen vivir. Aristóteles reitera su tesis de que la vida humana buena «necesita además» (*prosdéttai*, 1100b8) los bienes externos de la fortuna. Sin embargo, continúa diciendo que ello no sitúa la *eudaimonia* enteramente a merced de la suerte, ni convierte al *eudáimon* en «un camaleón sin bases sólidas» (1100b6-7). En efecto, estos bienes no son lo más importante de la vida buena: «en ellos no reside el bien ni el mal» (8)<sup>24</sup>. No son los constitutivos del buen vivir: «las actividades conforme a la

<sup>24</sup> Para el uso aristotélico de *en* («en») el sentido de «causalmente dependiente de», véase especialmente *Física*, 210b21-2, y también *Metafísica*, 1023a8-11, 23-25; *EN*, 1109b23, así como mis comentarios en *De Motu*, *Essay* 3, pág. 153.

excelencia, o sus opuestas, son las que determinan<sup>25</sup> la *eudaimonía* o su contrario» (1100b8-10). Tal actividad, aunque hasta cierto punto sea vulnerable, es una de las cosas más estables y duraderas de la vida humana, una de las más difíciles de perder, olvidar o dejarse arrebatar (1100b12 y ss.). Quien viva y actúe bien (Aristóteles lo llama primero *makários* y en la frase siguiente *eudáimon* [16,18]) seguirá haciéndolo toda su vida. «Pues siempre, o más que ninguna otra cosa, hará y considerará las cosas según la excelencia; y sobrellevará la fortuna con la mayor nobleza y armoniosamente en todos los sentidos, si es verdaderamente bueno y “cuadrilátero intachable”» (1100b19-22).

Ahora bien, las dificultades comienzan cuando Aristóteles se pregunta de qué forma es vulnerable este buen vivir estable, que descansa sobre la constancia del carácter y consiste en actuar conforme a las virtudes de éste y del intelecto. Los pequeños favores y contrariedades de la fortuna no producen un «cambio decisivo de la vida» (*rhopé tes zoés*, 22-5). Pero los grandes y numerosos sucesos afortunados pueden hacer la vida más *makárimon*, ya que las oportunidades que brindan pueden utilizarse bien y con nobleza; por otra parte, las grandes desgracias pueden «oprimir y contaminar la condición de *makárimon*, porque traen aflicciones e impiden muchas actividades» (1100b23-30). Hasta ahora sólo se ha utilizado «*makárimon*» en este contexto inmediato para hablar de su acrecentamiento o disminución por causa de los grandes bienes y males de la fortuna. Sin embargo, además de las pruebas textuales que ya hemos aportado, las razones dadas aquí, todas relacionadas con la manera en que la fortuna favorece o dificulta la actividad excelente, demuestran que *makárimon* no puede entenderse como mero sentimiento o placer sobrevenido. Como en otros lugares, Aristóteles afirma que algunas de las actividades constitutivas del vivir bien pueden acrecentarse o entorpecerse como resultado de acontecimientos exteriores. Probablemente debemos pensar tanto en los efectos instrumentales de la fortuna como en los de carácter más directo. Instrumentalmente, una herencia ofrece la posibilidad de un comportamiento generoso y bueno; una enfermedad repentina dificulta la realización de buenas obras al consumir la energía corporal. Los reveses políticos y la muerte de un ser querido eliminan más directamente otros tipos de actividad buena, al hacer desaparecer sus objetos; a la inversa, el nacimiento de un hijo o la adquisición de los derechos políticos adultos contribuyen directamente a la acción excelente proporcionándole un objeto.

Todo lo anterior parece versar sobre la *eudaimonía* y sus elementos constitutivos, y no sobre algún otro bien sobrevenido. Aristóteles lo dice explícitamente poco después:

Tampoco el *eudáimon* es inconstante ni variable. Pues no se aparta fácilmente de su *eudaimonía*, ni siquiera por los infortunios que le sucedan, a no ser que sean grandes y muchos; y después de ellos no volverá a ser *eudáimon* en poco tiempo, sino, si es que llega a serlo, al cabo de mucho y de lograr cosas grandes y buenas (110a18-14).

(A continuación viene la definición que comentamos en la pág. 419.) Aristóteles afirma claramente que los infortunios graves que se prolongan en el

<sup>25</sup> El término utilizado es *kýrios* (véase n. 8).

tiempo dificultan el buen vivir. Utiliza «*eudáimon*» donde anteriormente había empleado «*makárimon*» sin establecer ninguna diferencia. (Algunas líneas más adelante, en 1101a19-20, parafrasea la definición con la que ha concluido, sustituyendo «*eudáimon*» por «*makárimon*».) Tales desgracias son raras, dice Aristóteles, porque la excelencia humana es estable cuando se ha desarrollado; pero si son los bastante grandes o frecuentes, «contaminan» la actividad buena y, por tanto, el buen vivir, tan gravemente que, en todo caso, sólo una gran fortuna puede devolver la *eudaimonía*.

El Estagirita introduce un matiz importante en el pasaje inmediatamente anterior. Puesto que el texto en cuestión contiene la frase con la que comenzamos nuestra crítica de la interpretación kantiana, lo examinaremos ahora en su conjunto:

Si las actividades son lo principal de la vida, como dijimos, nadie que sea *makárimos* podrá convertirse en miserable (*áthlios*). Pues nunca cometerá acciones viles y aborrecibles. A nuestro juicio, la persona realmente buena y razonable soportará su suerte con dignidad y siempre hará lo mejor dadas las circunstancias, del mismo modo que el buen general saca el mejor partido para la guerra del ejército del que dispone y el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor zapato posible, y del mismo modo todos los artífices. Si esto es así, nunca será miserable el *eudáimon*; aunque tampoco será *makárimos* si encuentra la suerte de Príamo. Tampoco el *eudáimon* es inconstante ni variable. Pues no se aparta fácilmente de su *eudaimonía*, etc.» (1100b33-1101a10).

Ahora que podemos considerar la totalidad del texto que venimos analizando, comprendemos el juicio de Aristóteles sobre Príamo. Aristóteles admite que desgracias tan grandes *podrían* apartar a una persona buena de la plena *eudaimonía*. Sin embargo, nos recuerda que, a menudo, quien posee buen carácter y prudencia es capaz de resistir, encontrando un modo noble de actuar incluso en medio de la adversidad. Como el general que hace el mejor uso posible de las tropas bajo su mando, o el zapatero que fabrica los mejores zapatos que puede con los materiales de que dispone, la persona prudente y virtuosa utilizará los «materiales» de la vida de la mejor manera posible, expresando de algún modo la excelencia en sus obras. De hecho, como se ha visto en el capítulo 10, el «arte» de la prudencia aristotélica parece consistir, en parte, en darse cuenta de los límites de los propios «materiales» y descubrir lo que es mejor dadas las posibilidades existentes, en lugar de dejarse guiar por un conjunto de normas rígidas. La excelencia práctica de Aristóteles está preparada para las contingencias del mundo y no mengua fácilmente por efecto de ellas. Sin embargo, nada de esto basta para impedir la pérdida de la *eudaimonía* en un caso tan extremo como el de Príamo.

Por último, Aristóteles considera importante subrayar que quien posee un carácter bueno y estable no se conduce de manera diametralmente opuesta a éste por causa de un infortunio permanente; la estabilidad del carácter se interpone entre esa persona y una acción *aborrecible*. Pero si las acciones son lo principal de la vida, únicamente un comportamiento malvado convertirá a alguien en verdaderamente *áthlios*. Si la *eudaimonía* la constituyeran la riqueza o el placer, se podría descender desde lo más alto hasta lo más bajo, del estado más digno de encomio al más censurable. La actividad excelente puede impedirse, pero el individuo al que sucede esto no se precipita, por tal motivo sólo, al fondo de la escala de la valoración moral.



Aunque no admitamos que quien se encuentra sometido a la tortura lleve una existencia floreciente y merecedora de todas las alabanzas, podemos admitir que su vida no es malvada o despreciable.

De hecho, la concepción aristotélica de la *eudaimonía*, que fundamenta la actividad excelente en la bondad duradera del carácter, hace la vida tolerablemente estable frente al mundo. Ahora bien, dicha estabilidad no es ilimitada. Existe una distancia real entre ser bueno y vivir bien; los acontecimientos incontrolados pueden introducirse ambas cosas impidiendo que el carácter bueno encuentre su plenitud en la acción. Hemos mencionado ya cuatro tipos de situaciones-obstáculo: el impedimento total o la limitación de la actividad mediante la privación de un recurso instrumental, y el impedimento total o la limitación por ausencia del objeto de la actividad. Como nos interesa vincular estas cuestiones éticas a la consideración aristotélica de la tragedia, añadiremos otras dos situaciones a la lista —situaciones reconocidas implícitamente en esta explicación general y explícitamente en *EN*, III, y otros lugares. Recordando lo que decíamos en los capítulos 2 y 9, las denominaremos la situación de Edipo y la situación de Agamenón.

Edipo tenía un carácter bueno; pero hizo algo terrible que (presumiblemente) impidió su *eudaimonía*. En su caso, la brecha creada por la fortuna no se abre de manera simple entre el buen carácter y la actividad: este personaje actúa y su acción no se impide en sentido literal. Sin embargo, la brecha existe —creada por circunstancias de ignorancia excusable— en la diferencia entre el acto que se propuso o realizó voluntariamente —un homicidio en una encrucijada— y la mala acción que cometió de forma involuntaria, el parricidio que le apartó (si es que le apartó) de la *eudaimonía*. En mi opinión, esta brecha es una variedad de la diferencia que puede existir entre ser bueno y vivir bien. En efecto, el acto intencionado fue la expresión natural del carácter de Edipo. Las circunstancias hicieron que la descripción de lo sucedido según las intenciones de Edipo no fuera la más importante desde el punto de vista ético; en realidad, según algunas interpretaciones de la concepción aristotélica sobre la individualización de las acciones, sólo el acto intencionado se realizó verdaderamente<sup>26</sup>. En este sentido, las circunstancias impidieron una activación adecuada y no censurable del carácter de Edipo, introduciéndose, por así decirlo, entre la intención y el acto, y relegando la acción intencionada a, como máximo, una mera sombra.

El caso de Agamenón es más complejo: como hemos visto, sus dos opciones son en un sentido la expresión natural de la bondad de su carácter; sin embargo, ambas poseen un lado penoso. La obediencia piadosa a Zeus es inseparable del sacrificio de la niña; la protección de la niña habría sido inseparable de la impiedad y la crueldad con los soldados que sufrían. A diferencia de Edipo, Agamenón escoge y desea la acción con sus descripciones positiva y negativa: no tiene la excusa de la ignorancia<sup>27</sup>. Sin embargo, también aquí cabría afirmar que, al suscitar este conflicto trágico, el mundo ha abierto una brecha entre el carácter bueno de Agamenón y su expresión sin trabas en la acción. En efecto, es un impedimento para su actividad piadosa que la piedad deba ser inseparable del homicidio; la calidad del acto, la expresión natural de ese carácter, queda empañada por el horror de un crimen inex-

<sup>26</sup> Sobre las dificultades en torno a esta cuestión, véase el cap. 9, págs. 368-370, con bibliografía.

<sup>27</sup> Cfr. cap. 2.

tricamente ligado a él. Así pues, en las críticas de Aristóteles al teórico de la buena condición y en sus explicaciones sobre los obstáculos a la actividad, tienen cabida estas dos nuevas situaciones, de gran importancia para la interpretación de la tragedia.

Además, parece que, efectivamente, en el texto de Aristóteles se reconoce la existencia de conflictos similares al de Agamenón. La observación de que la fortuna no puede hacer que alguien bueno cometa acciones verdaderamente malvadas puede sembrar dudas sobre este extremo. Y en la *Magna moralia*, Aristóteles insiste en que, a diferencia de los vicios, las virtudes suelen reforzarse mutuamente y no suscitan conflictos<sup>28</sup>. (Por ejemplo, la justicia política se aviene bien con el valor y la moderación, y esta última, con la contemplación teórica. En cambio, el vicioso no encuentra esta armonía: el desenfreno de los apetitos va en contra del ejercicio eficaz de la injusticia, la cobardía, contra la ambición exagerada de poder, etc.) Pero en los libros sobre la *philia*, las obligaciones para con un *philos* pueden entrar en conflicto con los deberes para con otro, de modo que sea imposible cumplir ambos<sup>29</sup>. Y en *EN*, III.I, Aristóteles reconoce que, en algunos casos de limitación de la acción por efecto de las circunstancias, la persona buena puede comportarse de manera incorrecta, incluso «vergonzosa», incurriendo en conductas que nunca habría llevado a cabo de no ser por el conflicto. Actuará lo mejor que pueda, pero hará algo malo, algo que no habría elegido por sí mismo. Se trata de las denominadas «acciones mixtas». Los ejemplos que propone Aristóteles son, en primer lugar, el del capitán que arroja el cargamento por la borda durante una tempestad; lo hemos comentado en el capítulo 2. El segundo, más pertinente para lo que nos ocupa ahora, se refiere a un tirano que ordena al agente hacer algo ignominioso, amenazando con matarle a él y a toda su familia si rehúsa. Aquí tenemos un caso en que el infortunio obliga al agente a cometer una acción vergonzosa y vil. Pero Aristóteles afirma que dicha acción no corresponde al agente por entero. Es suya en el sentido de que la ha escogido en el momento de realizarla y de que en él reside el origen de ese movimiento: sus opiniones y deseos lo explican. Pero al evaluarla tenemos en cuenta el elemento de coerción: el agente no la habría realizado voluntariamente (1110a18 y ss.). No es la acción de un carácter malvado o vil. Aristóteles añade que, en ocasiones, admiramos y ensalzamos a los que afrontan bien este género de conflictos, eligiendo lo difícil en aras de un fin valioso (1110a20-2); el Estagirita no simpatiza con quienes, ya sea en la política o en la vida privada, se dejan intimidar por la culpa y lo inaceptable de un comportamiento hasta el punto de volverse incapaces de tomar la mayor decisión posible. Sin embargo, existen otros casos en los que suspenderemos tanto el elogio como la censura, limitándonos a compadecer al agente que se ha encontrado en un conflicto «que exige demasiado de la naturaleza humana y que nadie podría soportar» (1110a24-6). Sospechamos que esta sería la respuesta de Aristóteles ante un caso como el de Agamenón (si Agamenón se hubiese conducido de manera más acorde con la bondad de carácter,

<sup>28</sup> Este parece ser el sentido del difícil pasaje 1199b36 y ss. Sin embargo, 1188b15 y ss. contempla la posibilidad de que la fuerza de las circunstancias obligue a renunciar a algo importante.

<sup>29</sup> Cfr. especialmente *EN*, IX.2, y las observaciones sobre el número de amigos y las disputas entre éstos (cfr. cap. 12).

con un mayor sentido de la tensión y de la fuerza que le impellían a hacer algo contrario a lo que habría escogido en otras circunstancias)<sup>30</sup>.

Aristóteles añade otra observación a estos comentarios sobre los casos de conflicto: determinadas virtudes, principalmente el valor, el compromiso político y el amor a los amigos, conducen al buen agente —en mayor medida que al malo— a situaciones en que las exigencias del carácter entran en colisión con la conservación de la propia vida (y, por tanto, con la posibilidad misma de toda actividad excelente ulterior). Esta es una clase especial de conflicto de valores. El buen agente aristotélico la percibirá como una elección en la que se pierde algo auténticamente valioso, aunque el individuo no se ve forzado a cometer una mala acción. Al examinar los sacrificios que se hacen por amistad o amor, Aristóteles subraya que la persona excelente tendrá en poco la comodidad, la seguridad y el dinero ante la ocasión de realizar una acción noble; pero señala a continuación que el amor a los amigos o a la patria exige a veces un sacrificio relacionado más íntimamente con el vivir bien: el de la posibilidad de actuar bien, e incluso la vida misma (1169a18-b12).

El teórico de la buena condición y otros defensores de la tesis de que no hay menoscabo para la vida buena de este tipo de conflictos quizá aducirían que no hay pérdida real, ya que la bondad del individuo queda intacta y la nobleza de su elección garantiza que no sufrirá disminución alguna de su *eudaimonía*. Como era de suponer, Aristóteles discrepa. En otro lugar señala que la pérdida de la actividad y la vida es incluso mayor para la persona excelente que para la despreciable. Cuanto más se caracteriza una vida por la excelencia y la plenitud del valor, más doloroso es el riesgo de perderla:

Cuanto más posea el valeroso la excelencia plena y sea más *eudáimon*, tanto más penosa le resultará la perspectiva de la muerte. Pues, para él, la vida es más preciosa que para los demás, y se dará cuenta de que va a ser privado del mayor de los bienes. Esto es doloroso. Pero no obstante será valiente, y puede que incluso más, porque elige lo que está bien en la guerra por encima de estas otras cosas. De hecho, no todas las virtudes acarrearán placer excepto en la medida en que alcanzan su fin (1117b10-16).

En este caso y otros semejantes, la excelencia reduce la autosuficiencia y acrecienta la vulnerabilidad: brinda algo de gran valor y prescribe que, en determinadas circunstancias, hay que abandonarlo. Pero, en opinión de Aristóteles, que la excelencia ocasione peligros y dolores no debe sorprender a nadie, salvo si se cae en el error de pensar que va necesariamente unida al placer. El placer sobreviene cuando la actividad noble alcanza su fin; pero si el mundo impide este cumplimiento, la persona buena sigue escogiendo actuar con nobleza (cfr. también el cap. 10, pág. 383).

## V

Hasta ahora, la réplica de Aristóteles al teórico de la buena condición se ha circunscrito a los impedimentos de la acción. Nada se ha dicho del daño causado por

<sup>30</sup> Para otras observaciones similares sobre el conflicto, cfr. Nussbaum, *De Motu, Essay 4*.

los infortunios a la buena condición o estado del carácter. Sin embargo, él piensa que las circunstancias influyen, para bien o para mal, en el carácter de la persona adulta, y no sólo en su expresión. Es evidente que, para Aristóteles, el mundo ejerce un influjo decisivo en la formación del carácter infantil<sup>31</sup>; sin embargo, la vulnerabilidad del carácter adulto no es tan evidente en los textos, aunque se pueden aportar pruebas bastante elocuentes. Aquí seleccionaremos cuatro: el pasaje sobre Príamo; distintas observaciones sobre la *philia* y el contexto político; la exposición de la *Retórica* sobre las relaciones entre el carácter y la experiencia o la época de la vida, y el tratamiento dado a los denominados «bienes de la fortuna» tanto en la *Retórica* como en la *EN*.

Dice Aristóteles que la persona buena no se aparta fácilmente de la *eudaimonía*, a no ser por «grandes y muchos» infortunios. Sin embargo, una vez esto se produce, «no volverá a ser *eudáimon* en poco tiempo, sino, si es que llega a serlo, al cabo de mucho y de lograr cosas grandes y buenas». Examinemos más de cerca la naturaleza del daño que aleja a la persona buena de la *eudaimonía*. En efecto, las desgracias pueden «contaminar» la actividad buena de dos maneras: dificultando o imposibilitando la expresión de los hábitos buenos en el comportamiento, o afectando a las propias fuentes internas de la acción. La primera posibilidad es la que se destaca en el contexto; pero la segunda parece importante para la explicación de este texto. Un impedimento de la buena acción puramente externo puede corregirse *inmediatamente* si se recupera la buena fortuna. La persona esclavizada en la guerra puede recuperar la libertad en un instante. El enfermo puede sanar de un día para otro. Alguien privado de descendencia puede engendrar o dar a luz a un hijo. Lo que precisa tiempo y grandes dosis de buena fortuna es curar la corrupción del deseo, de las esperanzas y del pensamiento infligida por una desgracia prolongada y abrumadora. La reiterada utilización por parte de Aristóteles de términos que sugieren deterioro y corrupción<sup>32</sup>, y su aseveración de que los males provocados por la fortuna sólo pueden repararse, en todo caso, tras un dilatado lapso de tiempo, indican que está pensando también en este daño interno más profundo. Hacen falta años para devolver al esclavo el sentimiento de la dignidad y la propia estima de la persona libre, para que el inválido aprenda de nuevo los deseos y proyectos característicos de la persona sana, para que quien se ha visto privado de un ser querido establezca lazos afectivos nuevos y fecundos.

Esta posibilidad se concreta más en los libros que versan sobre la *philia*. En ellos Aristóteles demuestra que el amor es un bien vulnerable y, al mismo tiempo, le atribuye una función importante en el desarrollo y conservación del buen carácter adulto. Lo mismo se puede decir del contexto político favorable. Dado que abordaremos estos temas en el próximo capítulo, estudiaremos aquí algunos textos de la *Retórica* que, a pesar de ser poco conocidos, revisten gran interés<sup>33</sup>.

En *Retórica*, II.12-14, Aristóteles hace algunas observaciones sobre la relación entre el carácter y la época de la vida, que ponen de relieve la medida en que la expe-

<sup>31</sup> Sobre el desarrollo y sus condiciones exteriores, cfr. caps. 9 y 12.

<sup>32</sup> Compárese el uso de estos términos por parte de Eurípides y Tucídides (cfr. cap. 13); Aristóteles puede estar utilizando una metáfora tradicional.

<sup>33</sup> Para la *Retórica*, la única edición que conviene utilizar es la de R. Kassel (Berlín, 1976); véase mi recensión en *AGP*, 63 (1981), págs. 346-50.

riencia del infortunio puede corromper el carácter. Los jóvenes poseen virtudes de carácter que, a menudo, los ancianos han perdido. Se caracterizan, en efecto, por una noble candidez: son *euéthéis*, confiados o ingenuos, y no *kakoéthéis* o malignos, «porque no han visto aún muchas maldades» (1389a17-18)<sup>34</sup>. Todavía pueden sentir confianza porque no han sido víctimas de muchos engaños (1389a18-19). Son valerosos porque pueden tener grandes esperanzas, y esto les hace ser confiados (1389a26-27). Pueden poseer la virtud aristotélica central de la *megalopsychía*, la grandeza de espíritu, «porque no han sido aún humillados por la vida, sino que carecen de experiencia de las cosas a las que ella obliga» (1389a31-2). (También la *EN* destaca la importancia de la buena fortuna para esta «corona de las virtudes» [1124a20 y ss.]). No se preocupan gran cosa por el dinero porque tienen poca experiencia de la necesidad (1389a14-15). Traban amistad sin dificultades porque se complacen en la compañía de los otros y no lo calculan todo para su ventaja (a35-b2). Son movidos fácilmente a la compasión porque tienen en buena opinión a los demás y están prestos a creer que sufren injustamente (b8-9, cfr. interludio II). Les agradan la risa y las bromas, por lo que poseen la virtud social de la *eutrapelia*, la simpatía y el ingenio rápido (b10-11). También son algo propensos al exceso, dice Aristóteles, debido a su inexperiencia y su inclinación a lo pasional. De estas interesantes observaciones nos importa aquí que los jóvenes son capaces de cosas buenas y nobles precisamente por su falta de determinadas experiencias negativas.

Lo que significa esta afirmación se entiende más fácilmente a la vista de la descripción del carácter de los ancianos, cuyos defectos se derivan justamente de la experiencia de la vida que los confiados y optimistas jóvenes no tienen aún. Este pasaje, poco conocido pero de gran importancia, merece ser citado íntegramente:

Por haber vivido largos años y haber sido engañados muchas veces y haber cometido numerosos errores, y porque tienen la experiencia de que la mayoría de las cosas van mal, en nada insisten confiadamente, sino que actúan siempre con menos empeño del debido. *Creer*, pero nunca *saben*; tienen presentes ambos lados de una cuestión y siempre añaden «quizá» y «probablemente»; todo lo dicen así, y nada en firme. Y son malignos (*kakoéthéis*); porque maligno es suponer en todo lo peor. Además, son excesivamente recelosos por su desconfianza (*apistía*), y desconfiados a causa de su experiencia. Y, por estas razones, no aman ni odian intensamente, sino que, como en el precepto de Bías, aman como si fueran a odiar mañana y odian como si fueran a amar mañana. Y son pequeños de espíritu (*micropsyché*), porque han sido humillados en la vida: pues no desean nada grande o excelente, sino sólo lo que está en proporción con la vida. También son mezquinos. Porque la propiedad es una cosa necesaria; y por experiencia saben lo difícil que es conseguirla, y lo fácilmente que se pierde. Y son cobardes y sienten miedo de todo, porque, a este respecto, su carácter es opuesto al de los jóvenes. Porque son fríos, y los jóvenes, calientes; de modo que la vejez prepara el camino para la cobardía, porque también el miedo es una especie de enfriamiento... Y son más egoístas de lo debido; porque también esto es una suerte de pequeñez del espíritu. Y viven más de lo debido para lo conveniente que para lo noble, porque son egoístas. Porque la conveniencia es bien para uno mismo; lo noble lo es en sí mismo... Y también los ancianos sienten compasión, pero no por la misma razón que los jóvenes: porque el joven lo siente por amor a la humanidad, y el anciano, por debilidad,

<sup>34</sup> Sobre *to euéthes* y su asociación tradicional con la excelencia, cfr. cap. 13.

porque todo sufrimiento lo ve como algo que le espera, y esto inspira compasión. Por esa razón son quejosos y no tienen simpatía ni disfrutan con la risa (1389b13-1390a14).

Es evidente hasta qué punto Aristóteles está dispuesto a reconocer que las circunstancias de la vida pueden afectar el carácter; dificultando incluso la conservación de las virtudes adquiridas. Se hallan especialmente en peligro las excelencias que requieren ingenuidad y apertura, en lugar de una actitud encerrada y defensiva, confianza en los demás y en el mundo, en lugar de recelo y suspicacia. Aristóteles parece pensar que son numerosas las virtudes que precisan este componente. El amor y la amistad requieren confianza en la persona amada; la generosidad es incompatible con la permanente sospecha de que el mundo va a arrebatarnos lo que nos hace falta; la grandeza de espíritu precisa esperanza; incluso el valor necesita confianza en que la acción valiente reportará algún bien. (En el capítulo 13 veremos la importancia de esta idea para la relación entre Aristóteles y la tragedia de Eurípides). Las virtudes requieren apertura y confianza en el mundo y sus posibilidades: como también se indica en la *Antígona*, un carácter sensible y receptivo incompatible con una excesiva autoprotección. Esta apertura es ella misma vulnerable y fuente de vulnerabilidad para la *eudaimonía*: porque a la persona confiada se la traiciona con más facilidad, y la experiencia de la traición erosiona lentamente el fundamento de las virtudes. Así, la virtud contiene (en un mundo donde la experiencia de la mayoría es que «las cosas van mal») la semilla de su propia destrucción.

La *Retórica* es un tratado para oradores que tendrán que dirigirse a un heterogéneo auditorio de personas corrientes; por tanto, en lugar de insistir en las aptitudes de los poseedores de un carácter superior, intenta enseñar cómo son las cosas para el individuo medio\*. Como se indica en *EN*, I, podemos suponer que éste no se deja corromper por unas pocas malas experiencias y que, en circunstancias muy diversas, seguirá actuando bien con los «materiales» de que disponga, conservando intacto su carácter. Sin embargo, en este pasaje se dice que el carácter mismo puede verse afectado y que tanto las vidas buenas como las mediocres contienen los mecanismos de su propia decadencia. (La mayor parte de las circunstancias señaladas son muy habituales, y algunas parecen incluso inevitables.) En realidad, cabría afirmar que, en cierto sentido, la persona buena se encuentra más en peligro que la mala: es el *euéthēs* quien confía en lo incierto y, por tanto, se expone al desengaño. En el retrato de Hécuba dibujado por Eurípides, veremos lo difícil que es hacer vacilar el carácter de una persona buena y, al mismo tiempo, el horrible espectáculo de la degeneración, cuando la confianza termina por desaparecer.

La *Retórica* continúa con tres breves capítulos sobre los «bienes de la fortuna» y su influjo sobre el carácter<sup>35</sup>. Dichos capítulos completan la descripción general de la vulnerabilidad de la virtud, añadiendo la inquietante idea de que el éxito puede ser

\* Cabría objetar que estos pasajes de la *Retórica* tratan de la *endóxa*, las opiniones ordinarias predominantes que todavía no han sido objeto de examen detenido. Sin embargo, Aristóteles está enseñando al orador cómo son los jóvenes y los ancianos, en parte para ayudarle a descubrir la mejor manera de persuadirlos. Por tanto, el buen resultado de sus enseñanzas depende de que esté en lo cierto al hablar de lo que *son* estos caracteres, y no sólo de cómo son *percibidos*.

<sup>35</sup> Existen otros textos en torno al tema en las obras éticas, especialmente *EN*, 1124a20 y ss., sobre la contribución de los bienes de la fortuna a la *megalopsychia*; cfr. también *MM*, 1200a12 y ss.

tan corruptor como la desgracia. Aristóteles considera tres tipos de ventajas que la fortuna puede ofrecer al agente y se pregunta por sus efectos sobre el carácter: la nobleza de nacimiento, la riqueza y el poder. Resumiendo mucho sus conclusiones, diremos que la noble cuna conduce a la ambición y el desdén; la riqueza, a la insolencia, la arrogancia y una actitud mercantilista según la cual el dinero se convierte en la medida de todo valor; en cierto sentido, el poder fomenta atributos del carácter más positivos —gravedad y sobrio sentido de la responsabilidad— pero también favorece algunos vicios semejantes a los inducidos por la riqueza. Todas las formas de buena fortuna llevan a una virtud, a saber, el amor a lo divino, pues el afortunado atribuye su buena suerte a los dioses (1391b4). Las situaciones inversas de mala fortuna llevan a los atributos de carácter opuestos, que se pueden imaginar fácilmente (1391b5-7).

Aristóteles no dice que la fortuna sea condición suficiente para estos estados del carácter, ni que en todos los que viven las citadas circunstancias se desarrollen los atributos que hemos indicado. (En *EN*, 1124a30 y ss., se insiste en que la persona buena se desenvolverá en la buena suerte mucho mejor que la mala o mediocre.) Por el contrario, considera la fortuna una causa que actúa en conjunción con otras (*synteinousin*, 1391a31). La afirmación de que la buena fortuna «tiene» los tipos de carácter descritos (*échei ta éthe*, 1391a30-1) probablemente no deba interpretarse en ningún otro sentido más fuerte. La fortuna es un factor causal con un efecto real. Los ricos «están afectados de alguna manera (*páschontes ti*) por la posesión de la riqueza» (1390b33-4); e incluso es «muy natural que estén afectados de esta forma» (1391a7). Por consiguiente, estas fuerzas causales pueden ser vencidas por alguien de gran firmeza de carácter en circunstancias relativamente normales; sin embargo, actúan realmente, y la ética debe reconocer su potencia.

Dicho lo anterior, estamos ya en condiciones de resumir la argumentación de Aristóteles contra quien se niega a reconocer el influjo de la fortuna sobre la *eudaimonía*. En primer lugar, la buena condición de la persona virtuosa no es suficiente para el buen vivir pleno. Cuando examinamos nuestras creencias más profundas sobre el valor, nos damos cuenta de que queremos algo más. La buena condición debe expresarse y encontrar su plenitud o perfección en la actividad, y dicha actividad sitúa al agente en el mundo, de modo que lo hace vulnerable al infortunio. Toda concepción de la vida buena que juzguemos lo bastante fecunda para hacerla nuestra contiene este elemento de riesgo. Con todo, la vulnerabilidad de la persona buena no es total, ya que, a menudo, incluso en circunstancias difíciles, su saber práctico receptivo y flexible, su prudencia, le mostrará algún camino que le permitirá actuar correctamente. Sin embargo, esa vulnerabilidad existe, y si la desgracia es lo bastante grave o se prolonga el tiempo suficiente, el agente moral podrá verse «apartado» de la *eudaimonía*. El último argumento de Aristóteles es que ni siquiera la condición virtuosa es invulnerable. La flexibilidad y apertura que la caracterizan le confieren la fragilidad de una planta, junto con su belleza.

## VI

Hasta ahora hemos hablado de la necesaria vulnerabilidad de la *eudaimonía*, dadas las contingencias de la vida específicamente humana. El riesgo y la riqueza de

la existencia están íntimamente vinculados, pues las mismas elecciones valorativas que acrecientan la calidad y plenitud de la vida humana —la decisión de valorar la actividad, y no sólo la pura agudeza intelectual— exponen al agente al infortunio y el desastre. En el próximo capítulo, la investigación de los valores sociales pondrá de relieve más aún esta interrelación. Sin embargo, todavía no hemos demostrado que sea imposible imaginar estas mismas virtudes y *eudaimonía* en una vida protegida de tales riesgos. Por permanentes e inevitables que sean, las condiciones del peligro parecen relacionadas con la estructura de la virtud de manera accidental, y no esencial. Por el capítulo 10 sabemos que la búsqueda del buen vivir debe fijarse como meta la vida buena humana, pues el concepto de un Bien abstraído de la naturaleza y condiciones de un determinado tipo de ser es una noción vacía. Sin embargo, seguimos ignorando de qué forma los elementos específicamente necesarios y peligrosos de la «condición humana» configuran o constituyen las virtudes que componen nuestra *eudaimonía*.

Sin embargo, Aristóteles opina que determinados valores humanos fundamentales existen y valen sólo en el contexto del riesgo y la limitación material. Una existencia divina o ilimitada no podría albergarlos. En el primer libro de la *Política* (1253a8 y ss.) dice que ciertas nociones éticas centrales —incluidas lo ventajoso y lo desventajoso, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo— pertenecen sólo al ser humano entre todos los animales, y que la *pólis* es una asociación de seres vivos que tienen dichas nociones. A continuación, señala que el animal y el dios son, cada uno a su manera, criaturas no políticas, pues no participan en la asociación que se crea a partir de estos conceptos éticos (el primero, por su naturaleza salvaje y su falta de raciocinio, y el segundo, por su solitaria autosuficiencia (1253a27 y ss.). Así pues, el ser autosuficiente y solitario no participa, como los humanos, del saber y la comunicación de determinados valores éticos fundamentales. Ello se debe a que la noción de lo ventajoso parece vinculada estrechamente a la necesidad; y el concepto de justicia, tal como lo entiende Aristóteles, es la distribución equitativa de recursos finitos y limitados. Tanto el significado de estos valores como su propio valor o bien parecen depender de, o ser relativos a, el contexto de la limitación humana<sup>36</sup>. Esta idea se corrobora en *EN*, VII, donde se niegan a los dioses y a las bestias las excelencias cuyas actividades son fines en sí mismos para el ser humano (1145a25 y ss.).

Aristóteles vuelve sobre este punto en el Libro X de la *EN*, abundando en su tesis sobre los seres divinos o limitados<sup>37</sup>. Si imaginamos realmente la vida de un dios carente de necesidades, nos damos cuenta de que, en ella, la mayor parte de

<sup>36</sup> Sobre el pasaje de la *Política*, véase también el cap. 8. Otros argumentos sobre la relatividad contextual del valor se encuentran en Jenófanes y Heráclito; véase mi «Psyche in Heraclitus, II», en *Phronesis*, 17 (1972), págs. 153 y ss.

<sup>37</sup> Se plantea una dificultad al utilizar este pasaje, pues está tomado del problemático texto de *EN*, X, cuya incompatibilidad con el resto de la *EN* estudio en el apéndice a la parte III. En *EN*, X, Aristóteles elabora una concepción de la vida buena no antropocéntrica y con fuertes tintes platónicos, identificando la *eudaimonía* con la contemplación intelectual y relegando a un papel secundario las virtudes morales, en parte porque están ausentes de la vida divina del intelecto. En el apéndice afirmo que este texto no es la culminación de la *EN*, sino, muy al contrario, incompatible con ella en aspectos importantes. Lo incluyo aquí únicamente porque las observaciones sobre la relatividad contextual de las virtudes son una prolongación coherente de las tesis sobre las virtudes o excelencias expresadas por Aristóteles en otros lugares (*La Política*, las demás obras éticas y la propia *EN*); dichas observaciones resumen explícita y convincentemente determinadas ideas aristotélicas sobre la relación entre las excelencias éticas y un marco de



los valores éticos humanos más importantes no serían valiosos, ni siquiera comprensibles.

¿Les atribuiremos acciones justas? ¿O, evidentemente, no es ridículo imaginarlos haciendo contratos, devolviendo depósitos y cosas por el estilo? ¿O acciones valerosas, resistiendo peligros y aceptando riesgos porque es noble? ¿O acciones generosas? ¿A quién darán? Sería absurdo que tuviesen dinero o cosa semejante. ¿O acciones moderadas? (¿cuáles serían?) ¿No serían éstas alabanzas groseras, puesto que no tienen apetitos bajos? (1178b10-16).

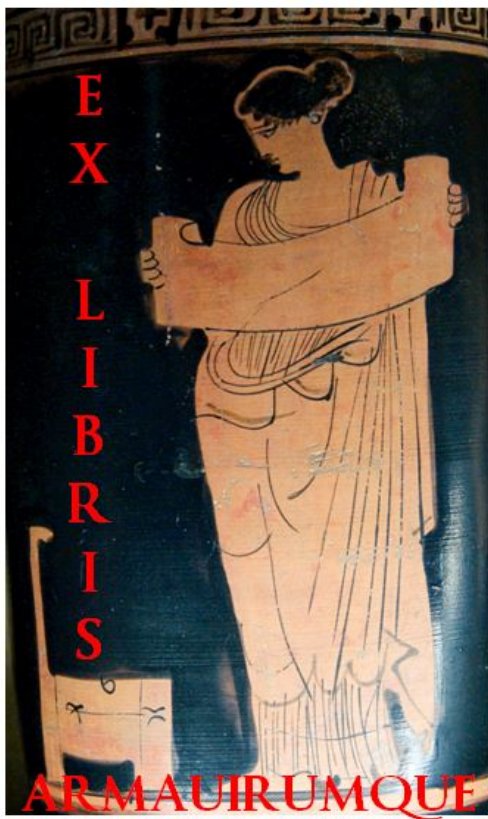
No cabe duda de que estos valores humanos —que en los escritos éticos de Aristóteles son considerados fines en sí mismos, constitutivos importantes de la *eudaimonia* humana<sup>38</sup>— no se encuentran en una vida sin escasez, peligro, necesidad ni limitación. Su naturaleza y su bien los constituye la frágil naturaleza de la vida humana. (En breve veremos que lo mismo sucede con los valores de la amistad y la actividad política.) Lo que consideramos valioso depende esencialmente de lo que necesitamos y de nuestras limitaciones. El bien y la belleza del valor humano no se entienden al margen de esta realidad. Y no se trata de una tesis meramente epistemológica: las personas y acciones que calificamos de justas y generosas carecerían de valor entre los animales o los dioses.

Platón admitía la verdad de lo que hemos señalado con respecto a gran número de valores, que no eran *kath' hautó*, en sí mismos y por sí mismos, sino *pros ti*, relativos a algo, concretamente a las condiciones de la vida meramente humana. Afirmaba que los valores verdaderos o superiores serían los pocos no dependientes del contexto ni relativos a la necesidad. Identificaba lo verdaderamente valioso con lo que un ser perfecto, sin necesidades e ilimitado, seguiría teniendo razones para buscar. Sin embargo, Aristóteles señala que la perspectiva de un ser ilimitado no es ella misma necesariamente ilimitada, pues impide ver numerosos valores. Platón defendía la existencia de un punto de vista transparente y puro desde el que sería evidente toda la verdad del valor del universo. Aristóteles (en la *mayor parte* de sus escritos sobre la virtud; véase el apéndice) replica que no parece que las cosas sean así. La falta de límites es un límite. Puede que no exista una única naturaleza a la que se revele todo el auténtico valor. En palabras de Heráclito, «los inmortales son mortales, los mortales son inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida

limitaciones materiales que se encuentran en el estudio de las virtudes concretas, y, como hemos visto, también en *EN*, VII, se niega la *areté* ética a los seres divinos. Excepto en estos tres capítulos (X.6-8), toda la *EN* defiende las actividades acordes a estas excelencias, así entendidas, como fines valiosos en sí mismos. Así, es sólo lo que se dice tras el pasaje citado —cuando estos valores se comparan desfavorablemente con la contemplación por su relatividad contextual— lo que plantea un problema para una interpretación coherente del conjunto de la *EN*. Por tanto, podemos servirnos de él —con la necesaria cautela— para exponer la *naturaleza* de la virtud ética que Aristóteles defiende incluso cuando modifica la *jerarquía* entre la excelencia ética y otros bienes. Merece la pena señalar que, en este sentido, ni siquiera cabría considerar platónico *EN*, X: al optar por las actividades no relativas al contexto (cfr. cap. 5), Platón defiende que también la justicia y el resto de las excelencias tradicionales están vinculadas estrechamente a la actividad contemplativa. No se podría convencer a Aristóteles, ni siquiera en la cima de su platonismo, de que exista una concepción significativa de lo ético fuera de las prácticas y límites de la vida humana.

<sup>38</sup> Para un estudio más pormenorizado de la cuestión, véase el apéndice a la parte III, con bibliografía.

de éstos»<sup>39</sup>. La inmortalidad priva al dios de la intensidad que posee la valentía de los mortales, de la belleza del acto justo o generoso. Recordemos que las divinidades tradicionales sienten el impedimento de su falta de límites; anhelan los arriesgados amores y aspiraciones de los mortales. A pesar de que son incapaces de adoptar la perspectiva mortal o comprender esas vidas desde dentro, les atrae su virtud, el súbito y tenso resplandor de la excelencia humana en su esfuerzo hacia una meta llena de dificultades. Aristóteles retorna a algunas de las «apariencias» más hondas de su cultura defendiendo que el bien se presenta sólo dentro de los confines de un ser, y que la necesidad puede ser constitutiva de la belleza<sup>40</sup>.



<sup>39</sup> Heráclito, *DK*, b62; véase Nussbaum, «Psuché en Heráclito, II» (n. 36 *supra*).

<sup>40</sup> Con el presente capítulo se iniciaron las Conferencias Eunice Belgum Lectures del St. Olaf College (véanse los agradecimientos); en combinación con algunos contenidos del interludio II, se leyó también en el Institute for Classical Studies de Londres; en los Coloquios sobre Filosofía de la Educación de la Universidad de Harvard; en la Universidad Brown, el Connecticut College, Smith College, Swarthmore College, y en las conferencias sobre teoría literaria griega en la Universidad Estatal de Florida y el Vassar College. Quiero agradecer a los presentes sus fecundas observaciones, en especial a Myles Burnyeat, Aryeh Kosman, Ruth Padel y Charles Segal.

## La vulnerabilidad de la vida buena del ser humano: los bienes relacionales

Toda excelencia humana necesita condiciones y recursos externos. Asimismo, de una manera más íntima, precisa objetos exteriores que reciban la actividad excelente<sup>1</sup>. La generosidad implica dar a otros, que deben estar presentes para recibir; la moderación supone la relación correcta, en la acción, con objetos (comida, bebida, compañeros sexuales) que pueden no estar disponibles, ya sea en absoluto o del modo pertinente. Incluso la contemplación intelectual requiere objetos de pensamiento. Sin embargo, como señalaba Platón, pocas veces depende de las circunstancias externas, por no decir nunca, ya que algo puede ser objeto de pensamiento tanto si está físicamente presente como si no<sup>2</sup>; en cuanto existe un universo, hay muchas cosas que contemplar dondequiera que sea; y, como añade el mismo Aristóteles, el pensamiento puede ser su propio objeto<sup>3</sup>.

Vemos, pues, que si bien todas las actividades humanas y, en consecuencia, todos los elementos que pueden formar parte de un plan de vida buena, son relacionales en cierto sentido, algunas son mucho más autosuficientes que otras. Como Platón, Aristóteles entiende que, entre las actividades que se encuentran al alcance de los humanos, la contemplación es la más autosuficiente y estable (*EN*, 1177a25-1177b1, 1178a23-5)<sup>4</sup>. Aun rechazando los extremos de la teoría de la buena condición, podría, al igual que Platón, intentar apuntalar la autosuficiencia de la vida buena haciendo de estas actividades seguras sus componentes principales, o incluso únicos<sup>5</sup>.

No obstante, existen otros valores importantes que se sitúan en el extremo opuesto del continuo de la autosuficiencia: sobre todo, las actividades buenas rela-

<sup>1</sup> Cfr. *EN*, 1177a27 y ss., donde esto se afirma de todas las virtudes del carácter.

<sup>2</sup> La concepción aristotélica de la *phantasia* pone el acento en esta posibilidad (cfr. *DA*, III.3, y *Essay* 5, en Nussbaum, *De Motu*).

<sup>3</sup> *Metafísica*, XII.7; sin embargo, no está nada claro lo que sería el «pensamiento del pensamiento» y tampoco si dicho pensamiento no tendría un contenido de objetos.

<sup>4</sup> En estos textos, Aristóteles parece utilizar «*autarkés*» en el sentido platónico que ha excluido en 1097b7-11 (cfr. las págs. 437-438 del presente capítulo). Este es uno de los múltiples problemas que surgen cuando se intenta reconciliar X.6-8 con el resto de la *EN*.

<sup>5</sup> Sobre los indicios de este proyecto en X.6-8, véase la n. 37 del cap. 11.

cionadas con la ciudadanía y la vinculación política, y las que implican la amistad y el amor personal. En efecto, dichas actividades exigen un contexto humano particular muy vulnerable y que fácilmente puede no existir; es más, ellas mismas son por naturaleza relaciones con dicho contexto. El amor precisa otra persona que ame. Y «la persona justa necesita a alguien con respecto a quien —y junto con quien— actuar justamente» (1177a30-1). (Ese alguien debe mantener la relación política adecuada con el agente: los dos deben ser ciudadanos, no compañeros de esclavitud.) Además, el amor y la amistad, así como la parte de la excelencia política que es un tipo de amistad o amor<sup>6</sup> (por no decir la excelencia política en su totalidad) son, por naturaleza, más bien *relaciones* que estados virtuosos (*héxeis*)-más-actividades. Las excelencias más importantes del carácter residen, por así decirlo, en la persona; son estados *de* la persona. La actividad en el mundo es su perfección o plenitud, pero, aunque ésta no se realice, sigue habiendo algo estable, un núcleo subyacente de buen carácter cuya expresión natural es la actividad excelente. Dicho núcleo no es invulnerable, pero sí estable hasta cierto punto, incluso en ausencia de actividad. Por el contrario, el amor y la amistad son por naturaleza relaciones muy contingentes entre elementos del mundo. Descansan sobre otros atributos de la persona, como la generosidad, la justicia y la amabilidad, y se relacionan con éstos de forma compleja; pero no existe un rasgo del ser amante o amistoso que se relacione con el amor de forma idéntica a como se vincula el ser valiente con la acción valerosa, es decir, como su fuente y, en ausencia de impedimentos, su condición suficiente. En opinión de Aristóteles, afirma esto último supondría minusvalorar erróneamente la importancia de la reciprocidad y la conciencia mutua en el amor humano. El amor no se reduce a un estado amoroso del carácter más un entorno adecuado para su activación. La naturaleza y la actividad específicas del objeto participan profundamente en su constitución. El sentimiento, la actividad y la conciencia mutuos son una parte tan esencial de lo que *son* el amor y la amistad que Aristóteles no está dispuesto a decir que haya algo digno de tales nombres si no existen las actividades comunes y formas de comunicación que los expresan. La otra persona no es sólo un receptor de la actividad buena, sino parte intrínseca del amor. Pero si esto es así (seguiremos examinándolo más adelante), dichos elementos de la vida buena son apenas autosuficientes, y muy vulnerables en un sentido radical y peligroso. En efecto, la suerte no sólo será requisito de su expresión, sino de su propia existencia. Y el infortunio no sólo impedirá su manifestación, sino que afectará a la raíz de su ser. Este carácter especial explica que, en las enumeraciones de calamidades y sucesos penosos u horribles de las obras éticas y de la *Retórica*, Aristóteles ponga el acento en los relacionados con la *philla*.

Estos «bienes relacionales» poseen otro atributo distintivo: parece que se puede prescindir de ellos. Numerosas excelencias se determinan considerando una esfera de actividad en la que los humanos eligen y toman decisiones de manera necesaria y más o menos inevitable; a continuación, se define la actividad excelente como el comportamiento correcto en el seno de esa esfera necesaria. Por ejemplo, la modera-

<sup>6</sup> El importante tema de la *philla* civil (que, en opinión de Aristóteles, «mantiene unidas a las ciudades» incluso más que la justicia [115a22-7]) no ha sido examinado muy a fondo en la bibliografía especializada. El mejor estudio es el de J. Hook en *Friendship and Politics in Aristotle's Ethical and Political Thought*, memoria de licenciatura que recibió la calificación de *summa cum laude*, Harvard, 1977.

ción es la actividad correcta con respecto al placer y el dolor corporales, en especial por lo que respecta a la comida, la bebida y el sexo. Preguntarse si la moderación debe formar parte de la vida buena no es ni puede identificarse con la cuestión de si se debe incluir en esa vida el ámbito de elección correspondiente. La pregunta sólo puede significar: ¿Debe cultivarse un comportamiento correcto en dicha esfera? (Por supuesto, cabría preguntarse después si la moderación debe valorarse como fin *en sí misma* o como medio para otros fines.) Ahora bien, en lo tocante a la amistad, el amor y la política, las posibilidades e interrogantes son más numerosos. En efecto, aparentemente, los seres humanos<sup>7</sup> pueden vivir sin estas relaciones y, con frecuencia, así lo hacen. Aristóteles considera un aspecto importante de la tradición filosófica la tesis de que la búsqueda de la autosuficiencia exige una vida solitaria, que no se apoya en estas cosas frágiles ni les atribuye valor alguno.

Sin embargo, el Estagirita rechaza esta idea, afirmando que tanto las relaciones sociopolíticas como la *philia* son componentes valiosos y esenciales del buen vivir humano. De hecho, al comienzo de la *Ética nicomaquea* declara que la autosuficiencia característica de la mejor vida humana es comunitaria, y no individual. «El bien pleno (*teleion*) parece autosuficiente (*autárkes*). Pero por autosuficiencia no entendemos el vivir para sí una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los *philoí* y los conciudadanos, puesto que el ser humano es por naturaleza político\* (1097b7-11). Esta críptica observación, que parece postular sin más argumentos que la vida solitaria es insuficiente para la *eudaimonía*, corresponde de hecho a una serie compleja de razonamientos que sostienen esa postura. Una buena manera de concluir nuestro estudio de las tesis aristotélicas sobre los «bienes externos» es examinar dichos razonamientos. Como cabría esperar, el plan de Aristóteles es complejo. Contra el defensor de la autosuficiencia solitaria afirmará que estas relaciones vulnerables y las actividades vinculadas a ellas tienen, por una parte, valor instrumental en cuanto medios necesarios y, por otra, valor intrínseco como componentes de la vida humana buena. Sin embargo, ésta no queda intolerablemente a merced de la fortuna: se pueden realizar todos estos valores, entendidos del modo correcto, en una existencia que no es inestable hasta extremos inadmisibles, sino que posee un tipo de autosuficiencia idóneo desde el punto de vista humano.

## I

Apenas hará falta recordar que, entre los bienes humanos más apreciados, la pertenencia a una comunidad política y la buena actividad en su seno son enorme-

\* Traduciré *politikón* por «político»; sin embargo, importa señalar que el término griego es a la vez más concreto y más amplio. Más concreto, porque se refiere, sobre todo, a nuestra aptitud para la vida en una ciudad o *pólis* (no en otras formas o niveles de organización política). Más amplio, porque abarca toda la vida de la *pólis*, incluidas las relaciones sociales informales, sin limitarse a la esfera de las leyes y las instituciones. A este respecto, sería más correcto decir «social»; no obstante, «social» carece de la concreción del término griego más aún que «político».

<sup>7</sup> Como veremos más adelante, Aristóteles planteará la cuestión protagórica de si tales seres son humanos en realidad.

mente vulnerables a los reveses de la fortuna. Las tragedias en que Aristóteles y sus lectores fueron educados, las que el Estagirita pretende aprovechar como material pedagógico para los jóvenes ciudadanos, versan sobre temas como la derrota en la guerra, la caída en la esclavitud y la pérdida de la libertad y los derechos políticos. La época que vivió Aristóteles estuvo marcada por una profunda inestabilidad. Él mismo, obligado dos veces a abandonar Atenas por motivos políticos, inhabilitado, en su calidad de extranjero residente, para tener propiedades y participar activamente en la vida política y religiosa, con una relación problemática y desigual con la corte macedónica, cuya amenaza a las libertades democráticas probablemente deploraba, sabía demasiado bien que valorar la ciudad y las actividades que tienen lugar en ella era preocuparse por realidades sumamente precarias<sup>8</sup>. En aquellos tiempos difíciles, otros filósofos empezaban a preconizar el abandono del compromiso político activo. La vida de Pirrón (365-275) —o lo que se contaba de ella— ejemplificaba para los escépticos un modo de liberarse de las perturbaciones negándose a todo compromiso con lo que las ocasiona<sup>9</sup>. Parece que, para explicar el estado correcto del ser humano en medio de las calamidades, Pirrón proponía el ejemplo del cerdo que, en la cubierta de un buque zarandeado por la tempestad, sigue alimentándose tranquilamente en su comedero<sup>10</sup>. Muy pronto, Epicuro (341-270) empezaría a enseñar una existencia de retiro contemplativo, en la que el filósofo se mantiene física y psíquicamente apartado del tumulto de la vida pública. Sus estatuas, erigidas en lugares públicos, transmitían al posible futuro discípulo (o discípula<sup>11</sup>) el mensaje de que la dignidad y serenidad de los dioses pueden alcanzarse en la sociedad extrapolítica del Jardín<sup>12</sup>. Aristóteles, consciente de la fragilidad de la política y de la defensa filosófica de la vida buena en soledad<sup>13</sup>, se niega, sin embargo, a seguir el mismo camino.

En primer lugar, como afirma reiteradamente, la pertenencia a una comunidad política y la participación en ella desempeñan una función instrumental necesaria

<sup>8</sup> Sobre la marcha de Aristóteles de Atenas, véanse I. Düring, *Aristóteles* (Heidelberg, 1966); G. E. L. Owen, «Philosophical invectives», *OSAP* 1 (1983), págs. 1 y ss. Para un estudio sobre algunos pasajes de la *Política* y su relación con la corte macedónica, véase mi «Shame, separateness and political unity», en Rorty, *Essays*, págs. 395-435. Sobre la condición de *métokoikos* de Aristóteles, véanse Düring, *Aristóteles*, págs. 213 y ss., 232-6, 459 y ss., y D. Whitehead, «Aristotle the metic», *PCPS*, 21 (1975), págs. 94-9, y *The Ideology of the Athenian Metic*, *PCPS* Supl., vol. 4 (1977). Whitehead y Düring presentan argumentos muy convincentes para defender que Aristóteles no recibió ningún privilegio especial, como a veces se concedía a los *métokoikoi* (por ejemplo, Céfalo estaba autorizado a tener propiedades); por tanto, no podía participar en la asamblea, desempeñar cargos públicos, formar parte de un jurado, poseer tierras ni construir una casa; tenía que inscribirse y pagar impuestos, y someterse a la supervisión de un *protátes* ciudadano. A pesar de *Pol.*, 1278a (véase la pág. 349 del presente capítulo), Whitehead afirma, basándose en *EE*, 1233a28-30, que la actitud de Aristóteles con respecto a su condición era «flemática». Sin embargo, este texto sólo dice que la no participación en la vida pública que cabría criticar a un ciudadano difícilmente podría reprochársele al *métokoikos*; no me parece que esto sea prueba de resignación.

<sup>9</sup> Véase Diógenes Laercio IX. El carácter convencional y legendario de estas crónicas lo estudia M. Frece en «Des Skeptikers Meinungen», *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16 (1979), 102-29.

<sup>10</sup> D. L. IX.68.

<sup>11</sup> Epicuro fue el primer filósofo del que se sepa que enseñó a mujeres; su escuela era notoria por admitir mujeres y esclavos, y algunas de aquéllas desempeñaron funciones importantes.

<sup>12</sup> Véase B. Frischer, *The Sculpted Word* (Berkeley, 1982). En la medida en que se hace depender nuestro encuentro con el filósofo salvador de circunstancias no totalmente bajo nuestro control, se está admitiendo en parte la tesis de Aristóteles sobre el papel de la fortuna en el desarrollo personal.

<sup>13</sup> Esto se evidencia especialmente en *EN*, IX; cfr. el presente cap., págs. 444, 459-461.

para el desarrollo del carácter bueno en general. La formación de hábitos, tanto en la familia como en el marco de un programa de educación pública, es el factor más importante del proceso: «No tiene poca importancia el haber sido educado en estos u otros hábitos desde la infancia, sino mucha; o, mejor dicho, toda» (*EN*, 1103b23-4). Como señala en *EN*, X.9, de nada sirven la enseñanza y la instrucción a menos que haya una preparación previa en el apego a las cosas buenas —al igual que debe prepararse la tierra para que reciba la semilla (1179b23-6)<sup>14</sup>. Ahora bien, esta preparación sólo es posible con una educación correcta; pero, en el mismo capítulo, Aristóteles niega que sea suficiente la que suele recibirse en la familia. «Es difícil encontrar la dirección correcta hacia la excelencia para quien no se haya educado bajo tales leyes» (1179b31-2), porque sólo las leyes aportan el elemento de coacción necesario para refrenar el hedonismo y la falta de disciplina naturales en los jóvenes (1179b34 y ss.). «La orden paterna no tiene fuerza ni necesidad; ni, en general, las de ninguna persona aislada, a menos que ésta sea rey o algo semejante. En cambio, la ley tiene una fuerza necesaria, al ser una regla (*lógos*) de cierta prudencia e inteligencia» (1180a19-22).

Aristóteles propone otros tres argumentos sobre la conveniencia de completar la educación privada con un sistema público. En primer lugar, sólo un plan público garantiza la coherencia y uniformidad que tanta importancia tienen para la regulación de la vida cotidiana. Mientras que cada una de las familias podría inculcar su propia concepción del bien, un sistema común garantiza que quienes tendrán que tratar entre sí durante toda su vida comparten valores y metas. «Puesto que el fin de la ciudad es uno, es obvio que también la educación debe ser una y la misma para todos, y que su dirección debe ser común y no cosa privada, tal como actualmente cada persona se hace cargo de sus hijos y los educa privadamente, enseñándoles lo que le parece mejor» (*Política*, 1337a21-5). En segundo lugar, es más fácil que un sistema público responda a los valores humanos, ya que habrá sido concebido por un legislador, persona reflexiva y prudente que, cabe suponer, ha considerado con seriedad todas las alternativas (*EN*, 1180a18-22,29)<sup>15</sup>. Quizá sea demasiado esperar todo esto de la familia media (que, sin embargo, posee ventajas complementarias, en especial, un conocimiento profundo del carácter del hijo, que haten de su participación una parte asimismo necesaria del proceso educativo. 1180b7 y ss., cfr. más adelante). Por último, suponiendo que la excelencia social sea una parte valiosa de la vida humana, el mejor modo de enseñarla es fomentando un sistema común, y no privado: «No es bueno que cada ciudadano se considere a sí mismo como cosa propia: todos deben pensar que pertenecen a la ciudad, porque cada uno forma parte de la ciudad» (*Pol.*, 1337a27-9). De estos argumentos, el tercero y, probablemente, también el primero, dependen de la aceptación de otras tesis aristotélicas sobre el valor humano de lo político: de no valorarse lo político, cabría elegir una vida ajena al trato social con los demás, en la que se podría prescindir de una concepción uniforme del bien; en tal caso, habría que considerar malo, y no bueno, un sistema edu-

<sup>14</sup> Sobre este pasaje y, en general, sobre la formación de los hábitos en Aristóteles, véanse M. E. Burnyeat, «Aristotle on learning to be good», en Rorty, *Essays*, págs. 69-92; N. Sherman, *Aristotle's Theory of Moral Education* (tesis doctoral, Harvard, 1982), y Nussbaum, «Aristophanes».

<sup>15</sup> En 1180a18 y 29 se dice que este sistema es más *correcto*; en 1120a21, su origen se radica en la prudencia (*phrónesis*) y la inteligencia (*nous*).

cativo que inculcara a los niños el valor de lo político. Pero Aristóteles señala que aceptar esta valoración genera nuevas razones para seguir haciéndolo, de manera que ella es la mejor garantía de su propia continuidad.

Valorar un sistema público de educación es valorar algo vulnerable y difícil de poner en práctica. Los argumentos que aduce Aristóteles en *Política*, VIII, contra los usos predominantes ponen de manifiesto cuán infrecuente es la realización de lo políticamente apropiado en general. E incluso si es posible hacerse bueno en un entorno menos que ideal, a menudo sucede que una inestabilidad cultural como la que se vivía en tiempos de Aristóteles sitúa la práctica política por debajo del umbral de lo aceptable. Es más, también en una cultura buena y estable, la necesidad económica priva a los trabajadores manuales de recibir la educación necesaria para la plena excelencia humana, debido a las exigencias de su trabajo cotidiano. «Si se vive la vida de un artesano o de un sirviente a sueldo, no es posible practicar las cosas que pertenecen a la excelencia» (*Pol.*, 1278a20-1; cfr. 1329a39-41). Ni siquiera el campesino puede llevar una vida compatible con la excelencia plena, «porque se necesita el ocio tanto para la realización de la excelencia como para las actividades políticas» (1329a1-2). Sin embargo, siempre harán falta artesanos, sirvientes a sueldo y agricultores para la supervivencia y prosperidad de las ciudades. En conclusión, ni siquiera en una buena ciudad puede la plena excelencia estar al alcance de cualquiera, pues se precisan condiciones que no es posible ofrecer a todos<sup>16</sup>. Enfrentado a estas dificultades, Aristóteles, sin embargo, no concluye que, después de todo, estas condiciones sociales no son requisitos necesarios para la excelencia. Por el contrario, señala que, a pesar de que la excelencia *debería*, según ha dicho antes, estar al alcance de cualquiera que no sea naturalmente incapaz de adquirirla, el mundo real no es así para todos. Las necesidades de la vida social hacen irremediable una cierta injusticia, dadas las condiciones económicas existentes. En opinión de Aristóteles, esto es mejor que definir el bien desde lo posible: en primer lugar, porque así se brinda al legislador un incentivo para que intente superar estas limitaciones; en segundo lugar, porque la segunda posibilidad supondría fijarse una meta muy poco ambiciosa.

Supongamos que tenemos a una persona correctamente educada en el marco de leyes buenas. Su carácter, compromisos e inclinaciones se han desarrollado correctamente. ¿Hasta qué punto es importante la participación en la comunidad política para mantenerse en la excelencia? Una vez más, Aristóteles otorga gran importancia a la *pólis* y a la actividad que se desarrolla en ella y por ella. En primer lugar, el crecimiento moral no se detiene bruscamente cuando el joven alcanza una determinada edad, ni siquiera un alto grado de desarrollo. Tanto cuando se refiere a la política como cuando reflexiona sobre la *philia*, Aristóteles entiende el crecimiento como un proceso permanente que necesita apoyo del exterior. Esto es cierto, sobre todo en el caso de los adultos moralmente inmaduros, pero lo es también con respecto a los mejores. «Seguramente no basta haber tenido la educación y la atención adecuadas en la juventud, sino que incluso en la madurez se precisa practicar estas cosas y seguir

<sup>16</sup> Sobre los artesanos, véase Nussbaum, «Shame, separateness». Mi tesis de que esta es la opinión de Aristóteles sobre su situación se basa en la combinación de la descripción que hace el Estagirita de su vida y sus observaciones generales en relación con la importancia de la *prohairesis* para la vida buena y con la obligación de la *pólis* de garantizarla a todos los naturalmente aptos.



formando hábitos; y para eso necesitamos leyes y, en general, para toda la vida» (*EN*, 1180a1-4). El buen carácter es relativamente estable, pero hemos visto ya que los infortunios pueden corromperlo. Los libros sobre la *philia* tendrán esto presente al hablar sobre los cambios del carácter –para bien o para mal– provocados por la influencia de los seres con los que se establecen relaciones.

De este modo, la actividad pública y un entorno político apropiado son instrumentalmente necesarios para el desarrollo y el mantenimiento del buen carácter. Se puede añadir que, incluso cuando un agente adulto posee un carácter bueno, la presencia de condiciones políticas favorables constituye un requisito instrumental para que *actúe* bien según la excelencia. Por bueno que sea su carácter, el esclavo está privado de la capacidad de elegir y, por tanto, de algo esencial para vivir bien. El esclavo es un ser humano que no vive con arreglo a sus propias decisiones (*Pol.*, 1317b3, 13; 1280a32-4). «Aunque es un ser humano, es de otro, y no de sí mismo» (1254a14-15). Por estas razones, Aristóteles niega que los esclavos puedan participar de la *eudaimonía*, que exige que las actividades excelentes sean elegidas –por sí mismas– por la razón práctica del agente (1280a33)<sup>17</sup>. Tampoco pueden participar de la más alta clase de *philia*, que se basa en el respeto mutuo del carácter y las elecciones<sup>18</sup>. Por eso Aristóteles dice que ninguna persona dotada de la facultad natural de la razón práctica debe estar sometida a esclavitud (1252a32, 1255a25). Aunque admite que existen criaturas más o menos humanas a las que cabría denominar «esclavos naturales» y que podrían estar legítimamente sometidas a la esclavitud porque «no tienen facultad deliberativa en absoluto» (1260a12, 1254b20), no obstante condena por injustas la mayor parte de las prácticas esclavistas de su cultura, ya que afectaban a individuos perfectamente capaces por el solo hecho de haber sido capturados en la guerra\*.

Incluso impedimentos sociales menos extremos pueden ir en detrimento de la *eudaimonía*. Las observaciones de Aristóteles sobre el trabajo manual y el ocio parecen implicar que un adulto correctamente educado que se precipita repentinamente en esa existencia monótona y degradante, no sólo reduce su actividad buena (lo que es evidente), sino que, a medida que se prolonga su situación, corre el riesgo de sufrir graves daños en su propio carácter. Durante algún tiempo, tal vez haga «el mejor uso posible» de las condiciones en las que le ha tocado vivir, según se indicaba en *EN*, I (cfr. cap. 11). En tal caso, los obstáculos a la actividad no le apartarán necesariamente de la *eudaimonía*, provocando un «cambio decisivo de su vida». Pero si las limitaciones son lo bastante graves y prolongadas, la *eudaimonía* será también afectada, ya sea por los obstáculos a la actividad buena o por la corrupción de la excelencia misma.

De esta manera, la plena participación en una *pólis* que funcione debidamente es condición necesaria para el desarrollo y ejercicio del resto de las excelencias del

\* No es muy probable que Aristóteles *pensara* que la mayor parte de los esclavos fueran capaces de razonamiento práctico y, por tanto, que su situación fuese injusta. Aunque establece criterios muy estrictos al respecto, que implican la injusticia de la mayor parte de la práctica griega de la esclavitud, a veces el modo en que aplica sus propios criterios está viciado por prejuicios y actitudes xenófobas.

<sup>17</sup> Véase un comentario más amplio sobre estos textos y las cuestiones que aparecen en ellos en Nussbaum, «Shame, separateness».

<sup>18</sup> Véase Nussbaum, «Shame, separateness», n. 54; los pasajes más significativos son *EN*, 1161a34; *EE*, 1242a28, y *Pol.*, 1255a12.

individuo. Sin embargo, Aristóteles piensa además que la participación política del ciudadano es en sí misma un fin o bien intrínseco, sin el cual la vida humana queda incompleta. Hasta cierto punto, esto se observa en el hincapié que hace sobre la justicia y la equidad cuando habla de las excelencias del carácter. Su importancia es esencial, y, como sucede con todas las excelencias, sus correspondientes actividades deben ser elegidas «por sí mismas», y no sólo como medios para otra cosa. La mayoría de los ejemplos de dichas actividades que propone Aristóteles son de naturaleza política. Pero la vida privada ofrece también algunas posibilidades de ejercitar estas virtudes; incluso cabe imaginar fácilmente que un no ciudadano, por ejemplo, un extranjero residente como Aristóteles, podría vivir una vida plena en la medida en que sus elecciones privadas no estuvieran indebidamente limitadas. No parece que la autonomía privada de Aristóteles y la excelencia de su vida sufrieran gran mengua por el hecho de que no participara como ciudadano en la política ateniense.

Sin embargo, Aristóteles no admite esta posibilidad. Aparentemente, no considera que el desempeño de un cargo público sea necesario para la plenitud de la vida adulta: en la *Magna moralia* afirma que, con frecuencia, la persona buena cede ese derecho a otra que podrá hacer mejor uso de él (1212a34 y ss.). Ahora bien, no cabe duda de que está pensando que dicha persona tiene un derecho a ese cargo, que cede voluntariamente a otro. (Su nombre entra en el sorteo, aunque puede renunciar al puesto si es elegido.) Aristóteles considera que estar privado de la posibilidad de desempeñar un cargo público entraña una disminución del buen vivir, y califica al extranjero residente (recurriendo a una cita homérica) de «extranjero sin honor» y vagabundo en su propio país, pues «no participa en los cargos públicos» (*Pol.*, 1278a34-8)<sup>19</sup>. Conviene recordar que la *pólis* griega tenía una presencia mucho mayor y más inmediata en la vida de los ciudadanos que los regímenes democráticos modernos. Sus valores estructuraban e impregnaban toda la existencia de los ciudadanos, incluida su educación moral; se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el ciudadano medio participaba realmente en la formación y el control de dichos valores. Por tanto, la privación de esa posibilidad no era prescindir de algo periférico a la vida buena, sino alienarse de la base y fundamento del buen vivir mismo. Y, como Aristóteles atinadamente concluye, esto es perder un valor intrínseco. Así, se pone a la tarea de planear una *pólis* donde la ciudadanía estará al alcance de todo el que posea las facultades naturales necesarias para vivir bien, y en la que los ciudadanos desempeñarán, en cuanto individuos, un papel activo en la configuración de las instituciones que los gobiernan<sup>20</sup>.

La defensa aristotélica del valor intrínseco de lo político aparece también en otro contexto. Se trata de la explicación de la tesis de que lo político forma parte de la naturaleza humana. Merece la pena examinar estos célebres pasajes para determinar qué se afirma exactamente en ellos y qué tipo de razonamiento se emplea. En efecto, a veces se ha dicho que Aristóteles se aparta aquí del estudio de las opiniones comunes sobre el valor ético y toma un hecho relacionado con la naturaleza huma-

<sup>19</sup> Sobre las cuestiones planteadas aquí, véase Nussbaum, «Shame, separateness», pág. 419; cfr. n. 8, *supra*.

<sup>20</sup> Véanse *MM*, 1194b5-23; *Pol.*, 1255b20, 1261a39, 1277b7, 1279a20, 1288a12, 1274a22 y ss., 1275b18, 1276b38 y ss., 1277b7 y ss., 1317b2-3, 1332b32 y ss.; *EN*, 1134b15. Sin embargo, en *Pol.*, 1328a18, se dice que los metecos son económicamente necesarios para la ciudad.

na, científico y neutro desde el punto de vista valorativo, como fundamento de una explicación normativa del valor moral<sup>21</sup>. Si esto fuera así, habría que revisar, al menos en parte, nuestras afirmaciones sobre el método ético de Aristóteles; por tanto, conviene aclarar de qué modo el recurso a la naturaleza humana opera realmente en una argumentación ética.

Con las tesis de la *Política* y la *EN* en torno a la naturaleza política del ser humano se pretende defender el valor intrínseco de lo político frente a quienes le otorgan sólo valor instrumental. Se ha dicho, en efecto, que la vida apolítica o en soledad es suficiente para la *eudaimonía* humana si no se tiene *necesidad* de las cosas buenas que ofrece la sociedad. Aristóteles replica que lo político es, en sí mismo, una de esas cosas buenas, sin la cual no está completa la vida humana. Sostener que lo político forma parte de nuestra *naturaleza* parece equivalente a decir que la vida apolítica está privada de un bien importante, hasta el punto de que puede considerarse incompleta o frustrada. En estos textos se invocan las opiniones comunes tan explícita y enfáticamente como en los que más de la obra aristotélica: una y otra vez aparecen expresiones como «parece» o «dicen», lo que siembra bastantes dudas de que se esté invocando a un experto neutral y distante. En segundo lugar, los aspectos de las creencias ordinarias a que se hace alusión son en gran medida éticos y evaluativos. Se trata de opiniones sobre lo valioso, lo digno de estima, lo empobrecedor.

En dos pasajes de la *EN* se defiende que la asociación interpersonal es natural, frente a la tesis de que un ser autosuficiente y solitario es plenamente *eudáimon*. El primero se refiere al carácter natural de la *philla* (1155a16-23). El segundo, afirma el carácter natural de lo *politikón*, pero en el contexto de la defensa de la importancia de la *philla* personal. Por tanto, este último texto lo examinaremos más en detalle posteriormente. Sin embargo, podemos adelantarnos en poco y comentar la frase en que se afirma que el ser humano es naturalmente político.

Y probablemente es peculiar hacer el *makários* solitario: pues nadie querría tener todas las cosas buenas del mundo a condición de estar solo. Porque el ser humano es una criatura política y propensa naturalmente a la convivencia (1169b16-19).

Es evidente que Aristóteles apela aquí, no al ámbito de los hechos naturales, sino a nuestros juicios de valor más profundos: la vida en soledad no basta para la *eudaimonía* porque no la escogeríamos ni la consideraríamos suficiente. Defender lo contrario contradice nuestras elecciones y creencias. Si la *eudaimonía* debe englobar todo valor sin el que una vida se juzgaría incompleta, lo político debe figurar en ella como fin por derecho propio. Por otra parte, al afirmar nuestra *naturaleza* política, Aristóteles indica que las decisiones e intereses políticos están tan arraigados en nosotros que forman parte de lo que *somos*. La vida solitaria no sólo es menos perfecta; también carece de algo tan fundamental que difícilmente estaríamos dispuestos a calificarla de humana. Así pues, la invocación de la naturaleza humana resalta la hondura e importancia del componente político, sin el cual ni siquiera seríamos nosotros mismos. Privarnos de él supondría alejarnos de lo que somos hasta el punto

<sup>21</sup> Sobre las diversas interpretaciones que siguen esta línea y una respuesta crítica, véase mi «Aristotle on human nature and the foundations of ethics», de próxima publicación.

de que apenas podríamos decir que seguimos viviendo como seres humanos. Lo que averiguamos sobre nuestra naturaleza parece identificarse con el descubrimiento de lo que consideramos elementos indispensables de nuestras vidas<sup>22</sup>.

La afirmación de la naturaleza política del ser humano en *Política*, I, parece discurrir por los mismos cauces. Una vez más, la afirmación de que la *pólis* existe por naturaleza sirve para defender el valor intrínseco de este componente de la vida humana. Aristóteles establece el principio general de que si X forma parte de la naturaleza de la criatura C, entonces ninguna descripción de los fines de la vida de C estará completa si no se menciona X, y ninguna descripción del tipo de autosuficiencia adecuada para los C puede omitir X (1252b31-1253a1). La tesis de que lo político forma parte de nuestra naturaleza excluye (como en la *EN*) que la vida solitaria pueda bastar para la *eudaimonía* siempre que no haya otras necesidades instrumentales. A continuación, Aristóteles señala algunas razones para pensar que ser *politikón* forma parte de nuestra naturaleza:

Es evidente que... el ser humano es un animal político por naturaleza, y el que está privado de ciudad por naturaleza (*ápolis diá phýsin*), y no por la fortuna, es una criatura inferior o superior a los humanos, como aquel de quien dice Homero que «no tiene pozo, ni costumbres, ni hogar», pues, por su propia naturaleza, es del tipo de los aficionados a la guerra, «desenyugados» como los datos con los que se juega (1253a1-7).

Poco antes, Aristóteles se ha referido a los cíclopes de Homero, cuya diferencia específica con nosotros es su falta de intereses sociales y políticos (1252b20-4; cfr. *EN*, 1180a28-9). Así recuerda a sus lectores lo enraizado de una tradición de pensamiento sobre el ser humano según la cual no se considera tales a las entidades antropomórficas carentes de vida social<sup>23</sup>. Ahora da un paso más, citando una línea homérica que habla de un ser al que cualquier científico moderno clasificaría técnicamente en la especie *homo sapiens* –esto es, no una criatura mítica como los cíclopes– y recuerda a sus lectores que su héroe más grande, Aquiles (y su mayor autoridad poética, Homero), relegan a dicha criatura a un lugar inferior. Si ese ser es por *naturaleza* solitario y aficionado a la guerra por sí misma –y no como medio–, entonces, dice Aristóteles, está por encima o por debajo de nosotros, pero no es uno de los nuestros. Si conociéramos a un ser así, asocial, no por accidente o como consecuencia de un infortunio, sino por sus inclinaciones naturales, no lo consideraríamos un congénere ni lo trataríamos como tal. En consecuencia, parece que actuar políticamente constituye un fin en sí mismo y un componente de la *eudaimonía* humana. Privada de dicho elemento, la vida ya no es la apropiada para nosotros, que quedamos frustrados y alienados de una parte de lo que somos. Es evidente que todo esto

<sup>22</sup> Sobre el vínculo entre las opiniones sobre la naturaleza esencial y las relativas al valor, véanse los caps. 4, 6 y 7; en mi «Aristotle on human nature» estudio algunos textos del *Filebo* relacionados con esta cuestión.

<sup>23</sup> Sobre los cíclopes y su importancia para toda una línea de pensamiento sobre este problema, véase el cap. 8; también Geoffrey Kirk, *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge, 1970), y, en especial, P. Vidal-Naquet, «Valeurs religieuses et mythiques de la terre du sacrifice dans l'Odyssée», en *Le Chasseur noir* (París, 1981), págs. 39-68.

está tomado de opiniones predominantes y muy arraigadas, que se reflejan y son examinadas en nuestros mitos y narraciones más valorados<sup>24</sup>.

En *EN*, V (1129b26 y ss.), Aristóteles avanza un poco más. Al investigar la naturaleza de la justicia, la *dikaíosyne*, señala que, en cierto sentido, es la «más perfecta» de las excelencias y que en ella se dan juntas todas las demás, pues toda excelencia posee un aspecto de relación con el otro, es decir, una faceta social. En cuanto se relaciona con los otros, toda excelencia merece el nombre de justicia. Aristóteles parece estar afirmando que, consagrada a ocupaciones e intereses solitarios, sin la excelencia que consiste en considerar debidamente el bien de los demás, la persona humana no sólo queda privada de un fin importante, sino de todas las excelencias, pues todas y cada una son «con relación a los otros» (*pro heterón*), así como «con relación a uno mismo» (*pros hautón*). El Estagirita emplea la terminología de Platón de un modo deliberadamente antiplatónico: mientras que Platón insistía en que ningún verdadero valor es relacional (*pros heterón*), Aristóteles subraya que toda auténtica excelencia del carácter posee esa naturaleza: si no hacemos de la ocupación en la política y el interés por los demás fines en sí mismos, no sólo nos faltará la justicia, sino el verdadero valor, la moderación, la generosidad, la grandeza de espíritu, etc. En efecto, una criatura que conciba el bien último circunscrito a su propio bien no poseerá ninguna de estas virtudes en su sentido auténtico (como se indicó en la *Retórica* al hablar de la confianza y la excelencia). La idea parece ser la siguiente: El verdadero valor (en cuanto opuesto a la mera temeridad) exige un interés apropiado, es decir, algo más que puramente instrumental, por el bienestar de la patria y los conciudadanos; la auténtica moderación (frente a la búsqueda hábil del placer) requiere un respeto (no instrumental) a las normas de la interacción social y sexual; la verdadera generosidad, interés genuino por el beneficiado, etc. No se pueden escoger estas actividades excelentes como fines en sí (como exige la definición de la excelencia) sin elegir asimismo como fin el bien de los demás. Sin esta última elección, no nos faltará sólo una parte de nuestro bien, sino su totalidad.

Aristóteles ha defendido que la investigación de las «apariencias» revela que la actividad social y la interacción con los demás poseen un valor a la vez instrumental e intrínseco para el ser humano. No considera que los evidentes riesgos e inestabilidad de estos valores justifiquen excluirlos por decreto de la vida óptima, ni tampoco concluir, contra las opiniones intuitivas, los mitos y la poesía, que quien prescindiera de ellos no pierde nada importante. Por el contrario, entiende que estos peligros son una razón para que personas serias y competentes se dediquen a la legislación y la planificación política. Lejos de rebajar nuestras exigencias frente al mundo para hacerlas realidad más fácilmente, debemos redoblar nuestros esfuerzos para que el mundo se ajuste a ellas en mayor medida. En lugar de decretar por anticipado que lo único importante es lo que se encuentra ya sometido al control humano, hemos de empeñarnos en acrecentar nuestro dominio sobre las cosas importantes. Este es el modo correcto de buscar la autosuficiencia<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Examino este razonamiento más pormenorizadamente en «Aristotle on human nature»; pienso que la tesis que sigue a éste, relativa a la función del lenguaje en nuestras formas de vida —que estudio en el citado artículo— se sitúa en la misma línea.

<sup>25</sup> Una parte de esta investigación se realiza mediante un estudio comparado de la estabilidad y autosuficiencia de distintos tipos de comunidades políticas, cuyos resultados aparecen tanto en la *Política* como en las diferentes *politeiai* a partir de un proyecto conjunto que se llevó a cabo en el Liceo.

Ahora bien, el interés de Aristóteles por la estabilidad de la vida política está atemperado por su preocupación por otros valores sociales, como la autonomía de la elección individual y la vitalidad civil. Entre las concepciones de la *pólis* características de la época, no opta por la que busca la máxima estabilidad y unidad negando la elección a los individuos y los pequeños grupos. Frente a los intentos platónicos de eliminar el conflicto y la inestabilidad reduciendo al mínimo la participación de las diferentes voluntades en la actividad legislativa, Aristóteles defiende una idea de la ciudad como «pluralidad» o asociación de ciudadanos «libres e iguales» que gobiernan y son gobernados por turnos<sup>26</sup>. Esta defensa se basa en el concepto de justicia, y en ella se indica el papel fundamental desempeñado por la individualidad y la elección personal en toda vida humana; Aristóteles afirma también que una sociedad de este género posee mayor riqueza y vitalidad, pues los seres humanos se encuentran más profundamente motivados para preocuparse por las cosas cuando piensan que el objeto de sus preocupaciones es suyo en un sentido importante (*Pol.*, 1262b22 y ss., 1261b16 y ss.). Por último, insta a las ciudades a no fomentar la estabilidad a costa de la excelencia, evitando las nobles empresas y los grandes proyectos por los riesgos que acarrear. Su evidente admiración por la política ateniense del tiempo de Pericles pone de manifiesto que nuestro autor prefiere las tentativas ambiciosas al refugio conservador. Como en el ámbito de lo privado, en el que defiende la nobleza del autosacrificio en aras del fin excelente, también en el terreno público antepone las conquistas a la seguridad.

Existe otra manera en que la ciudad de Aristóteles rehúsa eliminar el riesgo. Ya hemos hablado de la defensa aristotélica de la fragilidad de los componentes de la vida buena. Ahora debemos añadir que, en la buena ciudad, la posibilidad del conflicto contingente de valores es también condición de la fecundidad y vigor de la vida que se desarrolla en su seno. Platón intentó eliminar el riesgo de conflicto entre la familia y la *pólis* haciendo de la *pólis* la única familia. Aristóteles defiende la importancia de los lazos íntimos del amor familiar —como veremos enseguida— y arguye que estos vínculos se diluyen en una ciudad donde no hay lugar para el antagonismo (1262b15 y ss.). Platón propuso eliminar tanto la propiedad privada como las relaciones sexuales exclusivas por los conflictos que podían ocasionar (cfr. epígr. V del cap. 5). Para Aristóteles, ello equivaldría a privar a la *pólis* de factores de motivación e interés insustituibles. El Estagirita señala con acierto que Platón intentó hacer de la ciudad una unidad en el sentido en que lo es un organismo: con un solo bien, un único concepto de sí, un placer y un dolor (1261a16 y ss.). Y se explaya razonando que este tipo de unidad carente de conflictos no es apropiada para la *pólis*, ya que destruye la individualidad personal, elemento imprescindible del bien social humano. Por naturaleza, la ciudad es una pluralidad de partes distintas (1261a18-22). El ideal platónico suprime las bases de la justicia política y de la *philia*, dos de sus mayores bienes. No hay justicia entre los elementos de una totalidad orgánica. La idea de la justicia distributiva presupone la distinción de las partes y sus intereses propios (cfr. *MM*, 1194b5-23; *EN*, 1134b1 y ss.). Por tanto, incluso si fuera posible eliminar las bases del conflicto, no deberíamos hacerlo, pues ello supondría destruir valores propios de la ciudad (1261b25-6, 1332a36-7).

En el pensamiento de Aristóteles sobre la ciudad civilizada volvemos a encontrar una idea que descubríamos en la *Antígona*: el valor de determinados componentes de la vida humana buena es inseparable del riesgo del antagonismo y, por tanto, de la

<sup>26</sup> Cfr. n. 20 *supra*.

amenaza del conflicto. Poseerlos adecuadamente es tenerlos plurales y distintos (cfr. epígr. II del cap. 10) y exponerse a la lucha. Unificarlos y armonizarlos, diluyendo las bases del antagonismo, resta valor a la existencia humana. La simplificación unilateral de Creonte, por no decir la síntesis de Hegel –incluso si culmina con éxito– son soluciones que empobrecen el mundo.

## II

Afirma Aristóteles que los *philoí* son «los mayores bienes exteriores» (*EN*, 1169b10). El Estagirita consagra al tema de la *philia* la quinta parte de cada una de sus dos obras éticas fundamentales, es decir, más espacio que a ningún otro<sup>27</sup>. Antes de comenzar nuestro examen de este bien externo, conviene hacer dos puntualizaciones terminológicas. Hemos señalado ya (cfr. cap. 11, pág. 417) que no seguiremos la práctica usual de traducir *philia* por «amistad» y «*philos*» por «amigo». Añadiremos ahora otras razones que aconsejan esta decisión. La primera es extensiva: la *philia* comprende numerosas relaciones que no se identifican con la amistad. El amor entre madre e hijo es un caso paradigmático; también son *philia* todas las relaciones familiares íntimas, incluida la que se establece entre mujer y marido. Por otra parte, «amistad» puede significar una relación más débil desde el punto de vista afectivo que otra con la cual se compara, como en la expresión «sólo amigos». Aristóteles se refiere a vínculos con diversos grados de hondura e intimidad, pero cuando habla de la *philia* incluye los afectivamente más intensos; el término comprende también las relaciones que incluyen la pasión sexual. Por ambas razones, «amor» parece una traducción más adecuada, y es la adoptada aquí. Sin embargo, hay que señalar desde el principio que la elección terminológica de Aristóteles pone de manifiesto algo importante sobre su valoración de las relaciones humanas. En efecto, la *philia* no es tanto anhelo intenso y apasionado cuanto un hacer el bien desinteresadamente, un compartir y una reciprocidad; no tanto locura, cuanto una rara especie de equilibrio y armonía.

A este problema de traducción se añade otro todavía más espinoso. Cuando hablamos de los participantes en una relación amorosa, distinguimos lingüísticamente el miembro activo y el pasivo: el «amante», la «persona que ama» y el «amado»<sup>28</sup>. Ahora bien, el *philos* griego no establece diferenciación alguna a este respecto. De hecho, la reciprocidad es una parte importante de la concepción aristotélica de la *philia* y el *philos*. (En este sentido, sería mejor traducir por «amigo».) Por tal motivo, emplearé a menudo la transliteración para conservar esta unidad de elementos activos y pasivos.

Por su propia naturaleza, el amor es una relación con algo externo y distinto de nosotros<sup>29</sup>. Dicha exterioridad, que Aristóteles considera esencial para los beneficios

<sup>27</sup> Sobre la concepción aristotélica de la *philia*, véase especialmente J. M. Cooper, «Aristotle on friendship», en Rorty, *Essays*, págs. 301-40; también W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 1981, 2.ª edición).

<sup>28</sup> Sobre estos problemas de traducción, véase también Cooper, «Aristotle», n. 4.

<sup>29</sup> Sin embargo, cfr. 1166a1 y ss., sobre el amor a sí mismo. Un estudio muy útil sobre esta cuestión y otras conexas se encuentra en J. Annas, «Plato and Aristotle on friendship and altruism», *Mind*, 86 (1977), págs. 532-54.

y el valor del amor, es también fuente de vulnerabilidad. Sin embargo, a esta parte peligrosa y dependiente de lo exterior, Aristóteles le dedica más atención que a las demás excelencias humanas. Insiste en que la *philia* es «lo más necesario en la vida» (EN, 1155a4). Y no sólo necesario, sino también intrínsecamente bueno y hermoso, pues «elogiamos a quienes aman a sus *philoí*, y tener muchos *philoí* parece ser una de las cosas mejores, y hasta identificamos en nuestra opinión a las personas buenas y a los buenos «*philoí*» (1155a28-32). Comenzaremos estudiando la relación que es objeto de tales afirmaciones y, a continuación, examinaremos estas últimas con más detalle.

Aristóteles insiste en que no todos los casos en que a una persona le agrada algo o incluso lo ama intensamente son auténtica *philia*. Por ejemplo, un aficionado al vino no es *philos* del vino por dos razones: «No hay reciprocidad del amor, ni deseo del bien del objeto por él mismo. En efecto, sería ridículo desear el bien del vino; todo lo más, se desea conservarlo para tenerlo. Pero se dice que el *philos* debe desear el bien del otro por sí mismo» (1155b27-31). En este texto se formulan dos requisitos de la *philia*. El primero es la reciprocidad: la *philia* no es una calle de sentido único; su valor es inseparable del compartir y devolver el beneficio y el afecto. El segundo es la independencia: el objeto de la *philia* debe percibirse como un ser con un bien propio, no como una simple propiedad o prolongación de uno mismo; y el verdadero *philos* desea ese bien del otro. El amante del vino lo quiere como a una posesión, una parte de su propio bien. En cambio, los *philoí* deben ser distintos e independientes; deben ser, y percibirse recíprocamente como, centros individuales de decisión y acción. En otro lugar, Aristóteles dice que, por estas razones, no hay verdadera *philia* entre amo y esclavo: el esclavo es «algo del» amo, una prolongación de su propio bien. No es considerado una entidad decisoria separada cuya *eudaimonía* deba fomentar la relación.

Así pues, la *philia* requiere afecto recíproco; precisa la distinción y el respeto mutuo de esa distinción; necesita la benevolencia recíproca y, como indica la definición de la *Retórica*, el beneficio mutuo en la acción, en la medida de lo posible (*Ret.*, 1380b35-1381a1)<sup>30</sup>. Aristóteles completa su bosquejo general añadiendo que debe existir conciencia mutua de estos buenos sentimientos y deseos: la *philia* se distingue de la admiración recíproca entre personas que no se conocen<sup>31</sup>. Los *philoí* se conocen, sienten emociones uno por el otro, se desean y se hacen el bien, y saben que entre ellos existen estas relaciones de pensamiento, emoción y acción (1155b28-1156a5).

Existen diversos tipos de amor que reúnen en cierto modo estas condiciones<sup>32</sup>. En efecto, dos personas pueden desearse el bien mutuamente según distintas especificaciones o concepciones que tienen una de otra. Por ejemplo, dos individuos se pueden considerar mutuamente tan sólo o sobre todo personas agradables con quienes es divertido pasar el rato; aquí no hay intereses más profundos con respecto al

<sup>30</sup> La definición de la *Retórica* es la siguiente: «*Philein* es desear a alguien lo que se considera bueno, por esa persona y no por uno mismo y, en la medida en que se es capaz, obrar para tal cosa.»

<sup>31</sup> Naturalmente, cabe preguntarse por lo que sucede en el caso de los parientes de sangre a los que no se conoce personalmente; sin embargo, tal situación era lo bastante insólita en la *pólis* griega como para no merecer comentarios en un estudio como éste.

<sup>32</sup> La tesis de Cooper («Aristotle») al respecto son muy convincentes y me he inspirado en ellas.



carácter y aspiraciones del otro. También pueden considerarse útiles para diversos proyectos (por ejemplo, si son socios en una actividad empresarial) y no conocerse en otros aspectos ni sentir otro tipo de afecto. Tales relaciones no son de puro aprovechamiento o explotación: recordemos que, si no existe auténtica benevolencia hacia la otra persona por ella misma, la relación no merece el nombre de *philia*\*. Puede existir un beneficio recíproco y desinteresado aunque la base de la relación sea incompleta y superficial. Los socios de una empresa pueden hacerse regalos y divertirse; los jóvenes amantes, cuyo conocimiento mutuo se reduce al lado agradable del otro, pueden contribuir desinteresadamente al bien de su compañero. Pero entonces, dice Aristóteles, la relación estará vinculada sólo de forma incidental a los fines y aspiraciones más importantes de los que participan en ella. Le falta profundidad, pues no se orienta a lo que el otro es realmente «en sí mismo», a los fines, valores y atributos con los que principalmente se identifica. También será inestable, ya que lo que constituye su base puede fácilmente desaparecer sin que la persona experimente cambios profundos (cfr. *EN*, 1157a8 y ss.). Con frecuencia, los socios de una empresa no sólo se ocupan uno de otro como medio para acrecentar el beneficio económico; sin embargo, si desaparece el beneficio, se desvanecerá también la amistad, a menos que ésta se haya profundizado en otro sentido. La relación de los amantes que sólo conocen a su pareja de manera superficial se deteriorará fácilmente si un cambio de las circunstancias dificulta el goce.

El amor de más calidad e importancia entre seres humanos es el que se basa en el carácter y la concepción del bien. Aquí, los miembros de la relación se aman por lo que cada uno es en sí mismo (*kath' hautó*) de manera más profunda, por disposiciones y pautas sentimentales y de pensamiento tan intrínsecas a su ser que, de modificarse éstas, estaría en peligro su identidad y permanencia<sup>33</sup>. Por supuesto, una relación semejante será mucho más fecunda si los atributos que la fundamentan son buenos. Aristóteles sostiene que tal relación lleva aparejados fuertes sentimientos. A menudo, implica también placer y beneficios mutuos. Ahora bien, como su base es más profunda que estos factores transtóricos e incidentales, cabe esperar que sea estable y duradera y que se vincule estrechamente con los planes de vida buena de sus miembros.

\* Es importante distinguir tres cosas: *la base o fundamento* de la relación (la cosa «por la que» [*diá*] existe el amor); su *objeto*, y su *objetivo o fin*. El placer, las ventajas y el carácter bueno son tres bases o fundamentos distintos de la *philia*; no son el objetivo final (intencional) de la relación. En otras palabras, las personas son amigas «por» o «sobre la base de» estos factores, pero el objetivo de su acción sigue siendo algún tipo de beneficio mutuo. Las amistades basadas en el placer o las ventajas recíprocas, aun sin ser perfectas, se distinguen de manera importante de las relaciones de explotación, en las que las partes buscan su propio placer, y en absoluto el bien del otro. En todos los casos, el objeto de la relación es la otra persona; pero ésta será conocida y considerada de un modo que está limitado por la base o fundamento, a saber, como alguien con quien resulta agradable estar, alguien en buena posición para hacer negocios o alguien de carácter bueno. Así, los dos tipos inferiores tienen como objetivo el beneficio del otro sólo según una descripción superficial de éste.

<sup>33</sup> No está claro que Aristóteles pretenda realmente atribuir al carácter la condición de propiedad esencial; no hay duda de que lo que dice sobre el cambio de carácter permite una modificación de éste sin alteración de la identidad y, por otra parte, nunca considera cambios radicales y repentinos. Además, en otros lugares insiste en que las únicas características esenciales son las que un ser tiene en común con todos los miembros de su especie.

Aristóteles describe y elogia una relación cuya existencia misma es puesta en cuestión en el *Banquete* platónico. Allí se defiende (de manera muy explícita en los discursos de Sócrates, pero hasta cierto punto también en los del resto de los contertulios) que el deseo de posesión y dominio forma parte intrínsecamente del amor, ya sea éste personal o filosófico. En consecuencia, los celos y el miedo a la pérdida son endémicos incluso en los amores más encomiables, y sólo pueden dominarse cuando el amor se vuelve a objetos más estables y menos contumaces que los seres humanos. Sin embargo, Aristóteles no recuerda que existe un tipo de amor humano que se preocupa por el bien de otro y lo fomenta, que desea el movimiento independiente y continuado –y no la inmovilidad– de su objeto. (Esta clase de amor, que vincula actividad y pasividad, aspiración y receptividad a las acciones del otro, se asemeja al descrito en el *Fedro*, aunque, como veremos más adelante, carece de la dimensión de locura que tanto se resalta en ese diálogo). Es el amor de alguien que está satisfecho de vivir en un mundo donde otros seres se mueven a sí mismos y desea seguir en él, no controlándolo todo, sino actuando y recibiendo los efectos de la acción de otros elementos móviles de ese mundo. En la existencia de esos elementos externos móviles, ese alguien descubre gran parte del valor y riqueza de la vida. No aspira, en fin, a convertirse en el único ser en movimiento.

Tampoco pretende el amante aristotélico la condición de piedra, la inmunidad a todo afecto. No es erótico en el sentido dado al término en el *Banquete*; en efecto, no desea no desear ni salirse del mundo del acontecer. Quiere seguir siendo una criatura móvil y deseante del mundo y recibir la actividad deseante del otro. Se trata de una relación que, en la estructura de sus deseos, es expresión de amor al mundo del cambio y el movimiento, a la *órexis* misma y, por tanto, a los elementos necesitados y no autosuficientes de nuestra condición<sup>34</sup>. Como recuerda Aristóteles, el *philos* no desea ver a su *philos* ni a sí mismo transformados en dioses carentes de necesidades (1159a5 y ss., 1166a19 y ss.). Si sólo uno se transformara en divinidad, se abriría una gran distancia entre ambos. Por otra parte, y esto es más importante, la metamorfosis convertiría a su *philos* en otra clase de criatura. «Si se dice con razón que el *philos* desea el bien de su *philos* por sí mismo, éste deberá permanecer tal cual es; de modo que es en cuanto ser humano que le deseará los mayores bienes» (1159a8-12). No asemejarse a las deidades, ser necesitado, orético, se considera una parte necesaria de lo que debe ser uno mismo y un *philos*. La *philia*, el amor a la otra persona en su totalidad por ella misma, quiere la humanidad y la mudabilidad, además de la excelencia. El *eros* platónico busca el todo; la *philia* abraza la mitad.

Es cierto que el buen *philos* busca atributos repetibles en el carácter del otro. Pero su búsqueda difiere en varios sentidos de la que emprende Diotima. En primer lugar, persigue gran número de atributos que no tendrían cabida en una vida divina o perfecta: tal vez, por encima de todo, virtudes que, como la justicia y la generosidad, son específicamente humanas y se basan en nuestra condición de seres necesitados. El *philos* sabe que rechazar las necesidades humanas significa prescindir también de aquéllas. En segundo lugar, esos atributos repetibles se perciben y desean de otra forma: no como partes de un todo homogéneo que se presenta en

<sup>34</sup> Cfr. cap. 9 sobre la *órexis* y la falta de autosuficiencia.

múltiples lugares del universo, sino como elementos del núcleo esencial de lo que es concretamente el otro. No se persiguen elementos aislables que pertenecen a una forma, sino la combinación de rasgos y aspiraciones que componen el carácter de un individuo. Y ello es así porque el deseo no se detiene en lo superficial, sino que pretende conocer totalmente a la persona. Por último, como veremos enseguida, el *philos* se interesa también por características del otro que no parecen repetibles: el placer de su compañía particular y, sobre todo, la historia común de placer y actividad mutuos. En fin, Aristóteles nos recuerda que el amor profundo, para serlo, debe abarcar carácter y valores, y que la verdadera individualidad de otra persona no es inefable o indescriptible; entre sus constitutivos más importantes figuran las excelencias que pueden poseer diferentes seres humanos. Con su insistencia en estos elementos comunes no rehúye el examen de la individualidad en el amor, sino que, por el contrario, da una explicación más plena de aquello en lo que consiste dicha individualidad.

Aristóteles añade otro requisito. Para amarse de la manera mejor y más pertinente para la vida humana buena, los *philoí* deben «convivir», compartir actividades intelectuales y sociales, participar en el disfrute y el reconocimiento mutuo del goce derivado de pasar el tiempo con alguien al que se considera extraordinario y delicioso. La convivencia es «lo preferible a todo» para los *philoí*:

El amor es, en efecto, compartir... Y sea lo que fuere aquello en que cada uno hace consistir la vida o por lo que quiere vivir, en eso quiere vivir con su *philos*. Y por eso unos beben juntos, otros juegan juntos, otros se dedican juntos a la gimnasia y a la caza, o a la filosofía, y todos pasan el tiempo juntos en lo que más aman en la vida. Porque quieren vivir con sus *philoí*, y hacen estas cosas y participan de ellas en común con quienes desean vivir (*EN*, 1171b32-1172a8).

¿Qué entiende Aristóteles por «convivencia»? Poco se ha hablado de este requisito, esencial para comprender la vulnerabilidad del amor aristotélico. A veces se supone que el Estagirita está hablando de «amistad», según la concebimos en nuestra acelerada sociedad, en la que, con frecuencia, apenas se precisa otra cosa que charlas, visitas o fiestas. En parte, tal interpretación se debe a que Aristóteles imagina que los *philoí* más excelsos son ambos varones, que tienen esposa e hijos (que, por causa de una supuesta desigualdad, no pueden ser *philoí* de esta elevada forma), con quienes conviven en sentido literal. Sin embargo, conviene recordar que nuestro autor insiste en que los mejores *philoí* «pasan los días juntos» (*synemereúein*, 1158a9, 1171a5), o «pasan el tiempo juntos» (*syndiagetin*, 1157b22); habla de la importancia de la experiencia exhaustiva del carácter y los hábitos (*synétheia*) del otro, desarrollada en la relación asidua y familiar (*homíllia*). Destaca también que esta relación cotidiana será difícil de mantener si no se considera a la otra persona agradable y atractiva (1157b22-3). En un texto importante, distingue al *philos* de otras personas con las que uno se relaciona: «Quienes se aceptan recíprocamente como amigos pero no conviven, parecen ser benevolentes el uno con respecto al otro más que *philoí*. Porque nada hay tan característico del amor como la convivencia» (1137b17-19).

La contraposición es inteligible únicamente si entendemos que, cuando habla de la convivencia, Aristóteles quiere decir algo más que simples visitas: si no resi-

dencia en el mismo domicilio, al menos una relación permanente, diaria incluso, en el trabajo y en la conversación. Aquí se incluye la habitualmente intensa vida política de la ciudad como un aspecto fundamental. Sin sus ideas sobre la inferioridad femenina, Aristóteles probablemente habría extendido este compartir a la esfera del hogar: una *philia* aún más perfecta sería el buen matrimonio, en el que pueden encontrar acomodo todas las aspiraciones e intereses de la vida humana. Las relaciones descritas por Aristóteles pueden tener o no un componente sexual. Él no dice gran cosa al respecto y, a diferencia de Platón, no parece pensar que el deseo o la excitación sexual intensos desempeñen una función esencial con respecto a los valores y beneficios del amor. No obstante, hace hincapié en que el amor comprende —y así debe ser— el complacerse en la presencia física del otro de cualquier modo en que ello se disfrute o valore<sup>35</sup>. El ideal es compartir sin límite *todas* las actividades juzgadas pertinentes para el buen vivir. Por tanto, se incluyen todas aquellas acordes con las excelencias admitidas del carácter, tales como comer, beber y elegir los placeres sexuales con moderación, distribuir equitativamente el dinero, dar fiestas apropiadamente (*megaloprepeta*) y saber bromear (*eutrapelia*), así como reflexionar, legislar y afrontar el peligro adecuadamente. Uno de los rasgos característicos del pensamiento de Aristóteles es considerar que se puede expresar la excelencia en lo cotidiano y a primera vista trivial; por tanto, los que se aman por su virtud querrán compartir hasta lo más humilde y prosaico. En definitiva, parece que el mejor modo de vivir con un *philos* es el que permite compartir todas estas actividades.

Lo anterior pone de manifiesto que el mejor género de amor entre personas es muy vulnerable al acontecer del mundo. Es más, cabría preguntarse cuándo ha permitido el mundo que florezca una intimidad semejante. Merece la pena detenerse un momento para enumerar las causas de esa vulnerabilidad. En primer lugar está la suerte de encontrar a un ser amado al que valorar. Dado que los amores más plenos se producen entre dos individuos de carácter y aspiraciones similares que, además, se consideran física, social y moralmente atractivos y que pueden vivir en el mismo lugar durante un largo período de tiempo, el asunto no es de poca monta. Aristóteles señala que el físicamente feo topará con numerosas dificultades en este terreno<sup>36</sup>. Tampoco piensa que se encuentren fácilmente caracteres buenos: «Es probable que tales relaciones [entre dos personas de buen carácter] sean raras: pues son escasas las personas así» (1156b24-5).

Además, ambos deben poder confiar uno en el otro, es decir, ser capaces de recibir las expresiones de afecto de su compañero sin suspicacia, celos ni actitudes defensivas. La sospecha de hipocresía y falsedad socava el amor (*Ret.*, 1381b28-9); «nadie ama a la persona a la que teme» (1381b33), presumiblemente porque la *philia* exige una apertura y una receptividad incompatibles con el miedo. Aristóteles hace hincapié repetidamente en que este requisito de la confianza es esencial para la verdadera *philia*. Insiste en que hace falta tiempo y experiencia de la otra persona (*EN*, 1156b29; *EE*, 1237b12); también son necesarios caracteres realmente buenos, pues la persona malvada no suele inspirar confianza (*MM*, 1208b29). En la línea de la exposición de la *Retórica* sobre los jóvenes y los ancianos, cabría añadir que se preci-

<sup>35</sup> Cf. *Ret.*, 1381a29 y ss.

<sup>36</sup> *EN*, 1099b3-4; *Ret.*, 1381b1.

san también circunstancias afortunadas en la vida que no están al alcance de todos. En efecto, el que haya sido decepcionado, engañado o traicionado, a menudo temerá y recelará de todo. Así pues, factores ajenos a la propia responsabilidad pueden inhibir o deformar la apertura y receptividad fundamentales para esta valiosa relación<sup>37</sup>. En el capítulo siguiente seguiremos examinando la importancia de este factor de vulnerabilidad de la *philia*.

El fundamento del amor y la confianza en dicho fundamento deben mantenerse para evitar que se debilite la relación. La esperanza de que ello sea así puede considerarse justificada cuando el amor se basa en el conocimiento del carácter, y no en algo más superficial. Sin embargo, ni siquiera el carácter adulto es inmutable, como reconoce Aristóteles cuando, al hablar del amor, se refiere a los cambios positivos y negativos, a las diferencias, las discusiones y los reproches. A ello se añaden el engaño y el doloroso descubrimiento de que se han malinterpretado gravemente los motivos e intenciones del otro (1162b5 y ss., 1165a36 y ss.). Aristóteles señala también el peligro de que aspiraciones similares fomenten la competencia y la rivalidad, socavando las bases del amor (*Ret.*, 1381b15). Incluso si todo marcha bien internamente, dos seres queridos por un tercero pueden disputar y pelearse entre sí, obligando a este último a realizar dolorosas elecciones (1171a4-6). Finalmente, existen límites en cuanto al número de personas a las que se puede amar debidamente y en cuanto a la atención que es posible dedicar a cada una. Dada la finitud humana y el breve tiempo de que se dispone, los amores rivalizan entre sí. «Es evidente que no se puede vivir con muchos y repartirse entre muchos», concluye Aristóteles con su sencillez característica (1171a2-3)<sup>38</sup>.

En fin, es prácticamente imposible evitar que un vínculo estable no sea afectado por la fortuna de un modo u otro. Existe la ausencia obligada, que, al principio, «no impide el amor mismo, sino su actividad» (1157b10-11). Este obstáculo a la actividad buena puede reducir la *eudaimonía*. Además, «si la ausencia se prolonga, también el amor mismo parece caer en el olvido». El amor aristotélico no es la inflamación romántica, sino que se basa en los elementos duraderos de la persona. Sin embargo, posee un fuerte componente afectivo, esencial para su continuidad, y exige convivir y tener con el amado una historia común. Por estos motivos, a diferencia del «amor práctico» kantiano, basado en el sentido del deber, la separación puede acabar con él.

Aunque dos personas que se aman logren pasar juntas toda la vida, las inevitables consecuencias de la vejez, que no se pueden prever con precisión y que afectan a los *philoí* simultáneamente o en momentos distintos, provocan una pérdida de la sensibilidad y la capacidad de goce que puede matar el amor o, al menos, diluirlo. Hemos visto en qué medida, con el paso de los años, la acumulación de experiencias negativas puede hacer menguar la confianza necesaria para la *philia* y sus virtudes constitutivas. Ahora bien, incluso si este proceso no tiene lugar, la edad termina por dañar la relación. Aristóteles ha distinguido entre la *philia* y la relación,

<sup>37</sup> Cfr. también *EN*, 1157a20 y ss., donde Aristóteles examina la relación entre la confianza y la resistencia de la *philia* a los efectos de la calumnia.

<sup>38</sup> Cfr. 1158a10-11 y 1171a8-13, donde Aristóteles señala que la intensidad de la *philia* (*to sphodrá*) disminuye cuando se tienen demasiados *philoí*. Obsérvese que la intensidad es un elemento importante de la *philia*.

menos íntima, de la benevolencia y la ayuda mutuas: la primera, que precisa la convivencia, requiere también el placer recíproco. Nuestro autor aduce que la diferencia entre ambas relaciones da motivos para pensar que los ancianos, aun siendo benevolentes unos con otros, difícilmente podrán formar o mantener una relación más estrecha, como el amor. «Porque es poco el goce que puede encontrarse en ellos, y nadie puede pasar sus días con alguien molesto o no agradable» (1157b14-16). Más adelante reitera esta idea: «Entre los ancianos y los de carácter agrio, el amor no suele producirse, en la medida en que son más difíciles y encuentran menos placer en sociedad... Porque las personas no aman a aquellos en cuyo trato no encuentran placer alguno... Tales personas pueden tener buenos sentimientos unas hacia otras, pues se desean cosas buenas y se ayudan en tiempo de necesidad. Pero no es fácil que se amen, pues no pasan los días juntos ni se complacen en la compañía mutua» (1158a1 y ss.)<sup>39</sup>. La insistencia aristotélica en la importancia del elemento no racional y «patológico» del amor íntimo (tanto para su mantenimiento como en cuanto constitutivo de su valor) le lleva a concluir que esta relación, sumamente valiosa y de la máxima importancia ética, puede quedar arruinada por transformaciones corporales que no dominamos. Si vivimos lo bastante, debemos prepararnos para la pérdida de un valor importante.

Incluso si el amor permanece a pesar de los cambios de la vida, está siempre la muerte, que generalmente sobreviene a unos antes que a otros, en detrimento del bien de la vida del superviviente. «Nadie podría vivir bien del todo (*ser eudaimonikós*), señala Aristóteles en *EN*, I, si... estuviera solo y sin hijos, y menos aún, quizá, si sus hijos o *philoí* fuesen totalmente malvados, o fueran buenos pero hubiesen muerto (1099b2-4; cfr. *Ret.*, 1386a9-11). Ahora da a entender que semejante pérdida puede ser lo bastante grave para que parezca que la vida no merece ya la pena, aunque se posean todos los demás bienes (1155a5-6). Un kantiano o un platónico (de los diálogos medios) coincidirían en que ésta es una circunstancia psicológicamente trágica para muchas personas. En cambio, Aristóteles la considera una reacción racional y correcta que responde al valor del afecto personal en la vida humana buena, y dice que juzgamos virtuoso amar a los *philoí* presentes y ausentes, vivos y muertos (*Ret.*, 1381b24-6). La aflicción se convierte en un componente natural del vivir bien<sup>40</sup>.

Al atribuir valor a la *philia* en la concepción de la vida buena nos exponemos más a la pérdida. Y conviene añadir otra cosa: por nuestros vínculos nos arriesgamos a pérdidas que, estrictamente hablando, no son nuestras. La persona sin vínculos fuertes sólo tiene que preocuparse de su propia salud, su virtud, su éxito. Pero el que ama a otro se entristecerá por un número doble de sucesos y se hará doblemente vulnerable a la fortuna, «alegrándose con las cosas buenas y entristeciéndose por las dolorosas [que suceden al *philos*], no por ninguna otra razón, sino por el *philos* mismo» (*Ret.*, 1381a4-6). «Decir que en nada afecta la buena o mala fortuna de los descendientes y los *philoí* parece demasiado falto de amor (*áphilon*) y contrario a lo que pensamos» (*EN*, 1101a22).

El platónico de los diálogos medios (y el kantiano moderno) podrían responder que la relación descrita y encomiada por Aristóteles no puede, en consecuencia,

<sup>39</sup> Cfr. *Ret.*, 1381a30 y ss.

<sup>40</sup> Sobre la aflicción, véase el cap. 7, y, sobre otras pasiones conexas, el interludio II.

ser una parte importante de la vida moralmente buena ni, por tanto, fuente de su valor. Ninguna relación en la que lo pasional y lo físico ocupen un lugar tan sobresaliente, en la que sean tan importantes las características individuales y las biografías de las personas concretas, ninguna relación, sobre todo, en la que y por la que estemos tan a merced de la «madrastra naturaleza», puede ser el tipo de amor sobre el que queremos construir la vida humana buena. La distinción kantiana entre amor patológico y amor práctico<sup>41</sup> pretende desarrollar una concepción de las relaciones personales en la que el bien moral reina supremo: muestra un amor entre personas que seguimos considerando *amor*, pero que se ha liberado de los elementos que hacían tan frágil la *philia* aristotélica. Desde luego, Aristóteles conocía el empeño de Platón y otros pensadores en sustituir el amor hondamente personal por una relación regida en mayor medida por la voluntad y la razón, o bien por la búsqueda solitaria del bien. Aunque no cabe esperar una réplica de Aristóteles a todas las cuestiones kantianas, al menos buscaremos la dada a los problemas planteados por sus coetáneos: ¿Qué valor tiene la relación íntima entre seres humanos particulares? ¿Por qué hemos de cultivar tales relaciones y reservarles un lugar en nuestra concepción de la *eudaimonía*? ¿Qué valor humano es este que sólo puede proporcionar un amor tan frágil?

Una vez más es posible dividir los argumentos aristotélicos en dos categorías: los que propugnan las ventajas instrumentales de la *philia* y los que defienden su valor intrínseco. Comenzaremos por los primeros. Por una parte, el amor personal desempeña una función instrumental básica en el desarrollo del buen carácter y las buenas aspiraciones. Hemos hablado ya de la importancia de la vida política; ahora añadiremos que Aristóteles piensa que ésta será ineficaz desde el punto de vista de la motivación sin los lazos más estrechos del amor que une a los miembros de una misma familia. Criticando a Platón, en el libro II de la *Política* afirma que las dos mayores fuentes de motivación humana son la idea de que algo me pertenece y la idea de que ese algo es único para mí (1262b22 y ss.; cfr. *EN*, 1180a3 y ss.). La intensidad del vínculo que une a padres e hijos en la educación moral no puede ser sustituida por un sistema comunitario, aunque, como hemos señalado, dicha educación debe realizarse en el marco de este sistema: en efecto, es el pensamiento de que es mi hijo, y no el de otro, junto con la idea de que soy único e insustituible para ese niño, y él para mí, lo que más me impulsa como padre o madre a trabajar y preocuparme por su educación, y a mi hijo a quererme y respetarme como progenitor<sup>42</sup>. Además, el amor facilita la difícil tarea del educador: la gratitud y el afecto refuerzan el mandato paterno. «De la misma manera que en las ciudades tienen fuerza los usos y costumbres, así la tienen en las familias las palabras y los hábitos del padre, y aún más, por el parentesco y los beneficios mutuos. Porque existe previamente amor y gratitud, y una receptividad natural a la persuasión» (*EN*, 1189b3-7). Si se prescinde de la intimidad y el amor, concluye Aristóteles, queda sólo un interés diluido, sin capacidad de moldear o transformar un alma. La intimidad de la *philia* estaría tan

<sup>41</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (Berlín, 1788), págs. 83 y ss., de la trad. inglesa de Lewis White Beck (Indianápolis, 1956), Akad; I. Kant, «La doctrina de la virtud» (3.ª parte de la *Metafísica de las costumbres*, Berlín, 1797), págs. 500-1, 447 y ss. de la traducción inglesa de M. J. Gregor (Filadelfia, 1969), Akad.

<sup>42</sup> Cfr. Sherman, *Aristotle's Theory*.

dispersa en un sistema político privado de la familia nuclear, que apenas se dejarían sentir, y el resultado perdería su auténtico carácter (*Pol.*, 1262b15 y ss.).

En *EN*, X.9, Aristóteles añade que la educación dada por los padres se ajusta mejor a la individualidad del niño y, por consiguiente, tiene mayor «exactitud» (1180b7 y ss.): «De este modo es más fácil que todos reciban lo que es beneficioso.» Esta exactitud parece inseparable, no sólo de la proximidad, sino también de la implicación afectiva, ya que, sin duda, es por el sentimiento amoroso, y no mediante un examen científico, como los padres pueden atinar en lo que es apropiado para su hijo.

Esta importancia especial de los seres próximos e irremplazables reaparece en el amor adulto. Aristóteles hace hincapié en que quien ama el carácter de otro ejerce un poderoso influjo sobre su desarrollo moral:

El amor entre gentes bajas es perjudicial, puesto que, careciendo de estabilidad, se asocian para cosas bajas y se vuelven malvadas al hacerse semejantes entre sí. En cambio, el amor entre personas buenas es bueno y se acrecienta con el trato. Y parece que se hacen mejores actuando y corrigéndose mutuamente. En efecto, para sus gustos y sus valores toman modelo una de la otra, de donde viene la expresión «la excelencia, de la excelencia» (*EN*, 1172a8-14).

Este pasaje indica, como mínimo, tres mecanismos de influencia recíproca, y es importante observar que dependen del carácter afectivo de la relación. El primero y más directo es el consejo y la corrección. Aristóteles señala que el consejo de aquellos a quienes amamos tiene un especial poder, tanto para bien como para mal; ese poder se vincula con el placer de la relación y los sentimientos comunes de interés y afecto.

El segundo mecanismo es la nivelación o, si se quiere, la influencia asimiladora de la actividad común: si el ser al que se ama quiere o valora algo, su compañero se sentirá inclinado a interesarse también por ello. Esto será bueno si el objeto es bueno, y malo en caso contrario. Una vez más, el mecanismo funciona sólo en el amor personal, y no en una relación kantiana basada en el deber: precisa la cercanía única de la «convivencia» y los sentimientos de motivación asociados a ella. Lo que afirma Aristóteles es que, entre las múltiples cosas valiosas y menos valiosas del mundo, a menudo nos dedicaremos a algunas porque la persona a la que amamos las aprecia y está interesada por ellas. Puesto que amamos a esa persona y queremos compartir con ella su tiempo y su actividad, tenemos un poderoso motivo para cultivar nuestros gustos y nuestra capacidad en esa dirección. De esta manera, si elegimos correctamente a los que amaremos, nuestra propia vida saldrá enriquecida y, en caso contrario, se empobrecerá.

El tercer y último mecanismo se relaciona con la emulación y la imitación. Las fuertes emociones de respeto y estima que forman parte de la *philia* aristotélica generan el deseo de *asemejarse* más a la otra persona. Este principio actúa con fuerza en la sociedad, donde los modelos públicos de excelencia tienen una importante función motivadora. Sin embargo, Aristóteles entiende que la intimidad de la *philia* personal, con sus profundos sentimientos y su vida en común, tiene una fuerza motivadora que no puede ser sustituida por la emulación social. Esta tesis es similar a la que expone Fedro en el primer discurso del *Banquete*, cuando afirma que un ejército formado por parejas de amantes superaría a todos por la fuerza de la emulación y las aspiraciones generadas por la presencia de la persona amada.



En otros lugares, Aristóteles aduce nuevos argumentos en favor del valor instrumental de la *philia*. La *philia* personal es un potente instrumento para alcanzar lo que se desea. Se puede recurrir al amado en caso de adversidad, en busca de cuidados en la vejez, para llevar a cabo cualquier proyecto (1155a9 y ss.). Además, el hecho de compartir acrecienta el disfrute de la actividad valorada y, por tanto, fomenta su continuidad. A los seres humanos les cuesta mantener el interés y el compromiso en soledad; en cambio, «en compañía de otros y hacia otros es más fácil» (1170a5-7). Aristóteles parece estar pensando aquí en el placer y el disfrute añadidos que se derivan de trabajar «en compañía de otros», hombro con hombro; también, en la manera en que un determinado género de conversación, un compartir los distintos aspectos del trabajo, convierten éste en un actuar «hacia otros» en el que la reciprocidad y el placer de la relación personal penetran profundamente en la actividad misma. Lo primero sería el tipo de estímulo que se obtiene, por ejemplo, cuando un profesor se dedica a la filosofía en el mismo departamento en que trabaja un compañero que es también amigo personal. Lo segundo sería el estímulo más profundo del discurso filosófico en colaboración con ese amigo<sup>43</sup>.

Aristóteles señala otra ventaja de la *philia* que no podría obtenerse sin la «convivencia». Se trata del mejor conocimiento y percepción de uno mismo que proceden de ver a la persona amada y reaccionar a su presencia. La *Magna moralia*, que contiene la exposición más clara de esta idea<sup>44</sup>, dice lo siguiente:

Si alguien, mirando a su *philos*, ve qué es y de qué carácter, el *philos* –si imaginamos la *philia* más intensa– le parecerá un segundo yo, como en el dicho «éste es mi segundo Heracles». Así pues, ya que, como han dicho también algunos sabios, conocerse a sí mismo es lo más difícil y también lo más agradable (pues conocerse a sí mismo es agradable) –es más, no podemos estudiarnos a nosotros mismos desde nosotros mismos, como es evidente por los reproches que dirigimos a los demás sin darnos cuenta de que nosotros hacemos las mismas cosas– y esto se debe a los prejuicios o la pasión, que a muchos nos oscurecen la exactitud del juicio; por tanto, así como cuando deseamos ver nuestro rostro nos miramos en un espejo, de forma similar cuando queremos conocernos a nosotros mismos miramos al *philos*. Porque, como decimos, el *philos* es otro yo. Por tanto, si es agradable conocerse uno mismo y no es posible conocer esto sin tener a otro como *philos*, la persona autosuficiente necesitará la *philia* para conocerse a sí misma (12130a10-26).

El razonamiento de Aristóteles comienza con un dato de la psicología humana: es difícil ver y valorar la propia vida sin prejuicios. A menudo no nos damos cuenta de nuestras faltas porque estamos cegados por la parcialidad y nuestros propios sentimientos, preocupaciones e intereses. En consecuencia, es útil examinar las pautas del buen carácter en otra vida buena: «Es más fácil mirar a otro que a nosotros mismos» (*EN*, 1169b33-4). Esta mirada reflexiva a otros modelos acrecienta el conocimiento que tenemos de nuestro carácter y aspiraciones, mejorando nuestra autocrítica y agudizándonos el juicio. Para ello, el modelo en cuestión debe ser alguien

<sup>43</sup> Véanse los atinados comentarios de Cooper sobre este argumento («Aristotle»).

<sup>44</sup> Véase la defensa que hace Cooper de la importancia de este pasaje y su convincente interpretación, que he tenido en cuenta. Sin embargo, no destaca, como hago yo, la función cognoscitiva del vínculo afectivo.

similar a nosotros en carácter y aspiraciones, alguien con el que podamos identificarnos como con un «otro yo» para los fines de este examen<sup>45</sup>.

Ahora bien, ¿qué significa la afirmación de Aristóteles de que este modelo debe ser un *philos*, es decir, alguien con quien el que busca el conocimiento de sí está vinculado por los lazos de la convivencia y el afecto? Para dar una respuesta debemos recordar lo que es el conocimiento ético aristotélico y la experiencia que requiere. Hemos dicho que este conocimiento consiste sobre todo en la percepción intuitiva de particulares complejos. Los universales no son sino guías y resúmenes de dichas percepciones. Además, la percepción es al mismo tiempo cognoscitiva y afectiva: consiste en la capacidad de seleccionar los aspectos éticamente pertinentes del asunto particular; y, con frecuencia, esta selección se lleva a cabo por y en la respuesta pasional adecuada, además de mediante el juicio intelectual. Aristóteles insiste una y otra vez en que la percepción correcta no puede aprenderse con preceptos, sino sólo en, y por medio de, la propia experiencia. Si pensamos ahora en lo que es conocer a otra persona de esta forma aristotélica, nos damos cuenta de que ello no es posible con una descripción general, leyendo un encomio o un retrato caracteriológico ni mediante una relación distante y descomprometida. Se precisa la experiencia de la actividad común y el cultivo, en el tiempo y por medio de la confianza que sólo se logra con el tiempo, de una sensibilidad íntima hacia esa persona en el sentimiento, el pensamiento y la acción. Esto no es ni puede ser algo puramente intelectual. Un conocimiento exclusivamente intelectual del otro no contiene todo lo que brinda la intimidad de la *philia*. El conocimiento propio de la *philia* está guiado por el placer que se descubre en la compañía de la otra persona, por los sentimientos de afecto y ternura que se crean a lo largo de la relación y la biografía común. Con frecuencia, el sentimiento dirige la atención y muestra lo que de otro modo permanecería oculto. Sólo con esta capacidad de percibir y reaccionar se producirá la *visión* del carácter que se sitúa en el núcleo del conocimiento al que venimos refiriéndonos. Se trata del conocimiento de las personas ejemplificado en el discurso de Alcibiades y ensalzado en el *Fedro*. En consecuencia, parece justificado que Aristóteles subraye que este género de conocimiento sólo puede darse en su más alto grado en la intimidad del amor duradero y recíproco; sus beneficios no podría aportarlos otra relación más «diluida» o distante.

Aristóteles habla mucho más de la instrumentalidad del amor que de su valor intrínseco. Claro que los argumentos instrumentales pueden convencer incluso a alguien inclinado a proscribir la *philia* de la vida buena, mientras que es difícil persuadir del valor intrínseco de una cosa a quien no está ya de algún modo dispuesto a admitirlo. En todo caso, Aristóteles se limita a señalar que, de hecho, amamos a los seres queridos por ellos mismos, y no por las ventajas que puedan reportarnos. (Si la relación fuese puramente instrumental no sería *philia*, sino algo diferente.) Afirma que pensamos que la *philia* no es sólo «lo más necesario en la vida» (1155a4), sino algo bello y valioso en sí mismo: «No sólo es necesario, sino también hermoso, pues elogiamos a quienes aman a sus *philoí*, y tener muchos *philoí* parece ser una de las cosas mejores, y hasta identificamos en nuestra opinión a las personas buenas y a los

<sup>45</sup> Una vez más (cfr. n. 33 *supra*) observamos que, para estos fines, no todo miembro de la propia especie es «otro yo», aunque cabría suponer que, según los criterios de la *Metafísica* y las obras biológicas, dos miembros normales de una especie comparten todas sus características esenciales.

buenos “*philoí*” (1155a29-31). De hecho, «Sin *philoí* nadie querría vivir, aunque tuviera todos los demás bienes» (1155a5). De forma similar, en la *Ética eudemia* observa que «consideramos al *philos* uno de los mayores bienes, y la falta de *philia* y la soledad algo terrible (*deinótaton*), porque toda nuestra vida y nuestras relaciones voluntarias son con los *philoí*» (1234b32 y ss.).

En la *Ética nicomaquea*, un poco más adelante, Aristóteles se dirige expresamente a un adversario para quien el valor de la *philia* es sólo instrumental: no necesita *philoí* el que, por lo demás, vive bien. De nuevo, la respuesta aristotélica hace hincapié en que los beneficios de la *philia* son también intrínsecos:

Se discute si el *eudáimon* necesita o no *philoí*. En efecto, suele decirse que los individuos *makáριοι* y autosuficientes no tienen ninguna necesidad de *philoí*, puesto que disponen ya de todos los bienes. Si, por tanto, son autosuficientes, nada más necesitan; pero el *philos*, que es otro yo, nos procura lo que no podemos tener por nosotros mismos. De ahí el dicho «cuando el *dáimon* da bienes, ¿qué necesidad hay de *philoí*?». Pero parece insólito atribuir al *eudáimon* todas las cosas buenas a excepción de los *philoí*, que parecen el mayor de los bienes exteriores... Y probablemente es peculiar hacer al *makáριοι* solitario: pues nadie querría tener todas las cosas buenas del mundo a condición de estar solo. Porque el ser humano es una criatura política y propensa naturalmente a la convivencia. Y esto es verdadero también del *eudáimon*... Por tanto, el *eudáimon* necesita *philoí* (1169b3 y ss.).<sup>46</sup>

Aristóteles dice que su oponente tendría razón en un aspecto sólo si pensáramos que los *philoí* son simples medios para otros bienes que se disfrutan en soledad, y que la existencia solitaria que goza de dichos bienes es una vida plena. Sin embargo, no opinamos así en realidad. Juzgamos que una vida sin *philoí*, aunque se posean todos los demás bienes, es tan incompleta que no merece la pena vivirse. Así, de acuerdo con la tesis original del libro I de que la autosuficiencia de la *eudaimonía* debe ser tal que la vida descrita merezca ser escogida y no carezca de nada (1097b14-15), los *philoí* y la *philia* serán partes integrantes de la *eudaimonía* humana y constitutivos –no sólo medios instrumentales– de su autosuficiencia.

He aquí por fin el argumento prometido en *EN*, I, donde Aristóteles insistía críticamente en que la autosuficiencia a que aspiramos es comunitaria y no solitaria, aparentemente dejando el examen de esta aseveración para otro momento. ¿Qué clase de argumento es éste? En definitiva, ¿qué tipo de argumentación se ha presentado en todos estos textos sobre el valor intrínseco de la *philia*? Es manifiesto que en este caso, como cuando se hablaba de política (los razonamientos son muy similares, como demuestra la última cita), Aristóteles se refiere constantemente a las opiniones ordinarias predominantes. «Pensamos», «elogiamos», «nadie escogería», estas expresiones nos recuerdan que estamos utilizando el registro de los *phainómena* profunda y ampliamente compartidos, y no argumentos más «duros» o «externos»<sup>47</sup>. Los *phainómena* a que se hace referencia aquí no son hechos sobre la vida humana que puedan considerarse valorativamente neutrales; tampoco son argumentos definitivos contra un adversario. En efecto, tal vez éste podría responder que la concepción solitaria de la autosu-

<sup>46</sup> Sobre la equivalencia entre *audaimonía* y *makariotés*, véase el cap. 11, en el que se comenta este texto.

<sup>47</sup> Véase mi «Aristotle on human nature».

ficiencia responde a creencias aún más enraizadas y difundidas. Tal vez esté en condiciones de demostrar, como intenta Platón, que, desde el punto de vista de estas otras creencias, las que aquí se aducen son primitivas o están erradas. De hecho, Aristóteles pasa a preguntarse por el origen de la postura de su adversario y las opiniones profundas que la motivan (1169b22 y ss.). Sin embargo, su argumentación recuerda al crítico el peso de las creencias que esta concepción de la *eudaimonía* no tiene en cuenta, forzándole a demostrar por qué y en nombre de qué deben ser abandonadas.

Incluso hace algo más concreto. Al apelar a una concepción de nuestra *naturaleza*, precisa mejor la profundidad de estas opiniones. Muestra que están tan firmemente integradas en nuestra concepción de nosotros mismos que influyen en cómo valoramos determinadas cuestiones tocantes a nuestra identidad y la permanencia de ésta. Su adversario recomienda elegir una vida solitaria; nosotros señalamos que ello va en contra de nuestra naturaleza, es decir, que un ser idéntico a nosotros no sobreviviría en semejante existencia. Desear el bien para otro o para uno mismo, ha señalado Aristóteles, implica querer una vida en la que él o yo sigamos existiendo: no una vida que, por admirable o divina que pueda resultar, no pueda ser vivida por alguien idéntico a él o a mí (*EN*, 1159a, 1166a, cfr. pág. 350). Para plantearse si esta vida solitaria puede ser la meta de nuestros más elevados deseos, hay que preguntarse primero si puede ser objeto de nuestro deseo en absoluto. Si por naturaleza soy un ser social, el solitario feliz no será idéntico a mí; en consecuencia, desear una existencia carente del valor de la *philia* es querer, no la «salvación» protagórica de la propia vida, sino su transformación (socrática) en otra distinta.

Estas afirmaciones sobre la naturaleza y la identidad no están al margen de las tesis sobre el valor intrínseco. (Nuestras lecturas del *Protágoras* y el *Fedro* nos han preparado ya para comprenderlo.) Se introducen y defienden mediante observaciones sobre lo que pensamos y creemos profundamente acerca del valor. Son sólo otro modo de decir que la vida privada de *philia* carece radicalmente de valores humanos esenciales. Evidentemente, no todas las razones aportadas son valorativas; pero aquí hablamos de la existencia de un ser que, al menos en principio, afirma que su vida es idéntica a la mía, y preguntarnos si dicha vida contiene en grado suficiente lo que considero esencial para *ser* realmente yo. Como en el caso de la política, la cuestión no se responde –ni puede responderse– con un descubrimiento científico al margen de los valores. Forma parte del argumento evaluativo mismo. No existe un dato neutral que demuestre que el ser en cuestión se identifica conmigo o no; sólo es posible dar una respuesta examinando los propios compromisos y valores. El adversario de Aristóteles podría contraatacar insistiendo en que el *eudáimon* solitario vive una vida plenamente humana, que puedo imaginarme como yo mismo llevando esa vida. Pero, tanto aquí como en la *Política*, el reto aristotélico requiere que el crítico describa dicha vida coherentemente y sin evasivas, demostrando que su posición satisface nuestras exigencias. En la *Política*, el Estagirita recordaba los mitos y narraciones según los cuales no consideramos propiamente humano a un ser solitario, aunque sea racional y antropomorfo; al hablar de la *philia*, comenta que «puede verse también en los viajes cuán familiar y amigo es todo ser humano para con otro» (1155a21-2), indicando que incluso los extranjeros más distantes comparten este valor. Como en el *Protágoras*, su adversario tendría que responder con un relato propio, demostrando que en verdad podríamos concebirnos a nosotros mismos viviendo una vida solitaria.

Estos razonamientos en torno al valor intrínseco de la vida en soledad, como cualesquiera desarrollados en el seno de las apariencias, puede parecer que no bastan para satisfacer las exigencias del oponente. En efecto, para las tesis platónicas sobre el valor intrínseco es fundamental que el valor para la especie no sea un criterio suficiente. Decir con propiedad que algo posee verdadero valor exige asumir la perspectiva de una criatura carente de necesidades. Es una circunstancia afortunadísima que, tras arduos esfuerzos, los humanos podamos adoptar el punto de vista de tales criaturas y hacerlo nuestro. Sin embargo, ello no convierte en valioso el valor. *A fortiori*, el que la persona prudente (que no ha realizado el laborioso trabajo platónico, sino que se ha puesto a vivir una existencia compleja en el interior del valor humano) no pueda verse a sí misma viviendo en soledad, no debe ser un argumento contra la tesis de que ésta es, precisamente, la vida buena. Para este oponente, el razonamiento aristotélico no alcanza el verdadero bien, sino que establece sólo el valor para una especie utilizando una medida demasiado humana. Sin embargo, el método de las apariencias enseña que gran parte de lo que se dice sobre el verdadero valor son meras palabras. Que este planteamiento parezca ir más allá de lo que afirmamos sobre el bien humano no garantiza que lo haga en realidad; sus raíces en la experiencia —que establece los límites del discurso— pueden ser tan superficiales que acaso no queden sino «meras palabras sin saber de nada». Se ha indicado que es necesario utilizar un criterio antropocéntrico y un juez con experiencia humana para que la investigación ética esté debidamente conectada con nosotros y nuestras vidas. E incluso si el adversario respondiera a este desafío general, las explicaciones aristotélicas que examinamos en los capítulos 10 y 11 ponen de manifiesto que no hay un Verdadero Bien (o lo Valioso) en relación con el cual puedan jerarquizarse y ordenarse todos los bienes y valores de todas las especies. El bien de una divinidad no es homogéneo con el nuestro, no está por encima de él ni constituye su norma; sencillamente, es un bien distinto para un ser diferente en un entorno diverso. Nuestro bien no es inferior según una misma escala; es el nuestro, con un matiz y una calidad que no se encuentra en otros lugares. Amar a las personas del modo en que lo hacemos es una parte esencial de ese matiz y esa calidad.

Así pues, Aristóteles propugna introducir en nuestra concepción de la vida buena un vínculo muy expuesto a la fortuna. No obstante, a veces ha sido acusado, paradójicamente, de que esa relación, ese amor al que se refiere, no son lo *bastante* vulnerables<sup>48</sup>. En primer lugar, se trataría de una relación acomodaticia y estrecha de miras: el amor entre individuos con caracteres *similares* está privado del elemento de riesgo y sorpresa que tan valioso puede ser en el encuentro con otra alma. Por otra parte, la insistencia en que el amor basado en el carácter posee mayor estabilidad que otras relaciones convierte la explicación aristotélica en «sorprendente, por su determinación de reconciliar la necesidad de amistad con el objetivo de la autosuficiencia»<sup>49</sup>. A la primera crítica cabría responder pidiendo al que la formula que considere ejemplos de un amor personal basado en una concepción hondamente compartida del valor humano, y se pregunte si a ese amor le faltaría la experiencia

<sup>48</sup> Las dos críticas que siguen las plantea Bernard Williams en «Philosophy», en M. I. Finley, *The Legacy of Greece* (Oxford, 1981), págs. 202-55; cfr. cap. 1.

<sup>49</sup> Williams, *op. cit.*, pág. 254.

del descubrimiento. Le pediríamos que imagine la delicia y la sorpresa de encontrar las propias aspiraciones en otra alma y otro cuerpo; el gozo de comprender que se habita un mismo mundo de valores, situado en el interior de otro donde, por el contrario, la mayoría es ajena a nuestras principales aspiraciones y esperanzas. Aristóteles insiste convincentemente en que este amor permite los más enjundiosos y profundos descubrimientos sobre uno mismo y el otro. Los amantes pintados en el *Fedro* platónico demuestran que no tiene por qué estar privado de maravilla, exploración y riesgo. Incluso sentimos la tentación de decir que las tan ensalzadas ventajas de la diferencia sólo lo son en el amor si la diversidad hunde sus raíces en la semejanza: se aprende de un extranjero, de alguien de otra raza, sexo, religión, edad o temperamento, y se aprende a amarlos, partiendo de, cuando menos, algunos valores, percepciones y aspiraciones comunes y del reconocimiento de éstos. El aprendizaje es significativo para el que aprende sólo sobre esta base. En caso contrario, la curiosidad no conducirá a la percepción amorosa, sino a la etnografía o la historia natural.

Con respecto a la segunda crítica, es indudable que Aristóteles subraya la superior estabilidad del amor que se fundamenta en el carácter. También en otros sentidos aconseja al que busca el amor que no se exponga al desastre, por ejemplo, entablando demasiadas relaciones íntimas que le obliguen a «repartirse entre muchos», o amando a alguien muy diferente en edad, de modo que la relación acusará más de lo necesario los trastornos debidos al paso de los años. Sin embargo, nada hay de «sorprendente» en este reconocer que buscamos estabilidad y constancia en nuestra vida con otro, y que los beneficios del amor exigen una confianza y una historia común imposibles sin aquéllas. Considerados todos los requisitos de la convivencia aristotélica y la vulnerabilidad que genera, no se puede afirmar seriamente que Aristóteles coquetea con la autosuficiencia en detrimento de la riqueza del valor. Por el contrario, es más fácil que nos alarme el riesgo que se corre valorando una meta de realización tan ardua. ¿Cuántos logran vivir así en realidad, compartiendo amor profundo y actividad excelente? ¿Cuántos de los que viven juntos *conviven* «compartiendo palabras y pensamientos»? Porque «esto es lo que para los seres humanos significa convivir, no sólo pacer en el mismo lugar como el ganado» (*EN*, 1170b11-14). De hecho, se está pidiendo al mundo algo excepcional, y quienes lo hacen se arriesgan mucho a la infelicidad. Sin embargo, como el fin del aristotélico no es tanto la felicidad en el sentido de contento o satisfacción, sino la plenitud de la vida y la riqueza del valor, la solución no es prescindir de lo valioso en aras de la felicidad, ni reducir el nivel de lo que pedimos para obtener una respuesta más grata. Sencillamente, el aristotélico asume el mundo y ve lo que puede hacer con él.

Esta explicación desarrolla gran parte de las ideas que encontramos en el *Fedro* (incluida la relación entre valor e identidad personal); sin embargo, también se observan diferencias muy importantes. La primera es una adición: cuando muestra los beneficios de la «convivencia» y la motivación especial por el bien a partir de la idea de que algo o alguien es único para mí, Aristóteles va más allá del *Fedro* al hablar de la importancia de un vínculo que dura toda la vida, al explicar por qué el amor no es transferible a otros caracteres similares sin pérdida de valor. Tanto el *Fedro* como la *EN* dicen que el amor alcanza su valor más alto cuando su objeto es una persona de carácter bueno y aspiraciones similares a las propias; en los dos tex-

tos se defiende que, cuando ello sea posible, debe compartirse una vida de actividad que incluya el placer y el gozo de la relación. Aristóteles explica más en detalle la importancia de esta intimidad.

Sin embargo, la segunda diferencia es sustractiva. La sexualidad y la atracción sexual no desempeñan una función importante en la descripción aristotélica del amor. Tampoco habla Aristóteles de los beneficios de la *mantía*, de la poderosamente erótica transformación del pensamiento y la percepción, fundamental en la vida de los amantes del *Fedro*. Todos los elementos del alma de un amante aristotélico son a la vez activos y receptivos, como sucede siempre en el modelo de la persona prudente de Aristóteles, y éste insiste en que el amor requiere que se disfrute con la presencia física del otro. No obstante, el placer y la intuición específicamente eróticos de los amantes platónicos se mencionan sólo como un caso de *philia* especialmente intensa y exclusiva (1171a11); ni siquiera puede asegurarse que dicha mención sea aprobadora<sup>50</sup>. El ritmo de la *philia* en sus ejemplos más elevados parece en mayor medida estable y constante, y menos violento, que el *éros* platónico; no encontramos en Aristóteles el componente de repentina iluminación y peligrosa apertura esencial de los amantes del *Fedro*. A lo largo de estas páginas he intentado hacer hincapié en los elementos de la *philia* aristotélica que la hacen auténtico *amor* personal, más vulnerable y más enraizado en el tiempo y el cambio que un «amor práctico» de tipo kantiano. Pero ha llegado el momento de admitir que no se encuentra en esta *philia* o, al menos, no destaca en ella, la estructura de tensión y liberación, anhelo y plenitud tan importante en el *Fedro*. Nada dice Aristóteles contra este tipo de *éros*; pero con su silencio da a entender que no lo considera imprescindible. Dado que parece un burdo error tildar la personalidad moral de Aristóteles de acomodaticia e insensible a los bienes que entrañan riesgo, se plantea un interrogante sobre las causas de esta evitación del *éros*.

En primer lugar, conviene tener presentes algunos hechos históricos y culturales. Aristóteles es un varón heterosexual en una cultura en la que la mujer está más o menos privada de las ventajas de la educación y desarrollo personal que precisaría para convertirse en una compañera digna en las actividades relacionadas con la mayor parte de los valores humanos importantes. Además, es un pensador político que insiste hasta la saciedad en que la familia y el hogar son factores esenciales para el desarrollo de la excelencia humana. En consecuencia, no le resultaría fácil imaginar una forma de vida que, conservando las ventajas de la estructura familiar, ofreciera a las mujeres idéntica educación y las mismas oportunidades de actividad excelente. Platón negó el valor ético de la familia; por tanto, estaba en libertad de otorgar a la mujer un lugar intelectual más próximo al del hombre. Aristóteles tiene razones muy poderosas para rechazar esta pérdida de intimidad, por lo que sus posibilidades a este respecto son necesariamente menores. Dado que este es uno de los mayores problemas irresueltos de nuestra propia forma de vida, tal vez podamos comprender lo difícil que sería para un griego del siglo IV idear una solución. Ahora bien, si las mujeres quedaban confinadas en el hogar, no podían convertirse en *philoí* en su más elevado sentido; por tanto, el varón tenía que buscar a éstos entre los miembros de

<sup>50</sup> Se utiliza el término *hyperbolé*, que es el habitual para referirse a los excesos éticos en los libros sobre las virtudes. Cfr. también *EN*, 1157a6-10, donde la relación entre *erastés* y *erómenos* se trata simplemente como un ejemplo del placer-amor.

su propio sexo. Pero si sus inclinaciones fueran heterosexuales, podría muy bien llegar a la conclusión de que la sexualidad debe separarse de otro tipo de aspiraciones, que éstas deben realizarse en dominios diferentes y en una esfera de relaciones distinta. Por consiguiente, encontramos en Aristóteles una honda coincidencia parcial con el *Fedro* en cuanto a la importancia de un amor personal íntimo que combine la fuerza de los sentimientos y la comunidad de aspiraciones, junto con opiniones diversas sobre dónde buscar dichas relaciones y la probabilidad de que éstas tengan naturaleza sexual. Tales opiniones reflejan diferencias en la experiencia sexual personal en un determinado entorno social, así como en las tesis políticas normativas de los dos pensadores acerca de la importancia de la familia.

Ahora bien, ¿no es esta precisamente la defensa del *statu quo* que tan a menudo se ha reprochado al método aristotélico de las apariencias? Tal vez se sienta la tentación de afirmar que la paciente atención dedicada por Aristóteles a los hechos le impidió dar el audaz salto que sería imprescindible para imaginar una estructura social en la que pudiera realizarse todo el potencial femenino para la excelencia. En cambio, el platonismo, menos respetuoso de las opiniones vigentes, pudo franquear ese umbral con más facilidad.

Sin embargo, hemos señalado ya que no es justo afirmar que el método de las apariencias impide alcanzar conclusiones radicales o audaces. En el capítulo 8 indicamos que el método puede utilizar creencias profundas sobre la importancia de la elección para criticar las instituciones sociales relacionadas con la mujer. Que Aristóteles no lo hiciera dice menos de las posibilidades de su planteamiento que de los defectos de su creador en cuanto observador de las apariencias. Examinando este caso, se puede concluir que no es tanto el método el defectuoso cuanto su aplicación por parte del Estagirita. En efecto, existen dos ámbitos en los que el examen de las opiniones que lleva a cabo Aristóteles deja mucho que desear. Su investigación del potencial de la mujer para la excelencia es burdo y precipitado. Aristóteles pasa por alto el problema del desarrollo de las facultades femeninas y niega a la mujer todo papel en la más alta *philia* partiendo de afirmaciones gratuitas sobre su incapacidad para la plena elección moral adulta<sup>51</sup> que revelan una completa falta de sensibilidad y dedicación. Si hubiese prestado a la psicología femenina o a la fisiología de la mujer (en la que comete errores grotescos y fácilmente subsanables) sólo una parte de la

<sup>51</sup> *Pol.*, 1260a13, donde comenta crípticamente que la mujer posee la facultad deliberativa, pero es *ákoros*, «carente de autoridad». Probablemente esto significa «carente de autoridad sobre sus elementos irracionales»; sin embargo, algunos eruditos prefieren «carente de autoridad sobre los varones en su entorno social», en cuyo caso el argumento contra la conveniencia de conceder a la mujer derechos políticos es difícil de entender. En su excelente estudio *Science and Speculation* (Cambridge, 1983, págs. 128-64), G. E. R. Lloyd muestra hasta qué punto Aristóteles, en su trabajo sobre las mujeres, se hace eco de la ideología predominante en su cultura y la apoya. Sin embargo, dicho estudio pone de manifiesto la presencia de otras «apariencias» contrarias, tanto en la medicina como en los estudios sociales, que podrían haber sido examinadas con provecho para el análisis de esta cuestión. La casi unánime ideología cultural sobre la inferioridad femenina pudo haber conducido al método de las apariencias a inclinarse en esa dirección en un primer momento; sin embargo, en otros casos (cfr. cap. 8), opiniones tan dominantes como ésta fueron criticadas tras un paciente examen que, sin embargo, no se ve por ninguna parte cuando Aristóteles se ocupa de esta cuestión. En el ámbito de la fisiología es incluso más patente que las apariencias necesarias para corregir los errores en que incurrió Aristóteles estaban a su alcance: pudo haber contado los dientes a algunas mujeres para ver si, de hecho, su número era menor; pudo haber comprobado su afirmación de que una mujer hace enrojecer el espejo en el que se mira durante la menstruación, etcétera.



atención que consagró a la vida de los moluscos, habría prestado un mejor servicio a su propio método.

También se detecta en los escritos de Aristóteles un descuido casi completo de la relación erótica platónica. Parece que el erotismo de la homosexualidad masculina (y femenina) revestía para él tan escaso interés que ni siquiera consideró oportuno incluir las prácticas y opiniones relacionadas con ella en su revisión de las opiniones sobre la *philia*<sup>52</sup>. Es una circunstancia asombrosa, dada la importancia de la homosexualidad en su cultura y en la tradición filosófica sobre el bien humano. Además, no sólo se trata de una injusticia del autor con su propio método. Supone también una falta de *philia*. En efecto, el evidente amor que sentía Aristóteles por Platón y sus años de actividad en común deberían haberle inducido a ver en la biografía de su amigo una valiosa fuente de información sobre el buen vivir. De haberlo hecho, habría reparado en la importancia ética que tuvo en la vida de Platón la combinación de sensualidad y «loca» pasión con el asombro y el filosofar y, aunque él mismo no hubiera optado por esa vida, ya que sus inclinaciones sexuales eran diferentes, al menos la habría colocado en el lugar que merecía ocupar entre las apariencias como una forma humana de aspirar al bien.

Que nada de ello sucediera, ni siquiera tratándose de este hombre juicioso y ecuánime que, en general, albergaba opiniones tan admirables sobre corregir los propios errores y autoexaminarse, y que tanto insistía en la percepción de lo particular, pone de relieve el peso tremendo de las convenciones y los prejuicios sexuales en una concepción del mundo. Era este un aspecto de la vida en el que Aristóteles estaba tan inmerso que no pudo compensar su propia parcialidad, ni siquiera seguir su propio método sobre el modo de convertirse en una persona prudente. El método aristotélico no defiende obstinadamente el *statu quo*. Exige el cultivo de la imaginación, la sensibilidad y la receptividad con respecto a todas las posibilidades humanas. Que Aristóteles no lo aplique aquí nos impulsa a nosotros, que lo defendemos, a insistir en estos elementos de la sabiduría práctica más que él mismo y a defender vigorosamente la función de la lectura, y de la propia *philia*, como ayuda a estas percepciones.

Examinando nuestras opiniones, Aristóteles ha intentado poner de manifiesto que contienen una concepción del buen vivir humano relativamente estable, aunque vulnerable a accidentes de muy diverso tipo en la búsqueda del valor. Perseguimos y valoramos tanto la estabilidad como la riqueza que nos expone al peligro. De alguna forma, valoramos el riesgo mismo, parte integrante de algunos tipos de valor. En nuestras deliberaciones hemos de buscar el equilibrio entre ambas cosas. Este equilibrio no será nunca una armonía distendida. Como máximo, queda un tenso mantener enfocado, una heraclíteica «armonía de una tensión en direcciones opuestas, como la del arco o la lira», y, con frecuencia, los juicios particulares correspondientes a dicho equilibrio dan una impresión de precaria avenencia. Nos damos cuenta de la enorme pérdida de valor que supondría adoptar la idea de una vida buena limitada a la buena condición interna del carácter; por tanto, decidimos conservar la concepción más arriesgada de que vivir bien precisa la actividad, y que incluso la buena condición no es inmune a todos los ataques. Pero tampoco queremos decir

<sup>52</sup> Como hemos visto, efectivamente menciona la pareja *erastés-erómenos* (cfr. n. 50 *supra*); sin embargo, no intenta explicar en detalle esa relación.

que toda privación de actividad suponga una pérdida del bien, ya que ello nos colocaría intolerablemente a merced de los acontecimientos. Así, encontramos un equilibrio inestable, y nunca está claro del todo que el riesgo no nos amenace excesivamente, o que no se nos escape algún auténtico valor. Además, deseamos que la vida buena incluya, para ser plena, determinados componentes relacionales muy vulnerables a la fortuna; aunque, como tampoco queremos estar insoportablemente al arbitrio de ésta, optamos por una concepción de dichos componentes que les garantiza un grado de estabilidad relativamente alto. De nuevo (a pesar de que disponemos de argumentos independientes para defender la validez de estas tesis) no podemos estar seguros de no haber convertido en demasiado vulnerable la vida humana, ni tampoco de no haber dejado de lado, algún valor importante en nuestra búsqueda de la estabilidad. Con estas complejas maniobras, Aristóteles revela el delicado acto de equilibrio en que consiste la buena deliberación humana: delicado y que no tiene fin, si el agente está resuelto a mantener en juego todos los valores humanos que reconoce y admite a lo largo de su vida. A algunos, esta concepción de la deliberación se les antojará prosaica, confusa y falta de elegancia. Aristóteles respondería (hablando, como admitiría encantado, desde el punto de vista antropocéntrico de la persona prudente) que hacemos bien en no buscar una teoría más elegante o más simple de la vida humana. Quien ensalza la simplicidad hasta convertirla en un valor supremo es como el arquitecto que mide con una regla recta las curvas de una columna<sup>53</sup>: sus cálculos no le permitirán proyectar un buen edificio, y él se privará de gran parte de la belleza y el valor de lo que se muestra ante sus ojos<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *EN*, 1137b29 y ss.; sobre este pasaje, véase el cap. 10.

<sup>54</sup> El presente capítulo fue leído en la segunda Conferencia *Eunice Belgum*, que tuvo lugar en el St. Olaf College. Quiero también manifestar mi gratitud a Nancy Sherman y Henry Richardson por nuestras discusiones sobre estos problemas.

## Apéndice a la Parte III: lo humano y lo divino

Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que podría denominarse «falta de problemas». Todo les parece bastante simple, da la impresión de que no existen ya problemas profundos, el mundo se torna amplio y plano y pierde toda profundidad, y lo que escriben se vuelve inconmensurablemente vano y superficial...

... quia plus loquitur inquisitio quam inventio... (Agustín)  
Wittgenstein, *Zettel*, 456-7

Hasta este momento, la imagen que hemos dibujado de Aristóteles nos lo presenta en nítido contraste con el Platón de los diálogos medios. Es un Aristóteles que se encuentra por casi toda su obra, con su voz coherente y reconocible. Sin embargo, en todo momento hemos resaltado la hondura y complejidad de los problemas éticos que venimos estudiando, la elevada probabilidad de que todo pensador profundo experimente, no sólo dicha hondura, sino también la fuerza tanto de la respuesta platónica como de la aristotélica. Hemos hecho hincapié en el compromiso fundamental de Aristóteles con la investigación de las principales soluciones dadas a un problema por la tradición filosófica en que está encuadrado, y con su valoración seria y ecuaníme. Por consiguiente, parece oportuno detenerse aquí y examinar algunos textos indicativos de que él mismo se sintió atraído por el intelectualismo ético de Platón. Evidentemente, no podemos comprender ahora un estudio pormenorizado de dichos pasajes ni ocuparnos de todos los argumentos que se han aducido al respecto. Para ello sería necesario un libro entero. No obstante, haremos más justicia a la cuestión, y al propio Aristóteles, presentando esquemáticamente las dimensiones principales del problema y bosquejando una respuesta. En primer lugar, examinaremos algunos textos pertenecientes a las obras éticas y, a continuación, abordaremos los notorios problemas de *EN*, X.6-8.

Existe un conjunto de textos repartidos por la obra aristotélica que, si bien no prescriben al ser humano un vivir centrado en el intelecto y casi divino —como se hace en *EN*, X.7—, jerarquizan las vidas del universo según su valor o su bien, colocando la existencia divina en lo más alto; ello entra en contradicción con el antropocentrismo general del método ético de Aristóteles (cfr. cap. 10). 1) En *De caelo*, II.12, Aristóteles establece una jerarquía de las vidas del cosmos, mostrando que el lugar que en ella ocupan los seres explica los movimientos que realizan. El mejor ser (el motor inmóvil) «tiene el bien sin acción». Los siguientes (los cuerpos celestes) lo adquieren con un movimiento único y simple (el movimiento circular), y así suce-

sivamente, de manera que el movimiento se torna más complejo y variado conforme la criatura se aleja del verdadero bien. 2) En *Partes de los animales*, I, 5, Aristóteles, aun defendiendo el estudio de los animales, atribuye a los cuerpos celestes formas de vida superiores y, por tanto, más dignas del aprecio de los estudiosos de la naturaleza. 3) En *EN*, VI, al hablar de la virtud de la *sophía*, la sabiduría contemplativa, Aristóteles la coloca por encima de la sabiduría práctica o prudencia, y justifica esta decisión invocando una jerarquía de vidas o seres: «Es absurdo pensar que la excelencia política y la prudencia son las cosas mejores, si el ser humano no es lo mejor del universo» (1141a20-2). (Traduzco literalmente los indicativos para destacar la ambigüedad de la frase. Ross traduce el «si» por «puesto que»; la solución es posible, pero en modo alguno necesaria.) A continuación, Aristóteles contrapone la relatividad contextual propia de la prudencia a la ausencia de dicha relatividad de la *sophía*, en beneficio de esta última. 4) Probablemente, las alabanzas al intelecto y su divinidad en *Metafísica*, XII, y *De anima*, III.5, responden a la misma idea. La consideración del motor inmóvil como objeto de amor y veneración implica seguramente un juicio comparativo sobre el valor de las vidas. (Por el contrario, su utilización en *Física*, VIII, como primer principio necesario de la explicación física no parece suponer tal jerarquía.) 5) En *Política*, I, la descripción del «dominio despótico» del alma sobre el cuerpo y su «dominio político y monárquico» sobre (sorprendentemente) la *órexis* parece formar parte del mismo plan platónico. No es fácil conciliar todo ello con la explicación hilemórfica del cuerpo y el alma del *De anima*, ni con el tratamiento de la *órexis* tanto en *De anima* como en *De motu* y *EN*, ni tampoco con la relación entre el intelecto y el deseo corporal que se defiende en *EN*.

Estos textos (y otros similares) no implican necesariamente una concepción del bien humano incompatible con la que venimos comentando, según la cual la actividad intelectual es un bien intrínseco entre otros muchos. En efecto, cabría sostener que existen numerosos bienes intrínsecos sin los cuales la vida es menos plena y que, por tanto, con arreglo a los criterios de *EN*, I, son parte de —y no sólo medios para— la *eudaimonía*, y, al mismo tiempo, afirmar que algunos de esos bienes son superiores a otros. Esta es, sin duda, la tesis de *EN*, VI, donde, en un mismo capítulo, Aristóteles afirma que la *sophía* es una parte de la *eudaimonía* (cfr. más adelante) y también que, en cierto sentido, es la mejor parte. Se trata, por así decirlo, de la mayor y más brillante gema de una corona adornada de valiosas joyas, en la que cada una posee valor intrínseco y a éste se añade el de su combinación, efectuada por la prudencia. No obstante, estos textos están claramente en contradicción con los numerosos argumentos de todas las obras morales en el sentido de que tanto la ética como la política deben circunscribirse a la cuestión del bien humano, sin intentar elaborar una descripción general del bien ni establecer una jerarquía universal de las vidas según su grado de bondad (cfr. cap. 10). La postura subyacente en estos pasajes parece compatible con la del *Fedro*: en la explicación de la mejor vida humana tienen cabida diferentes facetas intrínsecamente valiosas; sin embargo, se podrá comparar esa vida desfavorablemente con otra que esté ejemplificada en algún lugar del universo. Ahora bien, no estoy totalmente segura de que esta sea una postura coherente. Una vez concedido que existen criterios generales e independientes de la especie para ordenar jerárquicamente las vidas, es natural concluir que una existencia que haga máximos estos elevados elementos o actividades será también la mejor

para todo ser capaz de vivirla. Cuando se admite el punto de vista externo, parece difícil entender por qué éste no ha de tener un papel en la valoración de las diferentes vidas al alcance de los miembros de una especie susceptible de ser valorada desde dicho punto de vista.

Así pues, no sería sorprendente que Aristóteles diera también este nuevo paso hacia el platonismo en algún lugar. De hecho, pienso que lo hace tan sólo una vez. Me refiero a un pasaje que no encaja en su contexto y se encuentra en flagrante contradicción con varias tesis y argumentos importantes del conjunto de la *EN*. Sin embargo, ello no significa que deba hacerse caso omiso de su existencia. Lo más conveniente es exponer los argumentos que allí aparecen y mostrar dónde y de qué manera contradicen el proyecto general de la *EN*. La bibliografía sobre este problema es numerosa y bastante esclarecedora<sup>1</sup>. En consecuencia, me limitaré a señalar las cuestiones que considero más importantes.

En *EN*, X.6-8, Aristóteles sostiene que la *eudaimonía* se identifica con la actividad de la parte mejor del ser humano, a saber, el intelecto teórico. Dicha actividad supera a todas las demás en continuidad (1177a21-2), pureza (26), estabilidad (26), y también en autosuficiencia, porque es posible contemplar al margen de la satisfacción contingente de condiciones exteriores necesarias (1177a27-1177b1). Explícitamente afirma Aristóteles que la contemplación es la única actividad digna de ser amada o escogida por sí misma (1177b1-4). Dado que el intelecto divino es nuestra mejor parte, nos insta a identificarnos con él y elegir la vida que le es propia. «No debemos seguir a quienes nos aconsejan que, por ser humanos, pensemos y elijamos humanamente y, por ser mortales, lo hagamos como mortales, sino que, en la medida de lo posible, debemos inmortalizarnos y hacer todo lo que esté a nuestro alcance para vivir según la parte mejor de nosotros mismos» (1177b31-4). La vida según «el resto de la excelencia» será segunda en valor. (Cabe presumir que ninguna de dichas existencias es la propugnada hasta ahora en la *EN*, que comprende elementos contemplativos y no contemplativos.)

Para el lector ha de ser evidente que el pasaje que se acaba de citar contiene profundas afinidades con el platonismo de los diálogos medios y, en cambio, difícilmente se compagina con la concepción del valor que hemos encontrado en las obras éticas de Aristóteles. A continuación, resumiremos las razones más importantes que nos inducen a hablar de incompatibilidad, y no sólo en cambio de acento. 1) En la *EE* y la *MM*, Aristóteles sostiene explícitamente que la *eudaimonía* es un compuesto, y que las actividades según las excelencias del carácter son sus «partes» o constitutivos, junto con la *philia* y la actividad contemplativa. 2) En *EN*, VI (– *EE*, IV) insiste en la misma tesis: la *sophía* es una «parte de la excelencia en su conjunto» y, como tal, contribuye con sus actividades a la *eudaimonía* (1144a3 y ss.). Lo que se subraya aquí es que la *sophía* no es un simple medio para la *eudaimonía*, sino una de sus partes; pero Aristóteles deja también claro que es una parte, y no la totalidad. 3) En los demás libros de la *EN* se dice explícitamente que las actividades conformes a las excelencias

<sup>1</sup> Véanse especialmente J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Massachusetts, 1975); J. L. Ackrill, «Aristotle on *eudaimonia*», *PBA*, 60 (1974), págs. 339-59, reimpr. en Rorty, *Essays*, págs. 15-34, y David Keyt, «Intellectualism in Aristotle», en el número especial dedicado a Aristóteles de *Paideia*, compilado por G. C. Simmons, 1980.

del carácter son valiosas o dignas de ser escogidas por ellas mismas. En realidad, forma parte de la definición de actividad excelente que ésta se escoge por sí misma (1105a31-2). También se sostiene que la *philia* es un bien intrínseco (cfr. cap. 12). Más sorprendente resulta que en *EN*, X.6, cite Aristóteles la actividad según la excelencia del carácter como ejemplo de algo bueno y digno de ser elegido en sí mismo y por sí mismo (1176b7-9). El Libro IX (cfr. cap. 12) excluye expresamente la *eudaimonía* en soledad por carecer de un importante valor intrínseco; se concluye que, al estar privada de *philia*, no es realmente *eudaimonía*, pues no es plena o perfecta. En el Libro I ya se ha dejado claro que la *eudaimonía* comprende todo lo que posee valor intrínseco (1097b14 y ss.). Pero todo texto en el que se afirme que algún otro elemento posee valor intrínseco, no sólo choca directamente con la tesis de X.7 de que sólo la contemplación lo tiene, sino también, indirectamente, con la identificación que allí se hace entre *eudaimonía* y contemplación. 4) Nada en el Libro I indica que la *eudaimonía* sea una actividad simple; por el contrario, como hemos señalado, el criterio de suficiencia exige que sea compuesta, a menos que sólo exista una cosa con valor intrínseco. La afirmación de I.5 en el sentido de que «el bien del ser humano es la actividad del alma según la excelencia, y si las excelencias son más de una, según la mejor y la más plena» no contradice lo anterior: de acuerdo con lo que se ha dicho ya sobre la «plenitud», ésta debe incluir todo lo que contiene valor intrínseco, y es perfectamente compatible con el descubrimiento de que existen muchas de tales cosas. Por el contrario, en el Libro X se hace hincapié en que lo que deseamos es la única mejor actividad, la actividad de la única mejor parte. 5) La formulación inicial del criterio de la autosuficiencia (*autarketa*) que se presenta en el Libro I no encaja con la afirmación del Libro X de que la contemplación es *autarkéstaton*, ya que en el Libro I Aristóteles dice inmediatamente que no buscamos una autosuficiencia solitaria, sino una vida autosuficiente en compañía de los amigos, la familia y la comunidad (cfr. cap. 12). La vida de X.7, como la existencia solitaria criticada en IX.12, no satisface el criterio así enunciado. 6) La interpretación correcta del argumento de la «función humana» de I.5 es compatible con una conclusión no intelectualista. En efecto, lo que allí se dice es que la *eudaimonía* es actividad buena según o conforme a la actividad de la razón, de la que no se excluyen otros elementos, sino que se incluyen bajo la inspiración y organización de la razón práctica<sup>2</sup>. En el resto de la obra, y especialmente en el Libro VI, Aristóteles demuestra que la razón práctica configura y organiza una vida que comprende elementos contemplativos y éticos. 7) En el Libro X se defiende la opción por la contemplación sobre la base de que debemos identificarnos con nuestro intelecto teórico; manejando ideas similares, el Libro IX habla, por el contrario, de la razón práctica (1166a16-7). 8) En el Libro IX se afirma dos veces que es incoherente aspirar a la vida buena del dios, ya que ello supone desear una existencia que no puede ser vivida por un ser de nuestra especie ni, por tanto, por alguien idéntico a nosotros. El deseo del bien, tanto para nosotros mismos como para los demás, debe circunscribirse a nuestra identidad específica (1159a10-11, 1166a18-23). Del mismo modo hay que interpretar la insistencia de toda la *EN* en que nues-

<sup>2</sup> Los argumentos al respecto los expongo con detalle en mi «Aristotle on human nature and the foundations of ethics», de próxima aparición. Algunos son contextuales, otros, filológicos (p. ej., el significado de *-iké zoé*); reunidos unos y otros, son decisivos en favor de una interpretación amplia de la función humana.

tro objeto no es la vida buena sin más, sino la vida buena de los seres humanos (cfr. cap. 10).

A estas reflexiones cabe añadir un problema que, hasta donde llega mi conocimiento, no ha sido suficientemente resaltado. Se trata de la peculiar composición del texto de *EN*, X, que hace abrigar la sospecha de que los capítulos 6-8 no formaban parte originalmente del mismo modo. El capítulo 9, que comienza con la transición de la ética a la política mediante una exposición sobre la educación moral, se inicia con un resumen de lo precedente. Ahora bien, dicho resumen no menciona los capítulos dedicados a la contemplación, sino que contiene un sumario ordenado de la *EN* hasta X.5, en el que se habla de las excelencias, de la *philla* y del placer; en ese resumen se dice que, tras haber examinado todas estas cosas, cabría pensar que hemos terminado nuestra tarea; sin embargo, debemos continuar reflexionando sobre la aplicación práctica. (La única referencia posible a X.6-8 es el término *toutón*, «estas cosas», de 1179a33; no obstante, sería una pobre referencia a lo que supuestamente constituye la culminación de toda la obra.) También el comienzo de X.6 llama la atención: «Después de haber tratado de lo relativo a las excelencias, la *philla* y el placer, resta hacer un bosquejo de la *eudaimonía*». Sin embargo, un «bosquejo» de la *eudaimonía* es lo que se afirma haber hecho en I, y, según lo dicho en I-IX, se viene tratando de la *eudaimonía* en toda la obra, que completa dicho bosquejo examinando en detalle sus elementos constitutivos.

¿Qué inferir de lo expuesto? No hay razones de peso para pensar que estos capítulos no fueran redactados por el propio Aristóteles (aunque es muy difícil dar una respuesta definitiva a las cuestiones relacionadas con la autenticidad, y tampoco hay que excluir que sean apócrifos). Lo que se puede decir con bastante certidumbre es que no cuadran con la argumentación de la *EN*; es más, representan una línea de pensamiento ético que Aristóteles critica resueltamente en otros lugares de la obra. Casi con la misma confianza podemos afirmar que no encajan bien en su contexto y que, probablemente, fueron redactados al margen de él, acaso dentro de otro proyecto. No cabe excluir la posibilidad de que el mismo Aristóteles los insertara donde hoy se encuentran, para preparar una serie de lecciones; sin embargo, las contradicciones son más numerosas y flagrantes que en otros casos paralelos, de modo que la explicación más probable es que fueron situados en ese lugar por otra persona (fenómeno no inhabitual en la obra aristotélica).

En todo caso, los textos que acabamos de comentar prueban el influjo de un tipo de platonismo ético sobre la imaginación de Aristóteles en uno o varios períodos de su biografía intelectual. En consecuencia, debemos considerar que los capítulos 6-8 del Libro X componen realmente una estructura de elementos pertenecientes a una postura hacia la que, en cierto sentido, Aristóteles se sintió profundamente atraído, a pesar de rechazarla en la mayor parte de su obra ética y política madura. Ahora bien, ello no debe decepcionarnos. Con frecuencia, Aristóteles descarta con demasiada facilidad las propuestas platónicas. Parece mucho más digno de este pensador y de su método sentir su fuerza e intentar estructurar los argumentos que la sustentan. Tal vez cabría decir que, como cualquier persona consagrada al estudio o a la vida contemplativa, Aristóteles se pregunta si, seguidas plena y correctamente, las exigencias de dichas actividades no eclipsarán cualesquiera otras aspiraciones. Aunque casi siempre defiende una concepción de la vida dedicada de forma compleja a la política, el amor y la reflexión, piensa también (en distintos períodos o en estados de ánimo diferen-

tes durante un mismo período) que la reflexión de auténtica calidad quizá no pueda coexistir con ninguna otra cosa; que no hay modo de alcanzar una fusión armónica entre lo humano y lo divino. Así, estructura una concepción platónica, no intentando armonizarla con la que defiende en otros lugares, sino dejándolas una al lado de la otra, de la misma manera en que el *Banquete* se encuentra junto al *Fedro*. En cierto sentido opta por la concepción mixta; pero la platónica permanece, no enteramente rechazada, sino reivindicando su propia posibilidad.

Ello me parece una manera de pensar estos difíciles problemas digna de un gran filósofo y, por tanto, a la altura de Aristóteles<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Deseo manifestar mi agradecimiento a Myles Burnyeat, cuyas críticas me indujeron a añadir este apéndice, y a Nancy Sherman y Miriam Wooddruff por nuestras conversaciones sobre los problemas de *EN*, X.6-8.



## Interludio II

### La fortuna y las pasiones trágicas

Aristóteles valoraba mucho la tragedia. En la misma *Poética* y en la exposición de la *Política* sobre la educación de los jóvenes ciudadanos, le otorga un lugar de honor, atribuyéndole valor tanto motivacional como cognoscitivo<sup>1</sup>. Nuestro estudio de sus concepciones éticas nos ha puesto en contacto con varios aspectos de su pensamiento que ayudan a explicar esta circunstancia. El antropocentrismo ético general y el rechazo de la perspectiva platónica del «ojo divino» (cap. 8) le inducen a buscar el perfeccionamiento moral, no en la representación de seres divinos e ilimitados (cfr. cap. 5), sino en relatos sobre la buena actividad *humana*. El valor que atribuye a emociones y sentimientos, partes del carácter virtuoso y fuentes de información sobre la acción correcta (caps. 9 y 10) le lleva a prestar otros oídos a los textos que Platón proscribió porque representan las emociones y apelan a éstas. Además, dado que, según Aristóteles, en nuestra aspiración a comprender la verdad ética, la percepción de los particulares concretos es más importante que las reglas y definiciones generales que los resumen, pues una explicación pormenorizada de un caso particular complejo contiene más verdad que una fórmula general (cap. 10), es natural que nuestro autor asuma que las narraciones concretas y complejas que constituyen el material de la obra trágica desempeñan una valiosa función en el perfeccionamiento de nuestra percepción del «material» complejo de la vida humana.

En todos estos aspectos desarrolla Aristóteles las líneas de pensamiento que indujeron a Platón a rehabilitar (parcialmente) la poesía (cap. 7). Todos merecen un examen detenido. Sin embargo, antes de concluir esta obra regresando a la tragedia, me limitaré a comentar dos aspectos del análisis aristotélico de este género teatral. Dichos aspectos se esclarecen cuando se ponen en relación con las tesis sobre la importancia ética de la fortuna que hemos tratado en los capítulos 11 y 12. Son, en primer lugar, el vínculo entre la acción y el carácter trágicos y, por otra parte, la naturaleza y el valor de las pasiones trágicas.

<sup>1</sup> Sobre algunos de estos aspectos de la *Poética* de Aristóteles me extiendo con más detalle en mi «Aristotle», en T. J. Luce, comp. *Ancient Writers: Greece and Rome* (Nueva York, 1982), págs. 377-416, con abundante bibliografía. Sobre la función de la poesía en la concepción aristotélica de la educación, véase N. Sherman, *Aristotle on Moral Education*, tesis doctoral, Harvard, 1982. El mejor estudio sobre la «imitación» poética, en el que se comparan las tesis de Aristóteles con el discurso griego sobre la *mimesis* de un modo fascinante y lleno de inteligencia, es *Mimesis and Art*, de G. Sorbom (Uppsala, 1966).

Comenzaremos por un célebre y controvertido pasaje de la *Poética* que apunta hacia las cuestiones éticas que hemos estudiado, las cuales, al mismo tiempo, contribuyen a aclararlo. Existen varias maneras de resolver los intrincados problemas textuales que presenta; aquí traduciré la versión que considero más defendible y que parece reproducir mejor la secuencia del pensamiento de Aristóteles<sup>2</sup>:

El elemento más importante es la organización de los acontecimientos. Porque la tragedia no es una representación de seres humanos, sino de la acción y el curso de una vida<sup>3</sup>. Y la *eudaimonía* y su contrario consisten en acción, y el fin es cierta clase de acción, no una característica (*poiotes*). Según sus caracteres (*ta ethe*), los individuos son de tales y cuales características (*poiotes*). Pero es según sus acciones como viven bien (son *eudaimones*) o al contrario (1450a15-20).

Aristóteles defiende la importancia de la acción trágica, señalando que una obra que se limite a representar caracteres, sin mostrarlos en la acción, carece de los valo-

<sup>2</sup> El texto que traduzco en ἡ γὰρ πραγμῶν ἀμνησίς ἐστιν οὐχ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἐστίν, καὶ τὸ τέλος πράξις τις ἐστίν, οὐ ποιότης εἰσὶν δὲ κατὰ μὲν τὰ ἤθη τοιοῦτινες, κατὰ δὲ τὰς πράξεις ἐνδαιμόνες ἢ τοῦναντίον. Conviene comentar algunos aspectos.

En primer lugar, he preferido el *práxeos* del Ricardiano al *práxeon* de la mayoría de los demás manuscritos; sin embargo, mi interpretación no se basa en esta decisión.

En segundo lugar, donde los manuscritos dicen *eudaimonía* (o *-eudaimonías*) *key he kakodaimonía*, he escrito *kai to enantion*. Hace tiempo que se aduce contra este pasaje que *kakodaimonía* no es un término aristotélico (véase, p. ej., Lucas, *ad loc.*): ni éste ni *kakodaimon* se encuentran en ningún otro lugar de la obra de Aristóteles. Lo que no se ha indicado es que la práctica de Aristóteles, en ausencia de esta palabra, es indicar lo opuesto a la *eudaimonía* diciendo simplemente «lo contrario», p. ej., en *EN*, 1100b9-11, e inmediatamente tras este pasaje, *Poética*, 1450a19-20. Pues bien, este es justamente el tipo de fenómeno que motiva una nota explicativa en la tradición de los manuscritos aristotélicos, muy anotados y empleados como textos escolares. Posteriormente, fue probablemente incorporada al propio texto, desplazando la locución original. Por tanto, pienso que escribir *to enantion* suprime el término objetable y explica verosímelmente su presencia. Otra posibilidad es que todo sea una nota aclaratoria, en cuyo caso la frase sería simplemente *kai he eudaimonía en práxei éstin*.

En tercer lugar, en la mayor parte de los manuscritos se lee: *biou kai eudaimonías kai he kakodaimonía*. El texto ricardiano —y, al parecer, las versiones árabes— dice *biou kai eudaimonía*— que probablemente es preferible, pues se ajusta mejor a la sintaxis de *kakodaimonía* (o lo que originalmente estaba en su lugar). Algunos autores suponen que hay una laguna. Una solución bastante popular ha sido la de Vahlen: *eudaimonías kai kakodaimonías he de eudaimonía kai he kakodaimonía*, etc. Bywater y muchos otros la aceptan. Me parece una buena idea, y es coherente con mi interpretación. No obstante, parece innecesaria.

La argumentación de Aristóteles es la siguiente: la trama es lo más importante, porque la tragedia es una representación de la acción y la vida, no sólo de estados del carácter; la razón de que todo el curso de una vida requiera para ser representado una trama, y no sólo una descripción caracteriológica, radica en que la *eudaimonía* no sólo es una característica, sino una praxis. Por tanto, el texto ricardiano requiere sólo otro cambio mínimo: la adición del artículo antes de *eudaimonía*.

Al contrario que a Else, no me preocupa que la segunda mitad de la última de las frases controvertidas (*kai to telos... poiotes*) parezca decir casi lo mismo que la primera. Tales repeticiones no son inhabituales, y, de hecho, aclara la primera mitad, introduciendo el contraste con *poiotes* y sustituyendo «es en (es decir, consiste en) la acción» por la expresión menos ambigua «es una clase de acción»: Aristóteles muestra que «es en» significa «consiste en» y no «depende casualmente de» (como en otros lugares).

<sup>3</sup> En Aristóteles, *bios* significa siempre una forma o modo total de vida. Véase J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Massachusetts, 1975), págs. 159-61, y mi «Aristotle on human nature and the foundations of ethics», de próxima aparición. Véase también G. Else, *Aristotle's Poetics: the Argument* (Cambridge, Massachusetts, 1967), págs. 256-7.

res propios de la tragedia. Justifica esta afirmación indicando que la acción está en estrecha relación con la *eudaimonía* humana, a diferencia del mero ser cierta clase de persona. Una obra en la que sólo se exhiban las características de los personajes, sin que se vea a éstos en una actividad significativa, deja sin mostrar algo sobre la *eudaimonía* que aparece en las tramas de las grandes tragedias. ¿Qué es ese algo?

El sentido de estas observaciones sobre la *eudaimonía* en un estudio de la acción trágica ha planteado numerosas dificultades a los estudiosos. D. W. Lucas, por ejemplo, los priva de significado considerándolos indiferentes para la cuestión que se está tratando:

Las opiniones de Aristóteles sobre el fin de la acción no son muy pertinentes para la importancia de la acción en la obra dramática, aunque son el tipo de cosas que un comentador puede sentir la tentación de ponerse a explicar. El deseo de felicidad puede muy bien ser la causa que condujo al inicio de la acción que constituye el tema de una obra, pero esa acción sigue siéndolo tanto si la felicidad que es su fin es considerada ella misma una acción o un estado<sup>4</sup>.

John Jones<sup>5</sup> está más en sintonía con las afirmaciones de Aristóteles, pero las interpreta de manera bastante insólita y, en último término, poco esclarecedora. En su opinión, el pasaje demuestra que Aristóteles, a diferencia de los pensadores modernos, prefiere caracteres extrovertidos que sólo son plenamente ellos mismos cuando *actúan* y no sólo *reflexionan*. Aunque esta fuese una descripción acertada de las preferencias éticas de Aristóteles, que no lo es, parece dudoso que Jones haya atinado con el sentido de lo que dice el Estagirita. En efecto, Aristóteles no contraponen dos tipos de caracteres, sino cualquier estado del carácter y cualquier clase de actividad (cabe suponer que también la contemplación). Lo que afirma es que ningún estado del carácter basta para la *eudaimonía*.

Antes de valorar estas críticas y elaborar nuestra propia interpretación, conviene aclarar lo que Aristóteles dice y no dice en realidad. En primer lugar, no expresa indiferencia ante el elemento del carácter en la obra teatral; de hecho, continúa su exposición señalando que la acción lo muestra (1450a21-2), del mismo modo que, en las obras éticas, insiste reiteradas veces en que la mejor prueba del carácter son las elecciones de la persona<sup>6</sup>. Tampoco parece estar manifestando que prefiere las obras repletas de acción a las que desarrollan bien los personajes. Aun cuando afirma que puede haber tragedia sin pleno desarrollo de los personajes, es evidente que sus preferencias no van en ese sentido. Lo que sostiene es que la trama y la acción poseen una importancia fundamental, y que sin ellas no hay tragedia. La tragedia no puede limitarse a la representación de caracteres, ha de mostrarlos en acción. En consecuencia, la contraposición implícita no se establece entre el teatro de acción y el reflexivo, sino entre la tragedia y otro género literario conocido por Aristóteles, el retrato de caracteres. Por

<sup>4</sup> D. W. Lucas, *Aristotle's Poetics* (Oxford, 1968). Otros autores que excluyen el pasaje por no juzgarlo pertinente son R. Kassel (*Oxford Classical Text*) y Else, *op. cit.*, págs. 253-5. Else comenta que «la superioridad de las actividades sobre los estados –p. ej., la virtud– es un lugar común de la filosofía de Aristóteles, y se han aportado tantas pruebas textuales que no hace falta seguir haciéndolo aquí. La cuestión es cómo esa superioridad se utiliza para su fin inmediato en el presente contexto, que es demostrar la supremacía de la trama, es decir, de la acción poética».

<sup>5</sup> J. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy* (Londres, 1962), pág. 30.

<sup>6</sup> *EN*, 1111b4-6; cfr. *EE*, 1228a3, *ek tés proaireseós krinómen poios tís*.

ejemplo, los *Caracteres* de Teofrasto, discípulo del Estagirita, presentan a personas de determinado tipo sin mostrarlas en acción. En la *República*, Platón recomendaba discursos que expusieran y ensalzaran la bondad de personas buenas. Por el contrario, la tragedia «comprende el carácter junto con» la representación de la acción: percibimos los caracteres a través de sus elecciones y su comportamiento.

Las observaciones de Aristóteles no son baladías ni crípticas. Gracias a lo estudiado en los dos últimos capítulos, estamos en condiciones de comprender que contienen una tesis nada frívola sobre la relación entre nuestros valores éticos (nuestra concepción de la *eudaimonia*) y poéticos, sobre nuestra valoración de la importancia de la tragedia y sus distintos aspectos. Como veremos, Aristóteles dice aquí que el valor de la acción trágica es de índole práctica, a saber, revela determinados aspectos de la vida humana, y que aprender estas cosas sólo merece la pena si se parte de una determinada concepción de la *eudaimonia*, según la cual tener buen carácter o ser de buena condición no bastan para la plenitud de la vida buena.

Un modo de centrar nuestras reflexiones es señalar que las enigmáticas palabras de Aristóteles afirman algo sobre el bien humano negado por una parte de los filósofos de su tiempo. En el capítulo 11 le vimos refutar a un adversario que sostenía que el ser de una manera (encontrarse en un determinado estado bueno) era suficiente para vivir bien. Por su parte, Platón identificaba la *eudaimonia* con las actividades más invulnerables del alma racional. Aristóteles responde a uno y otro indicando diversas formas en las que alguien bueno puede verse privado de la plena *eudaimonia* por efecto de sucesos que no está en su mano controlar. En primer lugar, puede verse imposibilitado para actuar bien, ya sea indefinidamente o en un determinado período de su vida. Aristóteles se interesó por los infortunios que entorpecen o impiden la actividad de una existencia caracterizada anteriormente por la *eudaimonia*; el ejemplo que propone es la vida de Príamo. En este caso, la *eudaimonia* de un hombre bueno disminuye porque se impide la actividad excelente; Aristóteles indica que esta situación extrema puede incluso corromper la bondad de un carácter. A continuación, comprobamos que las tesis aristotélicas sobre los impedimentos podían ampliarse para dar cabida a otras dos situaciones típicas de la tragedia: las denominamos los casos de Edipo y de Agamenón. En el primero, el mundo impide el acto correcto o justo que intencionadamente llevó a cabo Edipo haciendo que, sin ser consciente su autor y sin culpa por su parte, la descripción real o más pertinente éticamente de dicha acción la convierta en repugnante<sup>7</sup>. Como en el caso de Príamo, existe una diferencia entre ser bueno y vivir bien. Pero, además, aquí se representa una acción que expresa naturalmente las intenciones de un carácter bueno, y la discrepancia se establece entre el carácter así expresado y la acción que se produce en realidad (según su descripción más verdadera o pertinente). También en el ejemplo de Agamenón existe una diferencia entre lo que parecía un carácter bueno y la plenitud de la actividad buena. El impedimento es la situación de conflicto que, clausurando toda posibilidad de respuesta no culpable, hace inevitable que las elecciones que expresan naturalmente la piedad o el amor filial paterno coincidan con actos (intencionados) de homicidio o impiedad. El mundo impide a una persona buena, que «navega rectamente», alcanzar la *eudaimonia*; incluso, como en este

<sup>7</sup> Sobre este caso y el problema que plantea para la concepción aristotélica de la acción, véase el cap. 9.

caso, la obliga a incurrir en un comportamiento que juzgamos horrible, aunque lo compadezcamos. Por último, en el capítulo 12 vimos a Aristóteles defender que, por intermedio de los importantes valores relacionales de la actividad política y el amor personal, nuestra aspiración a vivir bien se torna especialmente vulnerable al acontecer incontrolado. En efecto, el mundo no sólo proporciona el instrumento para una actividad determinable al margen de este último, sino un elemento constitutivo del buen comportamiento mismo. No hay comportamiento amoroso sin alguien que lo reciba y devuelva; no existe buen ciudadano sin una comunidad política que acepte su ciudadanía. Aquí, *héxis* y *práxis*, el carácter y la actividad, están relacionados tan íntimamente que ni siquiera es posible representarse los estados del carácter sin hacer lo propio con la acción y la comunicación correspondientes y, por tanto, con la vulnerabilidad. Esto significa que la interferencia del mundo no deja intacto núcleo alguno de autosuficiencia personal. De hecho, incide directamente en la raíz del bien.

Así pues, la cita de la *Poética* que estamos comentando es el resumen de algunas importantes tesis aristotélicas sobre el modo en que el carácter o el alma pueden revelarse insuficientes para la plena *eudaimonía*. Añadiremos ahora que dichas tesis son decisivas para la valoración de la tragedia y la acción trágica. Consideremos la teoría de la buena condición. Su defensor afirma que la *acción*, al depender de los sucesos del mundo para ser completa o perfecta, es estrictamente indiferente en cuanto a la *eudaimonía* del agente (y, por tanto, cabría pensar, para todo lo relacionado con la alabanza y la censura, con lo valioso de una vida). Este pensador tendría que afirmar que, para que un texto literario ponga de manifiesto el valor supremo de la vida humana (y toda la teoría literaria antigua daba por sentado que es precisamente eso lo que se busca en la tragedia), no ha de exhibir a sus personajes en acción alguna; sólo debe mostrar que poseen un determinado tipo de carácter. Esto último es lo único importante desde el punto de vista práctico. La obra literaria que represente otra cosa es necesariamente falaz.

Pensemos ahora en Platón, el principal adversario de Aristóteles en la *Poética*. La defensa que hace en los diálogos medios de un determinado tipo de autosuficiencia racional está estrechamente vinculada con la descalificación de la acción poética como fuente de saber práctico y con la limitación de la función de la poesía al elogio del carácter. En efecto, si, como se destaca en *República*, III (388), la persona buena es por entero autosuficiente<sup>8</sup>, es decir, no precisa nada del exterior para completar el valor y el bien de su vida (cfr. epígr. IV del cap. 7, epígr. IV del cap. 5), la acción trágica deja de tener importancia en la búsqueda del buen vivir humano. Si el bien interno del carácter o el alma o la realización de actividades contemplativas autosuficientes bastan para la plenitud del bien de una vida, la alabanza de dicho bien, o de dichas actividades, mostrará al público todo lo importante desde el punto de vista ético\*. En segundo lugar, gran parte de los modelos habituales de acción trá-

\* Para establecer el contraste con Platón (a diferencia de lo que sucede con el teórico de la buena condición) hemos de suponer que la exigencia aristotélica de *acción* en la obra teatral no quedaría satisfecha con la representación de las actividades teóricas más autosuficientes, como la contemplación de las verdades matemáticas (excepto, quizá en la medida en que éstas interactúan —como piensa Aristóteles— con las condiciones contingentes del mundo). Hasta aquí, Jones puede tener algo de razón; sin embargo, de ninguna manera se excluyen los agentes introspectivos y reflexivos. Además, no conozco ninguna obra teatral en la que se represente el solo razonamiento matemático como acción central.

<sup>8</sup> Sobre este pasaje, véase el cap. 7.

gica son éticamente censurables y corruptores: en ellos se representa a figuras heroicas atribuyendo a sucesos azarosos, por ejemplo, a la muerte de un ser querido o a otros infortunios, una importancia para la *eudaimonia* que realmente no poseen. En términos inequívocos, Platón asegura que, al hablar de los humanos, los poetas yerran en asuntos de la mayor importancia «cuando muestran las vidas de gentes buenas y justas afectadas gravemente por circunstancias adversas» (*República*, 392a-b). Se les debe prohibir esta clase de relatos, y ordenárseles que compongan narraciones de otro tipo.

En las grandes tramas trágicas se explora la diferencia entre la bondad y el buen vivir, entre lo que somos (nuestro carácter, intenciones, aspiraciones y valores) y lo humanamente bien que discurre nuestra existencia. En ellas aparecen personajes buenos de carácter, pero que no son seres divinos ni invulnerables, sufriendo toda clase de infortunios, y se examinan las múltiples formas en que un carácter bueno es insuficiente para alcanzar la *eudaimonia*. (En casos extremos, esa insuficiencia puede dañar o corromper la propia bondad original del carácter.) Si se piensa que dicha diferencia no existe o es trivial, se llega a la conclusión de que también la tragedia es intrascendente y falsa, y que no merece ocupar un puesto de honor en los planes de educación pública. La opinión aristotélica de que esa diferencia es no sólo real, sino de enorme importancia, aclara su tesis antiplatónica de que la acción trágica es fuente de auténtico aprendizaje.

Lo expuesto hasta ahora es de gran utilidad para seguir avanzando en la interpretación de la *Poética*. Nos puede servir de base para una explicación más ajustada éticamente de los conceptos de *peripeteia* y *anagnórisis*, la peripecia y el reconocimiento, que nos muestre por qué son tan importantes en la valoración aristotélica de la tragedia y nos ayude a clasificar las variedades de la *peripeteia* de forma éticamente clara. También puede utilizarse para comprender mejor la *hamartia* o error trágico. En efecto, a pesar de los ríos de tinta dedicados a este concepto, todavía no se ha escrito la obra que exponga detalladamente el modo en que, para Aristóteles, la falta práctica ajena en sus causas a la maldad del carácter puede influir, a pesar de todo, en el valor de una vida. La tragedia versa sobre personas buenas que caen en la desgracia, «no por defectos del carácter ni por perversidad, sino por una especie de *hamartia*» (1453a9-10). *Hamartia* y *hamártema*\* se diferencian con claridad del defecto del carácter, tanto aquí como en otros lugares (*EN*, V,8, 1137b11 y ss., cfr. *Ret.*, 1374b6 y ss.). También se distinguen de la *atychema*, o el infortunio de origen arbitrario y externo. (Un ejemplo podría ser el propuesto por Aristóteles del hombre que muere porque fortuitamente le cae una estatua encima.) En consecuencia, precipitarse en la desgracia por *hamartia* es hacerlo como resultado de una especie de error causalmente inteligible, y no simplemente fortuito, que se atribuye en cierto modo al agente; sin embargo, no es la expresión de un mal hábito del carácter. Un examen más detenido muestra que la *hamartia* reúne errores censurables e inocentes: la ignorancia no culpable de Edipo, la acción de Agamenón, deliberada, pero, en gran parte, impuesta por las circunstancias, las desviaciones pasionales del acrásico

\* Los intentos de encontrar una distinción sistemática importante entre ambos términos han resultado siempre fallidos. De existir alguna, la analogía con *phantasia-phántasma* indica que *hamartia* sería la acción, el incurrir en el error, y *hamártema*, el error cometido. Sin embargo, *atychia-atychema* tampoco parecen distinguirse sistemáticamente.

en contra de su carácter motivadas por el *éros* o la cólera. Se puede suponer que engloba incluso los errores, más intencionados, resultantes de un distanciamiento momentáneo o temporal del propio carácter (p. ej., las simplificaciones de Creonte, que más tarde lamenta él mismo, demostrando que, en realidad, no era una manifestación de su carácter, cfr. más adelante, págs. 387-8, o las mentiras de Neoptólemo, que explícitamente declara haberse apartado de su *physis*). En resumen, la *hamartia* contiene una variedad de faltas importantes que no proceden de la perversidad del carácter; por tanto, es un concepto muy útil para el discurso sobre la diferencia entre ser bueno y vivir bien. En efecto, cuando el buen carácter no se traduce en la acción, encontramos siempre un factor de condicionamiento o de *tyché*: a veces, es una circunstancia; otras, se produce a través del sistema de creencias del agente; en fin, puede darse también por la *tyché* interior de las pasiones desatadas. No hay duda de que sería una labor clasificadora de gran utilidad examinar todas estas situaciones en los textos oportunos<sup>9</sup>.

Sin embargo, voy a circunscribirme a la relación entre las tesis aristotélicas sobre la diferencia entre ser bueno y vivir bien y sus ideas sobre la función de las dos pasiones trágicas, a saber, la compasión y el temor. Como Platón, Aristóteles piensa que las pasiones no sólo se distinguen por el sentimiento, sino también, y ello es más importante, por el tipo de juicios u opiniones internos que corresponden a cada una<sup>10</sup>. Una pasión aristotélica típica se define como la composición de un sentimiento placentero o doloroso y un tipo de opinión sobre el mundo. Por ejemplo, la cólera la forman un sentimiento penoso y la opinión de haber sido perjudicado<sup>11</sup>. El vínculo entre sentimiento y opinión no es incidental; ésta es el fundamento de aquél. Si el agente descubriese que su creencia era falsa, el sentimiento desaparecería, o, en todo caso, no seguiría siendo un elemento constitutivo de la pasión. Si descubro que una supuesta afrenta no se produjo en realidad, puedo esperar que mis sentimientos de ira desaparezcan y, si persiste algo de enojo, no lo consideraré *cólera*, sino la permanencia de una *irritación* de índole irracional. Forma parte de la misma concepción que las pasiones puedan considerarse racionales o irracionales, «verdaderas» o «falsas», según la naturaleza de las opiniones que las sustentan. Si mi cólera se basa en una falsa opinión admitida apresuradamente sobre un mal que se me ha hecho, puede ser tachada de irracional y «falsa»<sup>12</sup>. Seguidamente, intentaré demostrar que la estructura de creencias interna de la compasión y el temor concuerda con las tesis sobre la importancia de la fortuna en la vida humana que aceptarían tanto Aristóteles

<sup>9</sup> Sobre la *hamartia*, véase especialmente T. C. W. Stinton, «Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy», CQ ns 25 (1975), págs. 221-54; también J. M. Bremer, *Hamartia* (Amsterdam, 1969); R. D. Dawe, «Some reflections on até and hamartia», HCSB 72 (1967), págs. 89-123; E. R. Dodds, «On misunderstanding the Oedipus Rex», GR, 13 (1966), págs. 37-49, reimpr. en Dodds, *ACP*, págs. 64-77; P. W. Harsh, «Hamartia again», TAPA, 76 (1945), págs. 47-58. Examinó con más detalle estos problemas en «Aristotle» (cfr. n. 1 *supra*), págs. 407-8.

<sup>10</sup> Para la concepción platónica de las pasiones, véanse los caps. 5 y 7, con referencias y bibliografía. Para un estudio sobre el mismo tema en Aristóteles, véase Sherman, *Aristotle*, y S. Leighton, «Aristotle and the emotions», *Phronesis*, 27 (1982).

<sup>11</sup> *Ret.*, 1378a31. Aristóteles complica más las cosas añadiendo una referencia a la *órexis* de venganza.

<sup>12</sup> Sobre la transferencia de «falso» desde el terreno de las creencias a las emociones o sentimientos, compárese la explicación del falso placer en el *Filebo* de Platón (37a y ss.), para lo que puede consultarse el trabajo de B. A. O. Williams «Pleasure and belief», *PASS*, 33 (1959).

como una persona corriente, pero que rechazarían sus adversarios filósofos, por ejemplo, Platón.

Dice Aristóteles en la *Retórica* que la compasión es una pasión penosa suscitada por el dolor o el sufrimiento de otro (1385b13 y ss.). Por tanto, requiere pensar que ese otro está padeciendo realmente y, además, que su sufrimiento es grave (Aristóteles dice que debe ser grande, tener *mégethos*, 1386a6-7). Seguidamente, divide esos sufrimientos en dos clases: el pesar o dolor físico y los grandes males que provoca la fortuna. Ejemplos del primero son la muerte, la violencia corporal, los malos tratos, la vejez, la enfermedad y la falta de alimento. Del segundo, la falta o escasez de *philoí*, o la separación de éstos, la fealdad, la debilidad física, la invalidez, la frustración de las esperanzas, y que no se produzca una cosa buena, que suceda tarde o que no pueda disfrutarse cuando acontece (1386a7-13). El criterio de la división no queda claro, ya que los ejemplos del primer grupo son causados por la *tyché* tanto como los del segundo, y este último contiene casos de daño corporal que parecen más propios del primero. Probablemente, Aristóteles no pretende establecer una distinción teórica importante. De cualquier forma, ambas clases se engloban en la noción general de los males causados por la fortuna que venimos examinando desde el comienzo de este libro (aunque la segunda contiene el tipo de situaciones a que hemos concedido mayor atención). En la *EN* se toman ejemplos de ambas para hablar sobre la *tyche* y los bienes exteriores. Existe una estrecha relación entre la enumeración de lo que mueve a la compasión y la reflexión de las obras éticas en torno a la vulnerabilidad al mundo exterior; estos factores figuran entre los modos más notorios en que un individuo puede quedar privado de la *eudaimonía* plena.

Aristóteles añade otra condición para la compasión, que reitera y sobre la que insiste de nuevo en la *Poética*. La compasión, entendida como respuesta, se distingue de la censura moral en que precisa la opinión de que la persona no merecía el sufrimiento (*Po.*, 1453a3-5; *Ret.*, 1385a13 y ss.). Afirma el Estagirita, a mi juicio con acierto, que, cuando entendemos que el sufrimiento lo han provocado las malas decisiones del agente, no lo compadecemos (lógicamente), ya que la estructura de esta pasión exige la opinión contraria. En la *Retórica*, Aristóteles hace una interesante observación: quien es demasiado pesimista sobre la naturaleza humana no sentirá compasión, pues creerá que todos merecen lo malo que les ocurre (una idea con consecuencias significativas para el problema de la tragedia cristiana). El relato dramático de ese infortunio *merecido*, dice en la *Poética*, puede ser bienintencionado y edificante (*philántropon*), pero no trágico (1453a1 y ss.).

Por último, Aristóteles señala que la compasión guarda una estrecha relación con la creencia de que uno mismo es también vulnerable. Si se piensa que la propia situación es tan catastrófica que nada puede hacerla empeorar, probablemente no se compadecerá a los demás, que son percibidos en la perspectiva de quien está colmado de sufrimiento. Por otra parte, si alguien se considera autosuficiente con relación a la *eudaimonía*, seguro de estar en posesión de la vida buena, pensará que no puede sucederle lo que a otros. Ello le sitúa en un estado de soberbia (*hybristiké diáthesis*) en el que el padecimiento de los demás no despierta piedad alguna (1385b19-24, 31-32). Así pues, la compasión requiere una comunidad de sentimientos y la opinión de que se puede padecer un mal similar al que sufre el que la suscita.

Evidentemente, esta pasión trágica fundamental depende de algunas opiniones bastante controvertidas sobre la situación del bien humano en el mundo: que la for-



tuna es poderosa, que alguien bueno puede sufrir un daño grave e inmerecido, que esta última posibilidad se extiende al común de los mortales. Sin embargo, los adversarios de las tesis de Aristóteles insisten en que, si el carácter es bueno, no se puede sufrir un mal grave. Conceptualmente, no piensan que exista ámbito para la compasión, que debe considerarse una pasión irracional e inútil basada en falsas opiniones. Racionalmente debemos escoger entre la censura, si juzgamos que lo acontecido debe achacárselo al agente, o la serenidad y la indiferencia, si consideramos que la causa del mal radica en el mundo. Así, Platón repudia la compasión en los términos más duros. En el *Fedón*, claro ejemplo de la antitragedia platónica, se insiste reiteradamente en que la situación de Sócrates no ha de mover a compasión (cfr. interludio I). Los males que le sobrevienen son insignificantes, pues sólo afectan a su cuerpo; el alma está segura y es autosuficiente. En consecuencia, al término del diálogo se sustituye la compasión trágica por el encomio de la bondad del maestro. Una vez más, en *República*, X, se critica la compasión, en relación con la condena de la tragedia. La poesía trágica, dice Sócrates, daña la racionalidad práctica, pues, «nutriendo en esto la compasión, no la contendrán fácilmente en sus propias experiencias» (606b)<sup>13</sup>.

No obstante, si, como Aristóteles, pensamos que ser bueno no basta para la *eudaimonía*, para la vida excelente y encomiable, la compasión es una respuesta humana valiosa. Por ella reconocemos la importancia de lo infligido a alguien semejante a nosotros sin culpa por su parte. Compadecemos a Filoctetes, abandonado sin amigos y colmado de dolor en una isla desierta. Nos apiadamos de Edipo, porque la acción a la que le impulsó su carácter no era el terrible crimen que cometió por causa de su ignorancia. Sentimos piedad por Agamenón, porque las circunstancias le obligaron a sacrificar a su propia hija, en un acto repugnante para sus compromisos éticos y los nuestros. Sentimos compasión de Hécuba, porque las circunstancias la despojaron de todas las relaciones humanas que otorgaban significado y valor a su vida. Fijándonos en la piedad que experimentamos, podemos aprender sobre nuestra concepción implícita de lo que importa en la vida humana y sobre la vulnerabilidad de nuestros más profundos compromisos.

Algo semejante puede decirse del temor. Su estructura de creencias está relacionada íntimamente con la de la compasión. Aristóteles hace hincapié en que lo que compadecemos en otro es lo que tememos que podría ocurrirnos a nosotros mismos (*Po.*, 1453a4-5; *Ret.*, 1386a22-8). Y puesto que la compasión exige percibir la propia vulnerabilidad y la semejanza con el que sufre, compasión y temor se experimentan casi siempre juntos. El temor se define como una pasión penosa relacionada con la expectativa de un daño o un dolor futuros (1382a21 y ss.), graves e importantes (138a28-30), que no está en nuestra mano evitar. Así, por lo general, no tememos volvernos injustos o torpes, probablemente porque pensamos que podemos dominar tales cambios. Nuestro miedo se relaciona sobre todo con nuestra pasividad frente a los acontecimientos del mundo —con «la expectativa de sufrir pasiva-

<sup>13</sup> Parece que podría decirse algo similar de Kant (compárense la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, pág. 394 de la traducción inglesa de Akad, y el epígrafe 34 de la Doctrina de la Virtud. Sin embargo, la diversidad de los términos utilizados en su texto para designar la compasión y otras actitudes relacionadas con ella imposibilita una comparación pormenorizada en el poco espacio de que disponemos aquí.

mente (*peisesthai*) alguna afección destructiva (*phthartikón páthos*, 1382b30-2)»; es por ello que quienes creen que no pueden sufrir nada pasivamente no experimentarán temor alguno (1382b32-3).

Según los oponentes de Aristóteles, hay muy poco que temer. El teórico de la buena condición no debe temblar ante las fuerzas de la naturaleza, ya que lo único importante está protegido dentro de él mismo. Por razones similares, la *República* consagra un amplio espacio a criticar y rechazar las obras literarias que inspiran temor. La tesis de Platón, repetida una vez tras otra, es que las creencias correctas sobre lo que es y no es importante para la vida humana eliminan las razones del miedo. La persona buena no se preocupa seriamente por cualesquiera pérdidas externas, es decir, las que pueden producirse en una esfera de la vida ajena al gobierno del alma racional. Ello significa que esa persona no es pasiva frente a la naturaleza en ningún aspecto, y nada tiene que temer. (Lo mismo cabe decir de la concepción kantiana.) Al contemplar la desgracia del héroe trágico, no debemos temer por nosotros mismos. En efecto, o bien nuestro carácter y el del héroe son buenos, por lo que sus dificultades no son motivo de temor para nosotros; o ambos necesitan perfeccionarse, en cuyo caso lo mejor es ponerse a mejorar el propio; o, después de todo, el carácter del héroe no se parece al nuestro, y entonces su desgracia no nos conmovirá profundamente. En ninguna parte se observa el sentido de vulnerabilidad y pasividad que ocasiona el auténtico temor. Sin embargo, en el universo ético de Aristóteles *existen* cosas importantes que temer, que repercuten en la *eudaimonía*. Si, como nos aconseja el Estagirita, reconocemos que los personajes trágicos se asemejan a nosotros en su bondad general y sus posibilidades humanas, y admitimos que la tragedia muestra «la clase de cosas que podrían suceder» al ser humano, con nuestro miedo y en él nos damos cuenta de que su desgracia puede sobrevenirnos también a nosotros. Y esta respuesta nos servirá de enseñanza en lo relativo a nuestra condición y nuestros valores.

Así pues, Aristóteles subraya que uno de los aspectos esenciales de nuestra reacción ante la tragedia es una especie de identificación con los personaje sufrientes que se exhiben ante nosotros. Éstos deben ser buenos, o no nos compadeceremos de ellos. Pero la identificación impone algunas condiciones a esa bondad. En primer lugar, deben ser buenos de manera representativa, y no idiosincrásica. Esta exigencia de similitud entre el héroe y nosotros se puede relacionar con la idea aristotélica de que la poesía es más valiosa que la historia como fuente de sabiduría. La historia narra lo que sucedió de hecho; la poesía, «la clase de cosas que podrían suceder» (1451b4-5). La historia cuenta «lo particular, como lo que Alcibíades hizo o sufrió»; la poesía, «lo general, la clase de cosas que ocurren a cierta clase de personas» (1451b8-11). En mi opinión, Aristóteles quiere decir que, a menudo, los hechos referidos por la historia son tan idiosincrásicos que impiden toda identificación. Puesto que Alcibíades fue un personaje único, no consideramos que lo que le aconteció pueda ocurrirnos a nosotros. (La diferencia entre la narración histórica sobre Alcibíades y la utilización que Platón hace de su figura como personaje representativo se correspondería con la distinción aristotélica entre historia y poesía)\*. En

\* Esta denigración de la historia parece insólita, ya que los más importantes historiadores griegos, en especial Tucídides, son filósoficos en sentido aristotélico. Sin embargo, no nos consta que Aristóteles conociera la obra de Tucídides. Suponiendo que sea Jenofonte el historiador en el que está pensando, sus aseveraciones se vuelven más inteligibles.

cambio, el héroe trágico no es idiosincrásico. Lo consideramos un cierto tipo de persona buena, aproximadamente similar a nosotros mismos; por este motivo, su desgracia nos hace experimentar a la vez miedo y compasión.

Si el héroe se asemeja a nosotros, tampoco podrá ser *demasiado* bueno. Aristóteles subraya que, aun cuando debe ser bueno y no precipitarse en la desgracia por deficiencias de su carácter, no ha de «exceder con mucho [no debe ser perfecto]<sup>14</sup> en excelencia y justicia» (1453a8 y ss.)<sup>15</sup>. Debe ser «mejor más que peor», incluso «mejor que nosotros» (1453b16-17, 1454b8-9), pero no perfecto. Aristóteles puede querer decir aquí varias cosas. En primer lugar, podría estar excluyendo a la persona invulnerablemente segura a la que alude en los capítulos de la *Retórica* sobre la compasión: para ese héroe no habría trama trágica con sentido; y si nos identificamos con sus posibilidades, tampoco experimentaremos compasión ni temor. Sin embargo, parece que el Estagirita no cree que *existan* tales personas, y, por otra parte, no cabe considerar muy bueno al que se *crea* invulnerable, como indica el término *hýbris* del pasaje de la *Retórica*. En consecuencia, no es probable que este «bueno, pero no perfectamente bueno» tenga por objetivo excluir a ese tipo de personaje. En segundo lugar, con «exceder con mucho en excelencia», Aristóteles podría estar excluyendo un grado de perfección de la prudencia y la excelencia intelectual que imposibilitaría que se incurra en errores tales como el derivado de la ignorancia de Edipo. Esta línea parece más prometedora y, sin duda, es más acertada. Ahora bien, no explica la presencia del término «justicia». Por ello pienso que nuestro autor está afirmando algo más general: las imperfecciones del héroe favorecen la identificación del espectador. Existe una clase de excelencia que se encuentra tan lejos de nuestro alcance que consideramos a quien la posee un ser por encima de nosotros, no un semejante. Ese tipo de excelencia se examina al comienzo del Libro VII de la *Ética nicomaquea*, donde es denominada excelencia «heroica» o «divina», o «la excelencia que está por encima de nosotros» (1145a19-20). A modo de ejemplo se propone una cita homérica en la que se dice de cierto héroe que es «no como el hijo de un hombre mortal, sino de un dios». Aristóteles llega a afirmar que tal figura divina es «más honorable que la excelencia humana»; en otras palabras, no es el tipo de ser al que tiene sentido atribuir las virtudes ordinarias, pues su bondad pertenece a una categoría diferente a la nuestra. En mi opinión, lo que Aristóteles afirma en la *Poética* es que si la tragedia muestra héroes divinos en este sentido, sin las limitaciones de la paciencia, la visión, la reflexión y el valor que caracterizan a los mejores sujetos humanos, no se producirá la identificación esencial para la respuesta trágica. El héroe trágico no debe caer en la desgracia por per-

<sup>14</sup> La traducción de Colden capta correctamente el sentido de *diaphéron* en este texto.

<sup>15</sup> En 1452b35, Aristóteles dice que la tragedia no debe mostrar a un *epieikés ándres* cayendo de la buena en la mala fortuna. Esto es extraño, puesto que, por lo general, *epieikés* es más o menos sinónimo de *spoudáios*. Lucas, *ad loc.*, examina la bibliografía. Las alternativas para interpretar el pasaje coherentemente con lo que sigue parecen ser: 1) pensar que *epieikés* no tiene aquí su sentido usual, sino más bien «que excede en justicia» (es decir, un significado próximo a *diaphéron*); 2) afirmar que Aristóteles critica, no la desgracia del hombre bueno, sino su desgracia *inexplicada*. La *hamartía*, que se introduce después, brindaría la necesaria explicación. Ahora bien, puesto que el texto no da ninguna indicación que justifique esta última lectura, y puesto que 1453a7, *ho metaxú toutón loipós*, parece confirmar la primera, probablemente debamos escoger ésta y acusar a Aristóteles de incoherencia terminológica.

versidad; pero que sea menos que perfectamente bueno es importante para que el espectador experimente miedo y compasión. Así, el genio vivo de Edipo no es la *causa* de su caída. Sin embargo, nos permite identificarnos con él. No es una «falta trágica», pero desempeña una función instrumental en la respuesta trágica. Lo mismo cabe decir de la autocompasión de Filoctetes, la ignorancia sobre sí mismo de Creonte y sus erradas ambiciones, la implacable negación de lo civil por parte de Antígona, la temeridad excesiva de Agamenón. Y, sobre todo, del empeño de tantos personajes trágicos en negar su propia vulnerabilidad a la fortuna, en evitar la propia condición, que, a menudo, compartimos con ellos. La tesis de Aristóteles es que ninguno de estos defectos basta para envilecer el carácter: incluso Creonte, por debajo de su censurable ambición, conserva una estructura de valores e inclinaciones rica y básicamente equilibrada, y esa circunstancia tiene mucho peso en nuestra reacción frente al personaje. Éste puede decir con cierta justicia que no ha perpetrado deliberadamente malas acciones, sino que ha sido víctima de su ignorancia con respecto a sí mismo (cfr. *ouch hékon*, 1340). Así, los personajes de la tragedia se hundan en la desgracia como consecuencia de algo que se parece más a una equivocación o un error, sea o no reprochable. Pero la presencia de imperfecciones (algunas, tal vez, con una función en la caída, y otras no) nos hace reconocerlos como seres similares a nosotros, aunque buenos y, tal vez, mejores.

En resumen, Aristóteles piensa que la contemplación de cosas terribles y dignas de compasión, así como el miedo y la piedad que suscitan en nosotros, pueden servirnos para aprender algo importante sobre el bien humano. Ni el platónico ni el teórico de la buena condición admitirían semejante idea. Para Aristóteles, compasión y temor son fuentes de iluminación o clarificación, pues el agente, al reaccionar y prestar atención a sus reacciones, se conoce mejor a sí mismo en lo tocante a las inclinaciones y valores que motivan su reacción. Los oponentes de Aristóteles sostienen, sin embargo, que temor y compasión son sólo fuentes de ofuscación y engaño.

En sus excelentes artículos sobre la *Poética*, Leon Golden observa que todos los elementos de la definición de la tragedia allí formulada se refieren a los resultados de reflexiones anteriores de la obra y los resumen<sup>16</sup>. Aristóteles anuncia explícitamente que tal es su plan, y antepone a la definición la frase siguiente: «Hablemos de la tragedia, tomando de lo dicho la definición de su esencia» (1449b22-4). Es evidente que todos los componentes de la definición cumplen este requisito, con la salvedad de uno. En efecto, no parece que proceda de nada anterior la célebre afirmación de que la función de la tragedia es «por medio de la compasión y el temor realizar la *kátharsis* de las experiencias de ese género». No lo parece si entendemos *kátharsis* en alguno de los dos sentidos que comúnmente se le atribuyen, purificación moral o purgación médica. En principio, sería una poderosa razón a favor de una interpretación de este término poder demostrar que, a diferencia de las demás, proporciona el vínculo retrospectivo que se busca. En el capítulo 4, Aristóteles afirma que nuestro interés por la *mimesis* es cognoscitivo, un interés por aprender (1448b13): los seres humanos se complacen viendo representaciones «porque suce-

<sup>16</sup> L. Golden, «Catharsis», *TAPA*, 93 (1962), págs. 51-60, y «Mimesis and catharsis», *CP*, 64 (1969), págs. 45-53.

de que al contemplarlas aprenden y extraen conclusiones sobre lo que es cada cosa, por ejemplo, que esto es eso» (1448b15-17; cfr. *Ret.*, 1371b5 y ss.). (Si esta descripción parece demasiado superficial para sostener una explicación lo bastante compleja del placer trágico, recuérdese que Aristóteles está hablando del placer humano muy en general, en todas las edades y en obras de arte de muy diverso tipo. Algunas conclusiones pueden ser muy simples: «Eso es un caballo»; otras, en cambio, resultarán mucho más complejas: «Eso es una acción cobarde»; «esta es una situación en la que la privación de los seres queridos ha apartado a alguien de la *eudaimonía*».) Golden señala que, examinando el vocabulario epistemológico de Platón (un buen lugar en el que buscar una pista para interpretar este texto conscientemente antiplatónico), se observa que, especialmente en los diálogos medios, «*kátharsis*» y los términos de la misma familia poseen una clara connotación de aprendizaje: aparecen en relación con el estado racional o «claro» del alma libre cuando ésta deja atrás el influjo perturbador de los sentidos y las pasiones. Sólo cuando se separa alcanza el intelecto la «purificación» o, mejor, la «clarificación», pues es obvio que el término tiene ese matiz cognoscitivo.

Sin embargo, es posible avanzar mucho más de lo que hace Golden si se tiene en cuenta la historia completa de «*kátharsis*» y las palabras de la misma familia (*kathairo*, *katharós*, etc.). Son datos simples y al alcance de cualquiera; no obstante, es necesario recordarlos porque, demasiado a menudo, se han pasado por alto en los debates sobre este problema. Cuando se examina el uso y el desarrollo de esta familia semántica, se pone de manifiesto que el significado primario, permanente y central se aproxima a «limpieza» o «clarificación», es decir, la eliminación de alguna clase de obstáculo (suciedad, mancha, oscuridad o mezcla) que vuelve al elemento en cuestión menos *claro* de lo que era en su estado propio. En los textos preplatónicos, estos términos se emplean frecuentemente con referencia al agua limpia, libre de lodo y algas, un espacio despejado de objetos, el grano tamizado y separado de la paja, la parte de un ejército no incapacitada o entorpecida funcionalmente y, a menudo, significativamente, el discurso no desfigurado por oscuridades o ambigüedades (p. ej., Aristófanes, *Las avispas*, 631, 1046, Eur. *Reso.*, 35). El uso médico para designar la purgación es una especificación de este sentido genérico: la purgación libera al cuerpo de impedimentos y obstáculos internos, limpiándolo. Y la relación con la purificación espiritual y la pureza ritual parece el resultado de otra línea de evolución, dado el fuerte vínculo entre dicha pureza y la limpieza física.

Volviendo al uso platónico, observamos que se mantiene este significado general. El sentido central es ausencia de mezcla, claridad, inexistencia de impedimentos. Por lo que respecta al alma y sus procesos cognoscitivos, la aplicación de la familia semántica aparece mediada por las metáforas dominantes del lodo y la luz clara: el ojo del alma puede sumirse en un lodazal (*Rep.*, 533d1; *Fedón.*, 69c) o ver limpia y claramente. El conocimiento *katharós* se da cuando el alma no es entorpecida por obstáculos corporales (esp. *Rep.*, 508c; *Fed.*, 69c). *Kátharsis* es la limpieza de la visión del alma mediante la supresión de estos obstáculos; así, lo *katharón* se asocia a lo verdadero o verdaderamente cognoscible, y el ser que ha alcanzado la *kátharsis*, al que conoce verdadera o correctamente (esp. *Fedón.*, 65 y ss., 110 y ss.). Incluso se encuentran expresiones como *katharós apodetxai*, que significa «demostrar claramente» (*Crat.*, 426b).

Conviene añadir que, acaso por influencia platónica o por una evolución independiente del uso semántico, en vida de Aristóteles y poco después este empleo epistemológico de *kátharsis* y *katharós* era natural, y ni siquiera precisaba un contexto metafórico. Jenofonte habla de *katharós nous* con relación a alguien que conoce clara y verdaderamente (Jenofonte, *Ciropedia*, 8.7.30). Epicuro llama al epítome que escribe a Pitocles «*kátharsis physikón problematón*», una «clarificación de las difíciles cuestiones de la filosofía natural» (D.L., X.86); *kathatro* significa «explicar» en fragmentos de *Perý Phýseós*. En los *Primeros analíticos*, Aristóteles señala la necesidad de «examinar e indicar todas estas cosas con claridad (*katharós*)» (50 a 40); no hace falta decir que ello nada tiene que ver con la purificación o la purgación. En fin, en la teoría retórica sobre todo, la familia de términos se establece sólidamente para indicar la calidad deseada de claridad y ausencia de oscuridades en la dición (p. ej., Isócrates, 5.4; Aristóteles, *Retórica*, 1356b26, 1414a13); en la retórica helenística, *kátharsis* es un término técnico (véase, p. ej., Menandro, *Ret.*, 340.24). En ninguno de estos casos el término-proceso *kátharsis* se separa semánticamente de su familia; simplemente designa el proceso que genera un resultado *katharós*, la eliminación de obstáculos cuya ausencia produce este resultado.

Así pues, no cabe duda de que los significados de «limpieza» y «clarificación» son los correctos y los más importantes de *kátharsis*, incluso en contextos médicos y rituales. En la retórica y la poesía, especialmente en una obra escrita en respuesta a las críticas platónicas a su valor cognoscitivo, existen poderosas razones, no sólo para traducir *kátharsis* de este modo, sino también para pensar que la «limpieza» en cuestión es más psicológica, epistemológica y cognoscitiva que literalmente física. (La fuerte oposición general de Aristóteles al reduccionismo fisiológico es otro motivo de peso en favor de esta idea)<sup>17</sup>. Ahora se puede añadir que, para un platónico del período medio, tendría que resultar alarmante oír hablar de una clarificación cognoscitiva producida por efecto de la compasión y el temor. En primer lugar, porque el alma platónica sólo alcanza la claridad cuando no está perturbada por las pasiones; además, porque estas dos pasiones figuran entre las más irracionales. A Aristóteles le agradaba este tipo de provocaciones. Hemos señalado ya que, según esta concepción, la tragedia contribuye al conocimiento de uno mismo precisamente explorando lo temible y lo que mueve a la piedad. Esta labor la lleva a cabo suscitando dichas pasiones. En efecto, la respuestas pasionales son ellas mismas un reconocimiento de la condición terrenal de nuestra aspiración al bien. Golden atribuye

<sup>17</sup> Sobre esta familia de términos, véase LSJ, Chantraine, *Dict. Etym.*; Brandwood, *Lex. Plat.* (Considero muy interesante el estudio sobre la función de los términos en el *Fedón*, esp. 65 y ss., y en el mito); con relación al helenismo, véase también la edición de la *Retórica de Menandro* elaborada por D. A. Russell y N. Wilson (Oxford, 1981). Para referencias a otras interpretaciones de *kátharsis* y comentarios críticos, véase mi «Aristotle» (n. 1 *supra*); la defensa clásica de la purgación es la de J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau, 1875, reimpr. Hildesheim, 1970). La teoría de los humores en cuestión no aparece en ninguna obra auténtica de Aristóteles, sino sólo en la espuria *Problemata*. Las investigaciones de Aristóteles sobre los procesos psicológicos demuestran inequívocamente su oposición al reduccionismo fisiológico. (Véase Nussbaum, *De Motu, Essays* 1 y 3; cap. 9 *supra*; también Nussbaum, «Aristotelian dualism: a reply to Howard Robinson», *OSAP* 2 [1984], págs. 198-207). Seguramente Aristóteles se habría opuesto decididamente a la conclusión de Lucas de que la función psicológica de la tragedia podría sustituirse por unas dosis de un fármaco si a los médicos griegos no les hubiese «faltado confianza en su capacidad para controlar la bilis negra».

a la clarificación un sentido puramente intelectual<sup>18</sup>. Semejante interpretación (que requiere traducir «mediante la compasión y el temor» del texto de Aristóteles utilizando la perífrasis «mediante la representación de sucesos que mueven al temor y la compasión») es innecesariamente platónica. *Kátharsis* no significa «clarificación intelectual». Significa «clarificación», y es Platón el que piensa que toda clarificación es un asunto intelectual. A Aristóteles podemos atribuirle una concepción más generosa de los modos en que podemos conocernos a nosotros mismos. En primer lugar, la clarificación puede producirse mediante respuestas emocionales, según se dice en la definición. Al igual que en la *Antígona*, Creonte aprende por medio de la aflicción que le causa la muerte de su hijo, cuando vemos a un personaje trágico es a menudo la reacción pasional, y no el pensamiento, lo que nos enseña cuáles son nuestros valores. A veces, las pasiones deforman el juicio y lo precipitan en el error; Aristóteles era consciente de ello. Pero, como en el caso de Creonte, también pueden conducirnos a un plano más profundo y verdadero de nosotros mismos, hasta valores y compromisos que habían permanecido ocultos bajo la ambición de dominio o las racionalizaciones defensivas.

Pero incluso esta es una línea excesivamente platónica, ya que sugiere que la pasión vale sólo como medio para un estado intelectual. Ahora bien, sabemos que, según Aristóteles, la reacción pasional correcta es una parte valiosa del carácter y, como las buenas respuestas intelectuales, puede contribuir al tipo de «percepción» que constituye el mejor juicio humano. En consecuencia, cabría afirmar que la compasión y el temor no son sólo instrumentos de una clarificación en y del solo intelecto; reaccionar con esas pasiones es valioso y, a la vez, un factor de clarificación de lo que somos. Es un reconocimiento de valores prácticos y, por tanto, de nosotros mismos, no menos importante que el reconocimiento y las percepciones del intelecto. En sí, la compasión y el temor son elementos de la percepción práctica correcta de nuestra situación. Aristóteles difiere de Platón no sólo en lo tocante a los mecanismos de la clarificación, sino también con respecto a lo que es la clarificación en la persona buena<sup>19</sup>.

En resumen, los resultados de nuestra investigación nos llevan a concluir, en nombre de Aristóteles, que la función de la tragedia es lograr, por intermedio de la compasión y el temor, una clarificación (o iluminación) relacionada con las experiencias dignas de compasión y terribles. Ahora bien, gracias a un inesperado golpe de suerte, es esto precisamente lo que Aristóteles ha señalado ya.

<sup>18</sup> Golden me ha informado oralmente de que ha modificado su opinión sobre este punto. Este autor no comenta *Pol.*, 1341b32 y ss., que a menudo se ha utilizado en apoyo de la interpretación de la purgación; tampoco lo haremos aquí en detalle. El examen de la educación musical de *Pol.*, VIII, contradice en aspectos importantes la doctrina posterior más madura de la *Poética*, y este pasaje remite explícitamente al lector a una obra posterior (aún no escrita) para un estudio más claro y exhaustivo. Estos breves comentarios son muy poco claros. La *kátharsis* se vincula de alguna forma con el tratamiento médico, pero también con la educación. Y la comparación entre la instrucción filosófica y el tratamiento médico era ya muy corriente, demasiado para connotar nada preciso por sí misma. (Al respecto, véase mi «Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle», en M. Schofield y G. Striker, comps., *The Norms of Nature* (Cambridge, 1985). No hay motivos para no traducir por «clarificación», ni razón para suponer que en este momento Aristóteles tuviera una idea muy clara de lo que es la clarificación en este caso.

<sup>19</sup> Para el examen de algunos aspectos relacionados con esto véase Nussbaum, «Fictions».

Todo este proceso puede representarse con las figuras literarias del final de una tragedia. Al abandonar la isla que ha sido su morada, el Filoctetes de Sófocles declara que el buen resultado que le trae la *eudaimonia* lo han determinado tres cosas: el «gran destino», el «juicio de los amigos» y «el *dáimon* que todo lo gobierna, que llevó estas cosas a su cumplimiento». La significativa ordenación de estos factores sugiere que el juicio práctico es una isla, como Lemnos: firme en sí, pero rodeado por las fuerzas de la fortuna y el acontecer natural, que a veces permiten la acción y otras la entorpecen o la impiden<sup>20</sup>. Los adversarios de Aristóteles, el platónico y el teórico de la buena condición, nunca aceptarían un símil semejante de la vida moral humana. Tendrían que representar la isla como un vasto continente, y las aguas que la circundan serían superficiales e inofensivas. Incluso la propia isla tendría otro carácter: el «juicio de los amigos» es un elemento ético muy poco digno de confianza, y habría que sustituirlo por el bien de la persona buena en soledad. Nuestra investigación de las tesis aristotélicas sobre la bondad podría resumirse con la afirmación de que, a diferencia de sus contradictores, Aristóteles podría dar por buena esta imagen literaria. Por esa razón puede aceptar la tragedia.

Imagino que el lector que haya seguido hasta aquí las reflexiones que se desarrollan en esta obra sobre la filosofía y el estilo de la escritura se estará planteando una difícil cuestión. ¿Cuál es el estilo de Aristóteles y qué concepción del mundo expresa? Hemos señalado que las tesis éticas de nuestro autor le impulsan a aceptar la tragedia y su estilo propio como instrumentos de clarificación; en su momento indicamos que la adopción de una postura ética más cercana a la que sería posteriormente la aristotélica indujo a Platón a modificar el estilo de su propia prosa filosófica en el *Fedro*, para acoger elementos pasionales y retóricos característicos de la poesía. Es evidente que Aristóteles sigue un camino distinto. Acepta las obras poéticas sin por ello alterar en nada su propio estilo, que a la mayoría de sus lectores les parece parco y nada emotivo. ¿No habrá que poner en duda nuestra interpretación de sus tesis éticas? ¿No será Aristóteles, después de todo, un pensador insensible al valor de los bienes vulnerables? ¿O cae en esa superficialidad que tanto hemos criticado, pensando que existe un estilo filosófico neutro con el que es posible evaluar equitativa e imparcialmente las tesis de todo el que afirma decir una verdad moral?

Hay que reconocer que apenas se pueden plantear legítimamente tales cuestiones, por lo poco que sabemos sobre el destino de estas obras como textos escritos. Las obras publicadas por Aristóteles para ser leídas, incluidos numerosos diálogos, fueron célebres en la Antigüedad por su estilo fluido, exuberante y delicioso. Cicerón habla de un «río áureo», y otro autor posterior, de un discurso «desbordante de sereno erotismo»<sup>21</sup>. Estos escritos, que nos habrían mostrado la manera en que se relacionaban en Aristóteles lo «filosófico» y lo «literario», se han perdido para siempre, y sólo se conservan algunos fragmentos. Con toda probabilidad, lo que ha llegado

<sup>20</sup> Véase Nussbaum, «Consequences».

<sup>21</sup> Cic. *Acad.*, II. David el Armenio es el autor de la segunda caracterización (*Aphroditēs énnomou gémon*). Para otros elogios del estilo de Aristóteles por parte de autores antiguos, véase G. Grote, *Aristotle* (Londres, 1874), I.43. Los casos más notables son *Ciceron*, Top. 1.3 (*incredibili copia, tum suavitate*), *De Or.*, 1.49; *Brutus*, 121; *Fin.*, 1.14; *De Nat. Deor.*, II.37; Dionisio, Hal., *De Vet. Scr. Censura (to Hédu kai polymathés)*; Quintiliano, I; *Or.*, XI (*eloquendi suavitas*).



hasta nosotros son lecciones destinadas a discípulos avanzados. La ordenación y preparación de la versión escrita sería obra de una mano posterior; a menudo, incluso el contenido interno de los capítulos es sólo el esquema de una lección, que debía completarse con ilustraciones, ejemplos, bromas, etc., es decir, con el equivalente oral de algunos de los elementos «literarios» que echamos en falta en los textos. Cualquiera que haya dado una clase utilizando notas sabe lo lejos que éstas pueden encontrarse del estilo de una obra escrita acabada, e incluso del estilo oral de una lección académica.

Por lo demás, existen amplias divergencias en la valoración del estilo de esas notas. La mayoría de los estudiantes de universidad y gran número de lectores experimentados las encuentran austeras, inasequibles, incluso áridas. Eminentes filósofos han llegado a la conclusión de que un autor de estilo tan plano y tedioso no pudo sentir tan vivamente como Platón la fuerza de los problemas éticos humanos más profundos<sup>22</sup>. Por mi parte, considero que el estilo de Aristóteles va directa, sencilla y valientemente a los problemas de «lo práctico», con una serena contención que expresa la resolución del autor, su decisión de reconocer estas dificultades, dejarlas ser y no desesperar de la vida humana por su causa. En mi escritura interpretativa he procurado transmitir esta impresión.

Sin embargo, si por un momento pensamos que el estilo de estas obras es producto de una decisión deliberada, aun interpretándolo como lo hago yo, persisten algunos problemas graves. El *Fedro* de Platón y la ética de Aristóteles coinciden en que las obras que contienen elementos poéticos y se dirigen a la «parte» impulsiva del alma favorecen la búsqueda de la sabiduría práctica. Ambos autores están de acuerdo, también implícitamente, en que la búsqueda de la sabiduría necesita otro estilo de carácter más reflexivo y explicativo, que persigue el saber preguntándose serenamente por nuestros compromisos éticos y las relaciones entre ellos. Sin embargo, las semejanzas finalizan aquí. Platón decide combinar los dos estilos en un todo entremezclado con enorme sutileza. Sin solución de continuidad, pasa de la austeridad y lo formalmente explicativo a lo lírico, para recorrer a continuación el camino inverso, en una quiebra de las distinciones de género tradicionales. Por su parte, Aristóteles prefiere ensalzar y venerar las obras de los poetas, y circunscribir su escritura a la reflexión y la explicación. Los estilos permanecen separados, aunque se prestan apoyo y se respetan recíprocamente. ¿Cómo interpretar esta diferencia entre los dos autores?<sup>23</sup>.

En primer lugar, no se trata tanto de una diferencia filosófica cuanto de personalidad y talento. Si se piensa que la gran literatura posee auténtico potencial para la búsqueda de la verdad, no se hace literatura de cualquier manera. En efecto, se sabe que los elementos éticamente valiosos son inseparables del genio poético; que una obra mediocre no sirve para el aprendizaje trágico. Platón fue un literato genial que pudo incorporar la poesía a su propio estilo. Aristóteles no lo era o, si lo fue, nosotros lo ignoramos. Por consiguiente, no estaría mostrando desconsideración, sino más bien respeto, al limitarse a una prosa más convencional y buscar en las obras de Sófocles y Eurípides las fuentes del aprendizaje poético.

<sup>22</sup> Por ejemplo, Bernard Williams ha defendido a menudo esta idea en nuestras conversaciones.

<sup>23</sup> Para una exposición más pormenorizada, véase Nussbaum, «Crystals»; véanse también los comentarios de R. Wollheim, H. Putnam y C. Diamond en el mismo número (1983) de *NLH*.

Por otro lado, la diferencia entre ambos puede ocultar algo más profundo. Aunque rehabilitó parcialmente el arte poético, Platón no respetaba a los poetas reales. Parte del trabajo literario de éstos lo lleva a cabo el mismo; pero ni siquiera en el *Fedro* admite que sus obras puedan considerarse una fuente de sabiduría. El propio diálogo incorpora elementos poéticos, pero vigilándolos de cerca, sin permitir nunca que se alejen en demasía de la explicación filosófica. En él se afirma que los poemas no enseñan si no practican la dialéctica, si no responden a preguntas sobre sí mismos. El buen discípulo de Platón no lee poesía excepto en conjunción con los demás elementos de la prosa platónica. Aristóteles, que permite la existencia separada de estas obras como fuentes de sabiduría, demuestra ser más sensible que Platón a su pretensión de decir la verdad sobre el alma humana.

Evidentemente, Aristóteles no niega la importancia de la interpretación y la explicación, fundamentales en toda su obra filosófica. Aunque respeta el valor cognoscitivo autónomo de la poesía trágica, piensa también que el saber más exhaustivo y elevado de sus contenidos éticos<sup>24</sup> requiere una reflexión filosófica que aclare los atributos principales de nuestra experiencia moral, que, desde el asombro y la perplejidad humanos, intente dar respuesta a las preguntas sobre el «porqué». Su prosa paciente y lúcida es una excelente expresión de tal compromiso. Sus escritos éticos podrían considerarse obras interpretativas, ordenaciones de las «apariencias» de la vida ordinaria y la poesía trágica. No reemplazan a la tragedia, ya que sólo ésta puede iluminarnos mediante la compasión y el temor. Pero aportan un aspecto esencial del aprendizaje trágico que acaso Aristóteles temiera perder reuniendo crítica y locura, explicación y pasión.

Volviendo a una de las conclusiones del capítulo 8, cuando existe la filosofía como respuesta —y nuevo alimento— a la necesidad humana de introducir orden en la confusión, ya no es posible responder a las simplificaciones de la mala filosofía con un simple regreso al *statu quo* anterior. El gran poder de atracción de un sistema o una argumentación filosófica no se suprime esgrimiendo un poema o un relato, al menos no para el que ha sentido hondamente la huella de la filosofía. Para ser defendidos, lo tradicional y lo ordinario precisan una filosofía que salve las apariencias. Después de Platón, la tragedia necesitaba a Aristóteles.

Lo anterior se pone de manifiesto también en el estilo de la obra que el lector tiene entre las manos. Las tragedias necesitan una interpretación pormenorizada no menos que las complejas «apariencias» que recoge Aristóteles. Nuestro propósito de buscar el saber en ellas y defenderlo de las objeciones kantianas y platónicas nos ha obligado a dar explicaciones que han revelado numerosos aspectos que habían pasado desapercibidos. En los capítulos sobre la tragedia hemos buscado un estilo sensible a la poesía de los textos y utilizado un lenguaje en el que lo metafórico y lo emotivo desempeñan una función muy poco habitual en la filosofía anglosajona de los últimos tiempos. Sin embargo, no puede decirse que esos capítulos sean poemas. Nos hemos apartado de la línea aristotélica asumiendo que, en ocasiones, los fines de la interpretación quedan mejor servidos con un estilo «mixto», próximo al del *Fedro*, que incorpore elementos literarios. En efecto, para mostrar la función de las pasiones trágicas hay que permitirse reaccionar, como espectadores o como lectores,

<sup>24</sup> Véase M. F. Burnyeat, «Aristotle on learning to be good», en Rorty, *Essays*, págs. 69-92.

a lo temible y lo que mueve a compasión en la tragedia, reconociendo en nuestra escritura y nuestra lectura aquello que la tragedia tiene por objeto suscitar. (Tal vez, si conociéramos las obras publicadas por Aristóteles descubriríamos que él siguió un camino similar). Pero nuestro estilo expresa también el compromiso aristotélico con la explicación, con una lectura del texto poético que se pregunta qué hace y por qué\*. En el próximo capítulo concluiremos la presente obra con un nuevo ejemplo de esta actividad mixta, que tal vez convendría denominar crítica filosófica<sup>25</sup>.

\* En todo caso, el contraste entre poesía y filosofía no debe llevarse demasiado lejos. Es evidente que los textos filosóficos precisan también interpretación y explicación, que pueden poner de manifiesto gran parte de lo que no queda explícito o está falto de claridad en el original.

<sup>25</sup> Una primera versión de este capítulo se presentó en el Institute of Classical Studies de Londres; en la Universidad Brown; en el simposio La teoría literaria de Aristóteles, celebrado en la Universidad del Estado de Florida; como conferencia de homenaje a Eunice Belugum en el St. Olaf College, y en el Connecticut College, el Vassar College, el Swarthmore College y el Smith College. Quiero agradecer aquí las observaciones de los asistentes, especialmente de Julia Annas, Myles Burnyeat, Leon Golden, E. D. Hirsch Jr., Eugene Kaelin, Ruth Padel, Charles Segal y Richard Sorabji.

## Epílogo: la tragedia

Veo ahora que nada hay de cierto en la mortalidad excepto la mortalidad.  
Bien, basta de palabras. ¡Por mi fe que ha de haber venganza!

Ambicioso en Tourneur, *The Revenger's Tragedy*

El perro –el animal sobre el que, a modo de ejemplo, hemos decidido basar nuestra argumentación– escoge lo agradable y evita lo doloroso, como se ve en que caza en busca de alimento y huye del látigo. Además, posee un arte que le provee de lo que es agradable, a saber, la caza. Tampoco está privado de virtud; pues si la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, recibe con alegría y protege a sus amigos y benefactores, pero expulsa a los extraños y malhechores, por lo que no puede carecer de justicia.

Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*

Gozaba de perfecta salud de cuerpo y tranquilidad de espíritu; no sentía la traición e inconstancia del amigo, ni las ofensas de enemigos declarados o secretos... No necesitaba protegerme del engaño ni de la opresión.

Johnatan Swift, *Viajes de Gulliver*, Parte IV, cap. 10

## La convención traicionada: una interpretación de la *Hécuba* de Eurípides

Contemplamos a un niño acercarse, flotando en el aire, como transportado por el viento<sup>1</sup>. Un niño con vestidos regios, el rostro resplandeciente de sencilla dignidad. Acaso sea un joven dios; o un niño humano divinizado por su hermosura y su ligereza. «Heme aquí», anuncia con voz que parece expresar confianza y espontaneidad. La inhabitual aparición de un niño sobre el escenario trágico al comienzo de una obra suscita en nosotros una reacción natural. Pensamos en las posibilidades de la juventud, en la esperanza, en el futuro, en los inicios de un carácter noble; en la relación entre la nobleza de carácter y esta confiada sencillez infantil. Tal vez nos acordemos del amor que sentimos por nuestros propios hijos. Entonces le escuchamos decir: «Heme aquí. He venido de la oculta morada de los muertos y las puertas de la sombra. Yo, Polidoro, hijo de Hécuba y Príamo.» Así, no estamos viendo a un

<sup>1</sup> He utilizado la edición Teubner de S. G. Daitz (Leipzig, 1973) y el *Oxford Classical Text* de Gilbert Murray (Oxford, 1902). He consultado los siguientes estudios críticos sobre la obra: Ernst L. Abrahamson, «Euripides' Tragedy of Hecuba», *TAPA*, 83 (1952), págs. 120-9; A. W. H. Adkins, «Basic Greek values in Euripides' Hecuba and Hercules Furens», *CQ NS* 16 (1966), págs. 193-219; W. Arrowsmith, Introducción a la traducción, en D. Greene y R. Lattimore, *Greek Tragedies*, VI (Nueva York, 1958), págs. 84-89; D. J. Conacher, *Euripidean Drama* (Toronto, 1967), págs. 146-65; S. G. Daitz, «Concepts of freedom and slavery in Euripides' Hecuba», *Hermes*, 99 (1971), págs. 217-26; G. M. A. Grube, *The Drama of Euripides* (Londres, 1941), págs. 93-7, 214-28; F. Heinemann, *Nomos and Physis* (Basilea, 1945), págs. 121-2; G. M. Kirkwood, «Hecuba and nomos», *TAPA*, 78 (1947), págs. 61-8; H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy* (Londres, 1939), págs. 216-23; A. Lesky, «Psychologie bei Euripides», en Foundation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, VI (Ginebra, 1958), págs. 123-50, esp. 151-68; L. Matthaei, *Studies in Greek Tragedy* (Cambridge, 1918), págs. 118-57; G. Méautis, *Mythes inconnus de la Grèce antique* (París, 1944), págs. 95-130; G. Norwood, *Greek Tragedy* (Londres, 1929), págs. 215-19; L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece* (Stanford, 1962), págs. 144 y ss.; M. Pohlenz, *Die Griechische Tragödie* (Göttingen, 1954), págs. 277-84; K. Reckford, «Concepts of demoralization in Euripides' Hecuba», de próxima aparición; F. Solmsen, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment* (Princeton, 1975); W. Zürcher, *Die Darstellung des Menschen im Drama des Euripides* (Basilea, 1947); págs. 73-84. Siento una profunda admiración por la traducción de William Arrowsmith. En este capítulo ofrezco una versión más plana, porque busco mayor literalidad; por otra parte, en determinados pasajes clave no me parece que dicha traducción capte el matiz ético exacto del texto. (Por ejemplo, 799 y ss., sobre el que Arrowsmith me ha indicado personalmente que hoy defendería una versión más próxima a la mía.)

niño, sino su cadáver<sup>2</sup>. Un niño fantasma. Una sobra sin esperanza, con el futuro inmovilizado eternamente. Pero hay algo más. Como él mismo revelará pronto, ha sido brutalmente asesinado por el mejor amigo de sus padres, al que éstos lo habían confiado para protegerlo durante la guerra. Asesinado por su dinero, fue arrojado, insepulto, a las olas que rompen en esta costa tracia.

Eurípides inicia la acción de un modo muy poco corriente. Ninguna otra tragedia griega contiene un prólogo recitado por un fantasma o por un niño; además, la combinación de ambos, el niño-fantasma, no se da en ninguna otra obra dramática. Así pues, el autor evoca en nosotros deliberadamente —sólo por unos instantes— las esperanzas y sentimientos que asociamos con la vida y el crecimiento de los niños, para conmocionarnos después con la revelación de que este niño carece de futuro. Desde el primer momento son atacadas nuestras ideas más queridas sobre la seguridad del ser humano y su acción benefactora.

Un poco más adelante, el niño nos aproxima nuevamente a los temas centrales de la obra con una elocuente descripción de su vida en casa del asesino Polímestor:

Mientras se sostenían en pie los mojones de este país y permanecían incólumes las torres de la tierra troyana, mientras mi hermano Héctor era afortunado con la lanza, vivía yo en el tracio, huésped de mi padre. Crecía como un joven retoño bajo sus cuidados (16-20).

Mediante una imagen que nos resulta ya muy conocida, se dice que el niño es como un retoño: su crecimiento hacia la madurez y el carácter bueno depende de que sea nutrido desde el exterior. En boca de un niño asesinado, el símil nos recuerda que nuestras posibilidades para el bien dependen de la integridad de los demás, que, sin embargo, no siempre se comportan lealmente. Por otra parte, ni siquiera cuando la planta madura y florece posee más dureza o resistencia de la que le es propia. También las plantas sanas pueden marchitarse por la acción exterior de las tormentas, las enfermedades o la traición.

De esta manera, Eurípides nos hace pensar en los temas fundamentales de esta obra perturbadora: la naturaleza del buen carácter, su relación con la confiada sencillez de un niño, su vulnerabilidad cuando la confianza es traicionada. La obra contiene un famoso discurso sobre la incorruptibilidad del carácter noble nacido de la educación y los usos comunes. En el discurso de una madre orgullosa. Y en el personaje de su hija, Políxena, se ofrece una prueba conmovedora de la verdad de ese discurso, la bondad serena e inquebrantable de una niña correctamente educada que entra en la adultez, bondad que infunde respeto incluso a los seres más brutales. Sin embargo, antes de que concluya la obra se asiste a la transformación en bestias de dos de sus personajes principales, dos adultos honorables y respetados. Una de esas bestias es Hécuba: la madre que ha defendido la incorruptibilidad del carácter bueno, refuta sus palabras con su propia vida.

<sup>2</sup> Evidentemente, la sombra, a diferencia del cadáver mutilado del que habla, conserva la apariencia del niño vivo, sin heridas ni descomposición. Su entrada por el aire, privilegio reservado comúnmente a las divinidades, no hace pensar al principio en una persona muerta. (Polidoro explica este fenómeno señalando que el cuerpo no ha sido enterrado, lo que obliga a la sombra a flotar, transportada por el viento, sobre el escenario de su muerte.) Al resecto, véase O. Taplin, *Greek Tragedy in Action* (Berkeley, 1978), págs. 12, 186 y n. 20; W. Barret, *Euripides: Hippolytus* (Oxford, 1964), en la línea 1283.

La acción puede resumirse brevemente. Troya ha caído. Su antigua reina, Hécuba, hecha esclava por los griegos, llega a la costa de Tracia con sus captores y sus compañeras de esclavitud. A pesar de su dolor por la destrucción de la ciudad, de su poder desvanecido, de la muerte de su esposo y de casi todos sus hijos, se consuela con el pensamiento de que, los dos más pequeños han sobrevivido: Políxena, que viaja con ella, también reducida a la esclavitud, y Polidoro, el menor, confiado a la protección del rey tracio local, un hombre que es «el primero entre mis amigos en cuanto a la hospitalidad». En el primer episodio de la obra, Políxena le es arrebatada. Odiseo exige su entrega al ejército griego para sacrificarla y calmar así al colérico fantasma de Aquiles, que se ha aparecido reclamando una esposa para el Hades. Las súplicas de Hécuba no conmueven a Odiseo. En cuanto a Políxena, su reacción revela una dignidad y un valor admirables. Va dispuesta a la muerte, diciendo que ésta es preferible a la vida del esclavo para la persona noble y libre. Su heroico comportamiento durante su ejecución –narrada por un mensajero, pues se produce fuera de escena– conmueve tanto a los griegos que resuelven dar a su cuerpo un funeral honorable. Hécuba manifiesta que su dolor lo mitiga la noticia de la firmeza del noble carácter de su hija. De aquí pasa a una declaración general sobre la estabilidad del carácter bueno en la adversidad.

En ese momento, llega de la playa una sirvienta sosteniendo el cadáver mutilado de Polidoro. Al principio, Hécuba lo toma por el cuerpo de Políxena. Cuando reconoce a su hijo, adivina la traición de Poliméstor y se hunde en la desolación. Entonces decide consagrarse a la venganza. Al no conseguir ayuda de Agamenón, el caudillo de los griegos, pergeña su propio plan. Tras invitar a Poliméstor y sus dos hijos a un lugar del campamento reservado a las mujeres, pretendidamente para informarles sobre un tesoro oculto, asesina a éstos y arranca los ojos a aquél. Poliméstor se arrastra por todo el escenario persiguiendo a su enemiga. Le traen los cuerpos de sus hijos, pero hace caso omiso de ellos en sus ansias de venganza. Cuando finalmente descubre a Hécuba, le profetiza que terminará sus días convertida en una perra de mirada feroz; cuando la esposa de Príamo muera efectivamente de esta forma, dará nombre al promontorio de Kínosema, «Sepulcro de la perra», que servirá de señal a los navegantes. Agamenón, al que repugna la ferocidad de estos enemigos, ordena amordazar a Poliméstor y abandonarlo en una isla desierta. Hécuba se va a enterrar a sus dos hijos; al final será el que se le había profetizado.

Este relato de alarmantes metamorfosis presenta y examina algunos de nuestros temores más profundos sobre la fragilidad de la condición humana y, en especial, de su parte supuestamente más sólida: el carácter. Históricamente, la obra ha sido valorada de maneras muy diversas. Durante muchos siglos fue considerada una de las más importantes tragedias. Ovidio la reescribió en sus *Metamorfosis*. En Bizancio era un texto escolar fundamental. Dante le asignó un lugar de honor en el *Inferno* para mostrar la degeneración del carácter provocada por acontecimientos azorosos<sup>3</sup>. Sin

<sup>3</sup> Cfr. *Inferno*, XXX.16-18:

Ecuba trista, misera e cattiva  
poscia che vide Polissena morta  
e del suo Polidoro in su la riva  
del mar sì fu la dolorosa accorta,  
forsennata lattro come cane;  
tanto il dolor la fé la mente torta.

embargo, desde el siglo XIX, es juzgada una de las tragedias menos interesantes de las que se han conservado. Su extrema violencia y el degradante espectáculo que exhibe se consideran horriblos y repulsivos<sup>4</sup>. Con frecuencia, el discurso de Hécuba sobre la educación se estudia por separado en la historia del pensamiento ético griego; en cambio, se evita la obra que socava sus propias bases<sup>5</sup>. No es sorprendente que esta opinión crítica haya coincidido en el tiempo con el predominio de una filosofía moral que defiende la incorruptibilidad de la buena voluntad, distinguiendo con toda nitidez entre la esfera del acontecer contingente y el dominio de la personalidad ética, perfectamente segura frente a los «accidentes de la madrastra naturaleza»<sup>6</sup>. En efecto, según esta concepción (o, podríamos decir ahora, desde las teorías platónicas y de la buena condición sobre el valor, la estabilidad y la corrupción) esta obra cuenta mentiras muy peligrosas<sup>7</sup>. Por ello, su estudio nos enseñará algo más sobre tales concepciones, a saber, qué posibilidad consideran tan temible como para recha-

Hécuba triste, desgraciada, cautiva, después de ver a Polixena muerta y reconocer con angustia a Polidoro en la playa, enloquecida, ladraba como un perro; tanto le retorció la mente el dolor.

No deja de ser significativo que, salvo una, todas las traducciones inglesas modernas suavicen la fuerza de «fe la mente torta» con versiones más inocuas como «wring her heart» («le retorció el corazón»). (La excepción es la nueva traducción de Allan Mandelbaum.)

<sup>4</sup> Es característicos y ha ejercido gran influencia el prefacio de Hermann a su edición de 1831 (Berlín). (Sólo he podido localizar la primera edición [Leipzig, 1806], en la que no aparece dicho prefacio, por lo que las observaciones que cito están tomadas del artículo de Matthaei.) Hermann escribe que los sucesos de esta obra no son «trágica», sino «nihil aliud quam detestabilia». Sólo inspirarían emociones trágicas al espectador más vil: «Non movent misericordiam nisi infimae plebis, tum maxime solitae et horrore et dolore perfundi cum oculis adspiciat atrociam.» Matthaei indica también que la *Hécuba* es una de las tres tragedias griegas que Racine no anotó en los márgenes de su edición. Para una condena de la obra en el siglo XX, véase, por ejemplo, Norwood: «El tono y método de toda la obra distan de ser lo mejor de Eurípides... Este pathos carece de sutileza... No es auténtica tragedia, sino melodrama.» Tras examinar semejantes críticas, Ernst Abrahamson formula un admirable juicio histórico en 1952: «Es posible que hayan sido necesarias las atroces experiencias de las dos últimas décadas para abrirnos los ojos a la importancia de esta poderosa tragedia. No hace mucho que hemos visto a innumerables hombres y mujeres arrojados de sus hogares incendiados y devastados, reducidos a la cautividad y sometidos a las crueldades más horribles e infames; tan pronto como ha cambiado su fortuna, los hemos visto traicionados por aquellos a los que llamaban amigos, y arrastrados hasta los límites de la abyección y la desesperanza.» Brube había dicho algo similar en 1941 (*Drama*, pág. 214).

<sup>5</sup> De las últimas compilaciones sobre Eurípides, ninguna incluye un estudio sobre la *Hécuba*: E. Segal, comp., *Euripides* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1968); E. Schwinge, comp., *Euripides*, en la serie *Wege der Forschung* (Darmstadt, 1968) (que, sin embargo, reimprime el artículo de Lesky que contiene un breve análisis de la obra); *Euripide*, en *Fondation Hardt, Entretiens*, VI (Ginebra, 1960) (donde apareció el artículo de Lesky por primera vez). La *Hécuba* también se olvida en la reciente compilación de T. F. Gould y C. J. Herington, *Greek Tragedy, YCS*, 25 (1977), dedicada en su mayor parte a Eurípides. Tampoco se examina en las influentes obras sobre el autor de A. P. Burnett, *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal* (Oxford, 1971), y Cedric Whitman, *Euripides and the Full Circle of Myth* (Cambridge, Massachusetts, 1974). En las obras generales sobre la tragedia o la literatura griega, es tratada muy brevemente. Entre las fuentes mencionadas en la nota 1, los mayores defensores de la importancia de la *Hécuba* son Arrowsmith, Matthaei, Abrahamson y Reckford.

<sup>6</sup> No parece accidental que Hermann pertenezca a la primera generación de eruditos de fuerte ascendiente kantiana; evidentemente, en numerosos aspectos Kant se limita a articular una concepción ética ya predominante.

<sup>7</sup> Cfr. cap. 1 e interludio II. A nuestras observaciones sobre el kantismo en la interpretación de la literatura griega podemos añadir ahora que la tesis de Adkins de que las circunstancias que el agente no domina no pueden causar daño ético condiciona su idea de lo que un texto griego puede y no puede significar: véase especialmente su apéndice al fragmento de Simónides, *Merit*, 357-8.



zarla de antemano y por definición. También nos permitirá evaluar la interpretación de Aristóteles presentada en los capítulos anteriores: al mostrar el peor daño que puede sufrir el bien en un mundo ético aristotélico, pondrá de manifiesto la medida y la profundidad del regreso del Estagirita a las apariencias de su tradición cultural. Entonces tendremos que preguntarnos a nosotros mismos si realmente pensamos vivir, y en verdad queremos hacerlo, en ese universo aristotélico\*.

## I

Al principio, Hécuba sólo es infeliz. Privada de patria, viuda, cautiva, experimenta una pérdida aún más cruel cuando le arrebatan a Polixena. Sin embargo, frente a estos sucesos arbitrarios sigue siendo leal y amante. Es más, el ejemplo de la nobleza de Polixena le convence de que, en general, el carácter bueno es firme y duradero, capaz de sobrevivir sin daño a las desgracias. El mensajero le refiere el comportamiento moderado, valiente y generoso de su hija antes y durante la ejecución y ella responde con una mezcla de aflicción y orgullo:

... Y, sin embargo, el dolor no es excesivo, pues he oído que te mostraste noble (*gennatos*). ¿No es admirable (*deinón*) que la tierra mala, si recibe una oportunidad de un dios, produzca una buena cosecha, y la buena, si no consigue lo que necesita, la dé mala; y que, en cambio, entre los seres humanos, el malvado no sea nunca sino malo, y el noble no sea nunca sino noble, y no se corrompa (*diephteir'*) en su naturaleza por la contingencia, sino que permanezca bueno y recto hasta el final?... Ser bien educado supone una enseñanza de lo bueno. Si uno aprende bien eso, conoce también lo deshonesto, aprendiéndolo con la regla de lo bueno.

Polidoro había comparado el desarrollo del ser humano con el de la planta. Hécuba acepta y critica al mismo tiempo esta comparación. Como la planta, los humanos necesitan nutrirse del exterior para alcanzar la nobleza. Sin embargo, cuando, gracias a la educación, se ha formado el buen carácter, el parecido se desvanece. La persona adulta es mucho más sólida, conserva su naturaleza o carácter y se mantiene fiel a éste con independencia de las circunstancias. Está habituada a comportarse noblemente y evitar lo deshonesto. Con independencia de lo que suceda en el mundo, su carácter no se corromperá<sup>8</sup>.

\* Esta interpretación de la *Hécuba* no se basa en Aristóteles. De hecho, podría figurar en un lugar anterior del libro. Interpretaremos la obra a la luz de su propio contexto histórico. Sin embargo, la yuxtaposición de esta lectura con el estudio de Aristóteles nos ayudará a valorar la actitud aristotélica con respecto a los acontecimientos trágicos, así como a comprender por qué el Estagirita considera a Eurípides «el más trágico de todos» y, en consecuencia, el autor más apropiado para la función educativa que atribuye a la tragedia.

<sup>8</sup> Aunque el término que utiliza Hécuba para referirse al carácter es *phýsis*, que a veces se relaciona con la idea de una naturaleza hereditaria, la madre de Polidoro deja claro que está pensando sobre todo en la «naturaleza» que se forma con la enseñanza y el hábito. Por aquel entonces, *phýsis* era el único término general que podía designar este concepto, y era empleado de esta manera en otros textos contemporáneos (cfr., por ejemplo, Sófocles, *Filoctetes*, 78, 88, 874, 902). De este modo, lo que dice se aproxima a las tesis del discurso de Protágoras (cfr. cap. 4). Sobre «*phýsis*» y «*gennatos*» (el término de Hécuba para «noble», que implica fidelidad a una naturaleza o carácter estable), véase Nussbaum, «Consequences», págs. 25-53; para una bibliografía más amplia sobre «*phýsis*», véase la n. 30 del cap. 4 y, de las obras allí citadas, especialmente Heinemann, *Nomos und Physis* (Basilea, 1945, reimpr. en 1965). El término *charactér*, cuyo significado era originalmente «señal» o «sello distintivo», aparece por primera vez en esta obra, en relación con la nobleza de Polixena.

Este discurso será esencial para nuestro estudio de la caída de Hécuba: aunque defiende la estabilidad del carácter bueno en medio de la adversidad, revela determinados aspectos de la concepción de la excelencia de Hécuba que contribuyen a explicar la posterior inestabilidad del personaje. En primer lugar están la naturaleza social y relacional de los compromisos valorativos fundamentales de la protagonista, su confianza en cosas frágiles; por otra parte, su antropocentrismo. Hécuba piensa que los compromisos éticos son cosas humanas, sin otras bases más firmes. Este segundo punto se encuentra implícito en el contraste que se dibuja en el discurso entre lo que ocurre en la naturaleza y lo que sucede «entre los seres humanos». Al parecer, las normas éticas se sitúan de lleno en el mundo de los mortales. Ello se pone aún más de manifiesto un poco más adelante, cuando Hécuba niega expresamente que los vínculos morales estén garantizados por algo más firme que el simple acuerdo entre los seres humanos:

Los dioses son fuertes, y también la convención (*nómos*\*) que los gobierna. Pues por *nómos* reconocemos a los dioses y vivimos haciendo distinciones entre lo injusto y lo justo. Si el *nómos* es destruido (o se corrompe)... ya nada queda igual\*\* en la vida humana (799-805).

La autoridad última de las normas morales radica en acuerdos (o prácticas) humanos sobre el valor. Si desaparece la «convención», no hay otro tribunal más alto al que recurrir. Incluso las deidades existen sólo en este mundo humano<sup>9</sup>.

En los dos discursos se encuentran también pruebas claras de nuestra primera aseveración sobre la importancia de los valores relacionales en esta concepción antropocéntrica. En el primero se dice que los valores se enseñan mediante la educación en el seno de una comunidad; en el segundo se afirma explícitamente que uno de los valores esenciales que brinda esta educación es de índole social: la justicia. Enseguida veremos que otro valor social, la amistad y el amor, está igualmente arraigado en la concepción que Hécuba tiene del bien.

Comenzaremos señalando algunas incidencias entre la postura de Hécuba y las tesis de Aristóteles. Los dos insisten en la importancia de los bienes relacionales, hacen hincapié en la función que desempeña la comunidad en la enseñanza de los valores y niegan que exista un tribunal superior a la práctica humana al que se pueda recurrir. Ello no debe sorprender, ya que el pensamiento de Hécuba era el predomi-

\* Arrowsmith interpreta que *nómos* es aquí «un absoluto, un orden moral». (Posteriormente me ha indicado que coincide con mi traducción.) Sin embargo, existen razones poderosas para pensar que se trata de un *nómos* humano y no eterno. Es de suponer que la frase siguiente, introducida por «pues» (*gar*) ofrecerá la razón para pensar que el *nómos* está por encima de los dioses. Ahora bien, esa frase se refiere a las prácticas humanas de acuerdo con las cuales creemos en la existencia de los dioses y hacemos (no descubrimos) distinciones éticas fundamentales. Cfr. también 866, donde la frase *nómon graphai*, los textos de las leyes, nos recuerda una vez más que se está hablando de una creación humana.

\*\* *Oudén... íson*, «nada... igual», de hecho posee un doble sentido: a) nada igual al *nómos* o como el *nómos*, y b) nada justo o equitativo. El segundo significado, menos obvio, pone de manifiesto la medida en que toda justicia social o equidad está vinculada indisolublemente al *nómos*.

<sup>9</sup> Cfr. Reckford, «Concepts». En *Las troyanas* (415) se atribuye a Hécuba una idea similar sobre los dioses: Zeus puede ser «el intelecto de los mortales», mientras que Afrodita es un nombre que éstos invocan para justificar sus propios excesos (866, 989).

nante en la cultura del siglo V y, por tanto, una parte importante de las «apariencias» con que se compromete la teoría ética de Aristóteles. Más concretamente, el discurso de este personaje tiene mucho en común con las tesis del Protágoras platónico, que afirmaba defender una concepción ampliamente compartida y cuya postura hemos comparado ya con la de Aristóteles. Ahora bien, para seguir avanzando debemos fundamentar nuestra interpretación de las afirmaciones de Hécuba sobre una idea más clara de la fuerza de sus discursos en su época, de la relación de éstos con el célebre debate en torno al *nómos* y el valor ético. Esta breve digresión nos proporcionará un conocimiento más atinado del contexto, que nos servirá después para examinar mejor el resto de la obra.

Mucho antes de Platón, existía en el pensamiento ético griego una arraigada tradición según la cual los acuerdos y prácticas morales se basaban en normas fijadas eternamente en la naturaleza de las cosas. Con frecuencia (aunque no siempre) esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que los valores éticos existen «por naturaleza», independientemente de nosotros y nuestras formas de vida. Esta idea de la condición extra-humana del valor (a menudo asociada con el relato de sus orígenes asimismo extra-humanos) justificaba la firmeza e inviolabilidad que se pretendía atribuir a las obligaciones éticas más graves<sup>10</sup>. Entre otras cosas, implicaba que dichas obligaciones no pueden ser desatendidas ni anuladas por la intervención humana. También significaba que nuestra relación ética fundamental no se establece con entidades inestables como las personas o las ciudades, sino con algo más firme que nosotros. Aunque los humanos quebranten las leyes de la hospitalidad, saben que Zeus Xenios sigue garantizándolas; aunque incumplan sus juramentos, Zeus Horkios no deja de tener en cuenta el valor de la palabra dada. Esto proporcionaba estructura y seguridad al universo ético, y estabilidad a los humanos que habitaban en él\*. Hemos visto a Platón apoyarse en esta tradición y desarrollarla y, a Aristóteles, criticarla en su integridad. Sin embargo, si pretendemos examinarla con los ojos de los «contem-

\* Sin embargo, conviene recordar una circunstancia que conocemos por los capítulos 2 y 3: los dioses griegos pueden cambiar de parecer, obrar de manera contradictoria, discrepar entre sí y conducirse en función de una idea de la justicia que a veces parece muy injusta según los criterios mortales. Zeus sanciona tanto la santidad de los juramentos como su ruptura, y fomenta ambas cosas (p. ej., *Iliada*, IV, 68 y ss.), al igual que Ártemis, que protege y destruye a los animales jóvenes (cap. 2). Así, cuando un mortal confía en un dios, introduce en su situación no sólo una cierta seguridad básica, sino también un elemento de incertidumbre y vulnerabilidad que aproxima su situación ética a la tradición de la «planta» bastante más de lo que parecen indicar algunos textos cuando son examinados aisladamente.

<sup>10</sup> Para un amplio estudio, véase Lloyd-Jones, *JZ*. Lloyd-Jones subraya que, en el pensamiento moral griego primitivo, fue siempre importante la idea de que existe un orden estable del mundo que terminará por hacer que se pague el delito. Lloyd-Jones observa certeramente que estas creencias sobre una justicia cósmica adoptaron una forma que hizo posible la transición «fácil y natural» a las concepciones antropocéntricas de Protágoras y Demócrito; sin embargo, el paso a la teoría platónica resultó más difícil en numerosos aspectos (págs. 162-3), ya que la justicia de Zeus, si no antropocéntrica, al menos es antropomórfica, es decir, estructuralmente similar a los juicios humanos. Sin negar nada de lo anterior, cabría señalar, no obstante, que la eliminación de un respaldo divino estable ofrece al agente un nuevo género de posibilidades morales. Frente a dichas posibilidades, contra las que no es posible protegerse con un simple retorno a la antigua teología, Platón considera que hay que buscar una nueva forma de *téchne* salvadora de la vida. (Podemos también coincidir con Lloyd-Jones cuando destaca que incluso la concepción antigua vuelve frágil al agente en un grado que Platón considera intolerable; véanse, por ejemplo, sus observaciones sobre el conflicto en la pág. 160, y un estudio más detenido en el cap. 2.)

poráneos» de Hécuba, conviene pensar en la seguridad moral demostrada por los ancianos del *Edipo* de Sófocles, que son capaces de cantar:

«... leyes sublimes nacidas en el celeste firmamento. Su único padre es Olimpo, y ninguna naturaleza mortal de los seres humanos las engendró, ni el olvido las hará dormir. Grande es la divinidad que en ellas hay, y no envejece» (865-72).

Por otra parte, hay una línea de pensamiento ético tradicional (que originalmente coexistía con la primera, aunque en tensión potencial con ella) según la cual el valor moral es algo que crece, fluye y se transforma, y se da en el seno de la comunidad humana y sus antiguos usos del elogio y la censura<sup>11</sup>. Este modo de pensar aparece vigorosamente en el discurso sobre el *nómos* de finales del siglo; sin embargo, es mucho más antiguo, como indicábamos en nuestro estudio del símil de Píndaro y sus antecedentes épicos (cfr. n. 3 del cap. 1). Tanto Polidoro como Hécuba se hacen eco de la imagen de la planta de esta tradición; es más, para designar la excelencia, Hécuba utiliza el término «*gennatos*», estrechamente vinculado con el símil a través de la idea de crecimiento verdadero o correcto. Todo esto implica a la vez antropocentrismo (enraizamiento en el mundo del cambio y la historia) y atribución de gran importancia a lo social; también pone de manifiesto el carácter necesitado de la persona buena, resultado de su dependencia de lo comunitario<sup>12</sup>. Estas características del discurso sobre la planta son separables en principio. Se puede afirmar que el individuo es frágil y necesitado y, al mismo tiempo, creer en la existencia de normas inmutables; esta fue la opinión predominante durante buena parte del período arcaico. También cabría intentar atribuir al individuo la dureza de la roca, a pesar de la naturaleza humana del valor. Sin embargo, en el primer caso, la existencia de valores inmutables limita la vulnerabilidad individual: si se incumple una obligación humana, tarde o temprano la ley divina terminará por reestablecer el equilibrio. La segunda separación tampoco se sostiene fácilmente, como descubrirá Hécuba: si no existe una estructura externa, permanente e incorruptible a la que se pueda recurrir, ello reducirá probablemente la estabilidad tanto de la actividad como del bien interno del individuo<sup>13</sup>. En palabras de Aristóteles, puesto que «la ley no tiene otro poder de hacerse obedecer que el hábito», modificarla continuamente puede generar un clima de desarraigo y trastornos morales (*Pol.*, 1268b22 y ss., cfr. cap. 10, págs. 392-394).

En los años inmediatamente anteriores a la redacción de la *Hécuba*, tales cuestiones sobre el origen y condición del valor ético suscitaban una intensa controversia. Confusos por las diferencias éticas descubiertas en los viajes y demostradas por

<sup>11</sup> Cfr. esp. G. Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimore, 1981), págs. 182 y ss., con bibliografía. Sobre el antropocentrismo de esta concepción, véase Nagy, *passim*, y la introducción de J. Redfield, página xii. Se puede encontrar más bibliografía en las notas del capítulo 1. Para un examen conexo sobre las imágenes del agua en relación con el *kléos* y la excelencia, véase G. Nagy, *Comparative Studies in Greek and Indic Meter* (Cambridge, Massachusetts, 1974), cap. 3, y mi «Psuché in Heraclitus, II», *Phronesis*, 17 (1972), págs. 153-70, esp. 160 y ss., donde afirmo que Heráclito sostiene una concepción ética antropocéntrica o, en general, centrada en la especie, en función de la cual es en el contexto de sus necesidades y formas de vida como únicamente puede percibirse y juzgarse el valor para cada clase de ser.

<sup>12</sup> Sobre la función de la excelencia relacional en las concepciones morales primitivas, véase el excelente estudio de A. A. Long, «Moral and values in Homer», *JHS*, 90 (1970), págs. 121-39.

<sup>13</sup> Cfr. cap. 5, págs. 213-214, para una afirmación conexa sobre la estabilidad.

los estudios etnográficos<sup>14</sup>, muchos «contemporáneos» de Hécuba se preguntaban si las prácticas morales no tendrían un origen meramente humano (no existirían solamente por *nómos*)<sup>15</sup> y si ello implicaría que eran superficiales, arbitrarias e, incluso, reemplazables a voluntad<sup>16\*</sup>. También aquí, sostener una concepción antropocéntrica tiene que ver con destacar las excelencias sociales y relacionales que, evidentemente, nacen con la ciudad. La alabanza del *nómos* es casi siempre un elogio de estos valores<sup>17</sup>. La etimología de nuestra «convención» implica lo relacional; el «*nómos*» griego está vinculado etimológicamente a las ideas de distribución, parte y límite, es decir, al acuerdo interpersonal<sup>18</sup>. (Algunos autores ven una conexión lógica: las excelencias relacionales, en mayor medida que las otras, tienen sentido en el marco de la vida humana, con sus necesidades y limitaciones)<sup>19</sup>.

En el debate sobre el *nómos* y su valor, los discursos de Hécuba revelan una interesante actitud. Este personaje sostiene que nuestros valores éticos (entre los que los que destacan los sociales) existen por «*nómos*», es decir, son solamente humanos; sin embargo, esto no autoriza a tomarlos a la ligera. Tampoco parece que podamos sustituirlos o modificarlos a voluntad. Hemos sido educados en esas distinciones, que

\* No es posible entrar aquí en los pormenores de este debate del siglo V. Para resumir, los pensadores estaban divididos sobre la cuestión de si las normas y prácticas éticas eran obra humana. A su vez, ello planteaba otros problemas: si son contingentes y humanas, ¿implica esto que son arbitrarias o sustituibles a voluntad? En general, la afirmación de que las normas éticas existen por *nómos* no lleva directamente al relativismo axiológico, aunque algunos pensadores griegos lo entendieran así; simplemente, deja abierta la opción de afirmar la relatividad de los valores. (Por ejemplo, parece que Protágoras hace de la especie humana su medida ética sin por ello admitir otras formas más estrechas de relativismo social.) En fin, cuando un pensador llega a una conclusión sobre la condición de nuestras normas éticas, debe preguntarse si de ello se siguen cosas buenas o bien sería preferible alguna clase de retorno a los criterios naturales, ya sea para algunas personas o para todos (para más detalles y bibliografía, véanse las notas).

<sup>14</sup> Sobre el debate *nómos-phýsis* en la ética del siglo V, cfr. esp. F. Heinemann, *Nomos und Physis*; Guthrie, *The Sophists* (= History, III, Pt. 1), págs. 55-134; M. Pohlenz, «Nomos und Physis», *Hermes*, 81 (1953), págs. 418-83; A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Londres, 1970), págs. 110-26; Dover, *GPM*, págs. 74-95, págs. 256 y ss., y mis «Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought», *HSCP* 83 (1979), págs. 63-108, y «Aristophanes», con citas textuales y bibliografía. Sobre la *phýsis*, véase la bibliografía citada en la nota 30 del cap. 4. Sobre el *nómos*, véase también P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III (París, 1974), donde afirma que el primer significado del término es «ce qui est conforme à la règle, l'usage, les lois générales». Cfr. también el estudio más pormenorizado en E. Laroche, *Histoire de la racine nem- en grec ancien* (París, 1949). Es excelente el análisis de Heinemann (esp. págs. 59-85) sobre la evolución del significado de «*nómos*» en el proceso de su progresiva oposición a «*phýsis*». En las págs. 121 y ss. se estudia la *Hécuba* como ejemplo destacado de esta evolución.

<sup>15</sup> La terminología del debate no era totalmente coherente. «*Phýsis*», en un principio asociada al símil de la planta y a la noción de un valor antropocéntrico comunitario y en crecimiento, empezó a oponerse a «*nómos*» y aproximarse a la idea de la permanencia extrahumana del valor; por tanto, la presencia de estos términos no resulta muy esclarecedora en sí misma. Es interesante que Aristóteles retuviera el uso más tradicional de «*phýsis*», vinculando la afirmación de que la excelencia existe *phýsei* con la idea de que es humana y «toda mudable», aunque no arbitraria y superficial; este autor utiliza a veces «*nómos*» para designar lo superficialmente convencional o inicialmente arbitrario (*EN*, 1134b18-33).

<sup>16</sup> Estudio las críticas a esta inferencia en «Eleatic conventionalism».

<sup>17</sup> Cfr. Critias DK 88 B25; Anon. Iambl. DK 89.

<sup>18</sup> Véase Laroche, *Histoire*, *passim*.

<sup>19</sup> Cfr. esp. Heráclito, 102, 33; Aristóteles, *EN*, X.8 (que, en muchos aspectos, refleja motivos de la tradición literaria anterior, especialmente las descripciones de los dioses). Véase mi «*Psuché* en Heraclitus, II», y Nagy, *The Best*, *passim*.

estructuran todo nuestro comportamiento, y no podemos abandonar fácilmente el mundo que constituyen<sup>20</sup>. En fin, dichas distinciones permanecen en nosotros configurando nuestra «naturaleza» y otorgándonos estabilidad psicológica frente a cualesquiera sucesos que puedan sobrevenirnos. La virtud humana es incorruptible en mucha mayor medida que una planta.

Sin embargo, la aceptación por parte de Hécuba del carácter exclusivamente humano y social de los valores más importantes la coloca en una situación vulnerable. En efecto, cabe preguntarse si, en realidad, la fragilidad interna puede separarse del resto de los atributos de la planta. Hécuba ha asignado un lugar prominente a valores cuyo ejercicio depende de un entorno en proceso continuo de transformación. El agente al que se refiere puede ser más sólido que una planta sólo si su medio social es más digno de confianza que el mundo natural; sin embargo, no está garantizado que ello sea así. Además, el desarrollo moral, tal como lo presenta, parece presuponer que tanto los padres como el hijo depositan toda su confianza en la autoridad y eficacia del *nómos*<sup>21</sup>. En efecto, el niño no aprenderá los *nómoi* de su sociedad si él o sus padres dudan de que éste sea en realidad el lenguaje ético que se utiliza o si se preguntan con escepticismo por la vigencia de tales acuerdos. Tampoco pueden la madre o el padre fomentar que su hijo quiera lo que los *nómoi* mandan a menos que ellos mismos crean en su eficacia. Todo esto pone de manifiesto que, en época de grandes convulsiones, tanto las prácticas morales como el propio bien ético adulto pueden ser más vulnerables de lo que Hécuba admite en sus discursos.

Los anteriores problemas se agudizan cuando se combina una concepción ética muy orientada hacia el exterior con el antropocentrismo moral. En efecto, si las distinciones morales son acuerdos sobre formas de vivir y hablar, si la moralidad es un sistema de prácticas humanas, existe la posibilidad de que determinadas circunstancias o actos humanos modifiquen o corrompan el propio *nómos*. Los mandatos de Zeus podían quebrantarse, pero Zeus mismo permanecía vigilante, incorrupto, digno de la confianza de los mortales. La confianza, que parece un componente necesario de la vida ética buena, tenía algo en lo que apoyarse. Sin embargo, el *nómos* humano de Hécuba puede sufrir, en palabras del personaje, «destrucción» o «corrupción». Si alguien actúa contra el entendimiento común, se debilita el acuerdo que confería solidez a la convención; no hay una naturaleza subyacente que pueda sustentarlo. Si tú y yo convenimos en denominar injustas determinadas acciones y tú modificas de repente el uso de este término moral, ninguna ley eterna te obligará a someterte a ella ni me justificará a mí frente a ti. Si prometo cuidar de tu hijo y lo asesino, mi promesa no se mantendrá inmacula-

<sup>20</sup> Para un examen filosófico conexo sobre la relación entre los valores y formas de vida humanos, véase especialmente S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Nueva York, 1980), esp. el cap. 5, y H. Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, 1980). En «Eletic conventionalism» recojo más bibliografía.

<sup>21</sup> Las relaciones interpersonales basadas en la confianza son esenciales para el funcionamiento de la sociedad homérica; no es exagerado decir que la trama de la *Iliada* gira en torno al valor ético central del *pistos hetaios*, «el amigo digno de confianza» (cfr. XVIII.235, 460, XVII.557 sobre Patroclo; véanse también XV.437, XVII.500, 589; Od. XV.539). Ni siquiera los enemigos recelan de los juramentos y las ofertas de hospitalidad, como se observa en las relaciones entre Aquiles y Príamo; la transgresión de dichos vínculos es especialmente grave. Aristóteles subraya la importancia de la confianza en las opiniones sobre la amistad y el amor en *EN*, 1156b29; *EE*, 1237b12; *MM*, 1208b24; *Pol.*, 1313b2.

da en algún lugar sagrado desde el que testimoniará contra mí. Se corromperá, y nada habrá que la sustituya.

En general, estos hechos inquietantes pasan desapercibidos, ya que la parte perjudicada puede hacer valer leyes y acuerdos culturales para llevar al ofensor ante la justicia. Se ha alterado un acuerdo, pero el *nómos*, en su sentido más profundo, acude al rescate. Sin embargo, también el *nómos* puede descomponerse. Si la falta concreta se produce en un momento de deterioro del tejido de los usos sociales, se comprobará lo que significa admitir que el *nómos* es de este mundo y no se corresponde con una realidad externa a él: no se podrá recurrir a nada ni a nadie. Se ha disgregado el fundamento mismo, y —añade Hécuba— no existen sustitutos: «ya nada queda igual en la vida humana».

Esta ansiedad pesaba sobre los espectadores de la época. Con su obra, Eurípides podía estar seguro de tocar problemas de gran actualidad. La *Hécuba* se estrenó en 425 ó 424<sup>22</sup>. En 424, la guerra civil de tres años que asoló Corcira llegó a su tremendo final. Tucídides cuenta que este conflicto atrajo la atención por sus espantosas pruebas de degradación moral en tiempos difíciles; se convirtió en signo de la fragilidad del *nómos*, de las posibilidades de traición y venganza que alberga la naturaleza humana<sup>23</sup>:

... Muchas fueron las calamidades que sobrevivieron a las ciudades griegas durante esta lucha civil... Las valoraciones verbales tradicionales de los actos fueron sustituidas por otras nuevas: la loca temeridad se denominaba valor y lealtad al partido; la espera prudente, disimulada pusilanimidad; la moderación y el dominio de sí mismo eran considerados el velo que oculta la cobardía; la ecuanimidad se interpretaba como no actuar en nada... Si un hombre conspiraba y tenía éxito, era inteligente; si recelaba de una conspiración, lo era más aún; mientras que quien cuidaba de que no fuera necesaria la conspiración ni la sospecha, era un traidor a su partido... La lealtad entre los miembros de un partido no estaba asegurada por la sanción del *nómos* divino, sino por la complicidad en el crimen, y en cuanto a las propuestas justas de los adversarios, eran recibidas por el partido fuerte, no con noble ingenuidad (*gennaióéti*), sino con desconfianza y recelo. Los hombres pensaban más en vengar las injurias que en no tener injurias que vengar. De este modo se arraigaron en Grecia toda clase de malas acciones, alimentadas por estas luchas civiles. La confianza (*to eyethés*), que es la mayor parte del carácter noble (*to gennaton*) fue engañada, y terminó por desaparecer. Triunfaron el recelo y la sospecha, destruyendo toda confianza. Para la reconciliación no hubo discurso lo suficientemente persuasivo, ni juramento lo bastante solemne. Todos ellos, cuando obtenían ventaja, al calcular que no cabía tener esperanzas con

<sup>22</sup> Esto se admite generalmente en la actualidad. Hace tiempo que se ha rechazado la fecha de 417 propuesta por W. Schmid (*Gesch. d. gr. Lit.*, I, Teil, 3. Band, I, Hälfte [Munich, 1949]).

<sup>23</sup> En *Chance and Intelligence in Thucydides* (véase cap. 4), A. L. Edmunds estudia otros problemas tucidideanos conexos. En *Mythes*, Méautis pone en relación la obra con las brutalidades cometidas por los tracios en Micalesos en 415, que fueron observadas por Tucídides. Además de su anacronismo, esto refleja la idea de Méautis de que la *Hécuba* es una condena de la brutalidad de los bárbaros y una afirmación de la diferencia entre éstos y los griegos; criticaremos su interpretación más adelante. Otros estudios sobre la relación entre Eurípides y el pensamiento político de la época se encuentran, por ejemplo, en Solmsen, *Intellectual Experiments*, cap. 2, esp. págs. 56 y ss., y J. H. Finley, Jr., «Eurípides and Thucydides», en *Three Studies on Thucydides* (Cambridge, Massachusetts, 1967); cfr. también Daitz, «Concepts», pág. 219; Abrahamson, «Eurípides' tragedy», págs. 121 y ss.

respecto a la propia seguridad, se volvían más atentos a su propia protección que capaces de confiar<sup>24</sup>.

He aquí la completa desintegración de una comunidad moral, el declive y la corrupción de todo un lenguaje ético. La comunidad ética cambia de carácter. Actúa como lo hacen sus agentes; ninguna ley exterior detiene o corrige este proceso de deterioro orgánico. (Sólo se habla del *nómos* divino para señalar que no es obedecido o que se ha dejado de creer en él.) Aún peor, cuando han arraigado la traición y la violencia se malogran incluso personas que anteriormente eran bondadosas. Nada las protege.

Mucho se podría decir sobre el destino de los caracteres buenos en circunstancias de este tipo. En primer lugar, las personas de bien son burladas y maltratadas. Por causas externas, pierden también la capacidad de ejercer valores inherentemente relacionales. Sin embargo, es en el ámbito de la confianza donde la lección de Corcira es más amenazadora para Hécuba. Tucídides resalta que el carácter virtuoso se basa en la confianza en determinadas condiciones que existen fuera del yo. La «mayor parte» del carácter noble es *to enéthes*, «ingenuidad», «confianza», «sinceridad», que aquí se opone a suspicacia e incapacidad de confiar<sup>25</sup>. La persona noble no recela permanentemente de los demás. Acoge sus actos con generosidad, sin «precauciones», confiando en que las convenciones estén vigentes y las estructuras del mundo se encuentren en su lugar. Sin embargo, esta confianza puede ser destruida por comportamientos ajenos. En determinadas condiciones causadas en el exterior, una persona normal y buena se volverá desconfiada y suspicaz; su «ingenuidad» será burlada. Pero al desaparecer ésta, se desvanece asimismo una parte del bien. Si no puedo seguir confiando en los discursos y juramentos, si pongo todo en duda y temo la traición detrás de toda manifestación de amor, dejo de ser una per-

<sup>24</sup> Tuc., III.82-3. He seguido sobre todo la traducción al inglés de este pasaje extraordinariamente difícil que realiza Gomme en su *Historical Commentary on Thucydides*, II (Oxford, 1956). Todas las diferencias con dicha traducción son estilísticas, excepto dos: en la segunda frase, acepto los convincentes argumentos de J. Wilson en «The customary meanings of words were changed» —or were they— A note on Thucydides, 3.82.4», *CQ MS* 32 (1982), págs. 18-20. No son los significados de los términos éticos los cambiados, sino su aplicación a distintos tipos de acciones. En segundo lugar, discrepo de Gomme (y coincido con Hobbes) en la importante frase que comienza por «Lo confiado...». La frase dice literalmente: «Lo confiado, en lo que sobre todo participa (*metéchei*) lo noble...» Algunos traductores interpretan «La confianza, de la que el noble carácter es la mayor parte...». Sin embargo, si se compara con la construcción correspondiente de I.84.3, donde, para explicar cómo los espartanos se hicieron valerosos, se señala que la mayor parte del valor es el sentido de la vergüenza, y la mayor parte del sentido de la vergüenza es esa moderación y orden que se acaban de mencionar como productos de la ley espartana (no se explica la génesis del orden por el valor), existen muy buenas razones para seguir a Hobbes. En todo caso, su interpretación tiene más sentido: resultaría insólito decir que el carácter noble es parte de la confianza, mientras que parece perfectamente justificado afirmar la proposición inversa. Además, esto coincide con el uso que hace Platón de las construcciones como *metéchei*. «La Justicia en la que sobre todo participa Sócrates» no significa que Sócrates sea la mayor parte de lo que es la Justicia, sino, evidentemente, que la Justicia es gran parte de lo que es Sócrates. Cfr. también *Banquete*, 211a, donde «el rostro o las manos o cualesquiera de las cosas en que el cuerpo *metéchei*» significa, no que el cuerpo sea parte del rostro y las manos, sino que éstos forman parte del cuerpo.

<sup>25</sup> El Trásimaco platónico, preguntado si, en su opinión, la Justicia es un vicio, responde que es «una muy noble simpleza» (*pány gennáta eútheia*, 348c12): es el modo en que está el carácter cuando todavía se confía en los acuerdos comunitarios, antes de descubrir que éstos los han concebido individuos egoístas para asegurarse el poder.



sona noble; tal vez no sea ya ni siquiera persona. Como veremos, es esto lo que más interesa a Eurípides del destino de Hécuba.

Volvamos por un momento a Políxena, ejemplo de nobleza incorrupta en la obra. Lo que suscita nuestra admiración es precisamente que vemos en este personaje la sencillez y generosa confianza de que habla Tucídides<sup>26</sup>. Es una mujer a la que se ha enseñado a tener en alta estima su propia dignidad y la de los demás. No duda de que será tratada conforme a esa dignidad y da por supuesto que también ella trata así a los otros. No teme que se disuelvan las convenciones más profundas en las que ha sido criada. Dice a Odiseo que comprende su resistencia a recibirla en la postura de los suplicantes, y respeta su actitud absteniéndose de hacer la petición. En su discurso, declara confiar en que este astuto griego honrará las convenciones religiosas relacionadas con el trato a los suplicantes si alguna vez se encuentra en semejante situación. Dice: «Fui criada con nobles esperanzas» (351), y lo comprobamos en todas sus respuestas. Pero lo más conmovedor tal vez sea su demostración final de pudor virginal. El mensajero cuenta que, cuando caía tras haber recibido el golpe mortal, se arregló los vestidos para que su cuerpo no quedara impudicamente descubierto. Desde luego, esto revela gran presencia de ánimo, pero más sorprendente aún es su demostración de confianza. En el momento mismo de morir, no duda de que los soldados griegos respetarán su castidad. Si ella se comporta bien, su acto prevalecerá. De sí misma dice que «no tiene costumbre de probar los males» (375). Su nombre, «Políxena», significa la que da o la que recibe «mucho hospitalidad».

El sencillo esplendor de esta muchacha, como sugiere la descripción que hace Tucídides de la nobleza, se compone en gran parte de esta confianza en las convenciones que estructuran la propia vida. Eurípides no presenta esta actitud como signo de ingenuidad infantil, sino como compromiso adulto con los valores sociales, basado en la confianza que éstos exigen. Pero si entendemos lo que requieren dichos valores, empezamos a vislumbrar lo que Políxena parece adivinar también confusamente: que su nobleza puede estar en peligro en este mundo. A su enemigo termina diciéndole: «Aparto mis ojos libres y generosos de esta luz, entregando mi cuerpo a Hades» (367-8). Para ella, en los ojos se asienta la confianza, tanto la que se da como la que se recibe<sup>27</sup>. Su luz abierta expresa la confianza en el *nómos*, y, en el mundo del *nómos*, Políxena confía en la expresión de la amistad, la honradez y la piedad a través de los ojos de los demás. Mirándose a los ojos, estos personajes reconocen un universo moral común y se reúnen en él. Sin embargo, como Políxena intuye vagamente, y pronto comprobará Hécuba, los ojos pueden simular una confianza que no existe, fingir lágrimas y lealtad. El viaje de Políxena al Hades –Hades significa «lugar

<sup>26</sup> Que yo sepa, este punto no está tratado en la bibliografía. La importancia del contraste entre Políxena y Hécuba la subraya Conacher en *Euripidean Drama* (Toronto, 1967), pág. 13, que, sin embargo, sólo compara los caracteres o las personalidades: Hécuba termina corrompiéndose porque su carácter es menos noble que el de su hija. Este enfoque, que no tiene en cuenta el temor a la corrupción de la propia Políxena ni los espantosos descubrimientos que va acumulando Hécuba, es objeto de la acertada crítica de Abrahamson, págs. 128-9. Cfr. también Reckford, «Concepts», nota 6, con más bibliografía.

<sup>27</sup> Sobre la relación entre los ojos y la confianza, véase, por ejemplo (hay muchos más), Píndaro, *Nem.*, VIII.40-4 (cfr. cap. 1), Esquilo, *Agamenón*, 795 y ss.; Sófocles, *Filoctetes*, 110; Eurípides, *Ión*. Para un estudio exhaustivo del ojo y su simbolismo en la cultura griega y otras relacionadas con ella, véase W. Deonna, *Le Symbolisme de l'œil* (París, 1965). Véanse también el cap. 3, págs. 115-117, 122-124 y la n. 63.

sin luz»— puede que sea necesario para proteger la mirada libre y generosa de su espíritu de una ceguera más horrible. Presintiendo el peligro, pide a Odiseo: «Ayúdame a planear cómo morir antes de tropezar con cosas vergonzosas que no merezco.» A diferencia de su madre, encontrará el momento oportuno<sup>28</sup>.

## II

Numerosos autores han condenado esta obra por falta de unidad, señalando que las historias de Políxena y Poliméstor no tienen otra relación entre sí que, en todo caso, ser episodios del sufrimiento de la heroína<sup>29</sup>. Espero que a estas alturas empiece a adivinarse un vínculo más profundo. Si se contempla el problema del carácter bueno y su estabilidad, se observa que el primer episodio propone una respuesta que el segundo da motivos para poner en duda. Al mismo tiempo, en el personaje de Políxena se muestran determinados atributos de la nobleza que imposibilitan que ésta sea tan sólida como piensa su madre, atributos cuya desaparición violenta provocará la corrupción de la propia Hécuba en la segunda mitad de la obra.

Hécuba se mantiene firme en la adversidad. Entre sus virtudes más manifiestas están su interés por la convivencia política, la lealtad y generosidad para con los necesitados y los suplicantes, la moderación, la justicia y el inquebrantable amor que siente por sus hijos. Ni siquiera la aparta de ellas el sacrificio de Políxena, con toda su arbitraria crueldad. Sin embargo, la noticia del asesinato de Polidoro provoca un cambio brusco. Evidentemente, la situación de guerra, junto con las pérdidas que ha sufrido ya, contribuyen a explicar su vulnerabilidad a esta nueva desgracia. No obstante, la obra invita a considerar detenidamente el significado concreto de esta relación y este crimen para comprender las causas de su singular fuerza.

Poliméstor es un *xénos* (huésped) de Hécuba y Príamo. Esta relación se subraya en toda la obra, que la menciona hasta quince veces<sup>30</sup>. También es un ser querido, un *philos*<sup>31</sup>. Para ser más precisos, en palabras de Hécuba, se trata de «el primero entre mis amigos en cuanto a la hospitalidad». El vínculo de la *xenia* es la relación convencional más honda y sagrada que pueda establecerse entre dos habitantes de este mundo. Dar y recibir hospitalidad impone obligaciones de cuidado y protección cuya inviolabilidad es esencial en toda relación interpersonal y toda moral. Incluso si dos *xénoi* se encuentran en el campo de batalla, dejarán de luchar en el momento

<sup>28</sup> Cfr. el deseo de Taltibio de morir antes de caer en algo deshonesto (497-8); véase Abrahamson, «Euripides tragedy», pág. 129.

<sup>29</sup> Reckford revisa el estado de la cuestión en la nota 1 de «Concepts». Entre los críticos más decididos de la estructura de la obra en los últimos años, cabe citar a Kitto, *Greek Tragedy* (págs. 215, 268-9), y Norwood, *Greek Tragedy*; algunos piensan que la única relación importante entre las dos partes es que presentan los sufrimientos de Hécuba que conducen a la degeneración del personaje (véanse Grube, *The Drama*; Pohlenz, *Die Griechische Tragödie*). En *Studies*, Matthaer considera insuficiente esa unidad; pero la manera en que interpreta la relación entre las partes —el contraste entre las exigencias de una justicia comunitaria basada en el *nomos* y de la justicia personal y privada— no parece que pueda explicar la degradación misma.

<sup>30</sup> Líneas 7, 19, 26, 82, 710, 715, 774, 781, 790, 794, 852, 890, 1216, 1235, 1247.

<sup>31</sup> Líneas 1227, 794.

en que se reconozcan<sup>32</sup>. Así, Poliméstor y Hécuba están unidos por el vínculo más sólido que existe por *nómos*, el que más fundamentalmente indica la apertura de un ser humano a otro, su voluntad de unirse a él en un universo moral común. Además, esta grave obligación aparece combinada con el afecto personal. En la posterior escena de amistad fingida, a través del simulacro de mutuo cariño entre los dos personajes vemos la profunda simpatía que sintieron una vez el uno por el otro. Poliméstor es *xénos* y amigo de Hécuba; fue la persona a la que Príamo confió en secreto a su hijo Polidoro, nombre que significa «el que da muchas cosas», y que daba a su padre esperanza en su futuro y el de la ciudad. Más que ningún otro, Poliméstor es el hombre hacia el que Príamo y Hécuba volvieron sus miradas libres y generosas. En el contexto de la obra, el vínculo con Poliméstor es amor o amistad en mayor medida de lo que podría serlo la relación erótica: en efecto, ésta es convencionalmente inestable y poco digna de confianza<sup>33</sup>. Aunque falte algo del acento sobre las aspiraciones comunes y la convivencia característico de la *philia* aristotélica, esta amistad desempeña una función de importancia análoga en el mundo, se basa igualmente en la confianza y tiene una importancia similar en lo relativo a toda la moralidad interpersonal.

El delito de infanticidio de Poliméstor es especialmente horrendo en varios aspectos. En primer lugar, el niño no ha terminado de recibir la educación que debía proporcionarle su anfitrión; por tanto, no ha vivido una vida humana activamente buena. Además, sabemos que Hécuba depositó en su último hijo varón todas sus esperanzas para ella misma y para su ciudad; esta circunstancia, conocida de Poliméstor, le imponía una gravísima obligación de proteger y defender a su invitado. Poliméstor la había aceptado de forma expresa, junto con los deberes habituales de la *xenia*. Con todo, acaso lo peor para el espectador sea la imagen de indefensa confianza de Polidoro. El símil del joven retoño en crecimiento evoca una infancia feliz y confiada que se trunca repentinamente. «Crecía bien bajo sus cuidados. Pobre de mí.» La confianza impone obligaciones correspondientes. La virtud de Políxena suscita el respeto incluso de un grupo de soldados que, en la obra, no se caracterizan precisamente por su moderación. Los ojos y las manos de estos guerreros responden a la lealtad que pide la muchacha con su pudorosa muerte: se apresuran a tajarla, cubren su cuerpo con hojas y lo visten con sus mantos. Traicionar a un niño indefenso es muy distinto que tramar una intriga contra otro conspirador. Todo este horror se resume en el sueño de Hécuba sobre la joven cierva desgarrada por las zarpas del lobo que (humanamente) se la arranca del regazo «sin compasión» (90-91). Porque Poliméstor comete su crimen despreocupada-

<sup>32</sup> Sobre la importancia de la *xenia* como valor relacional, véanse, por ejemplo, *Iliada*, VI.119 y ss.; *Odisea*, IX.370 (donde el incumplimiento de los deberes de la *xenia* por parte de los ciclopes atestigua su torpeza moral y su diferencia con los seres humanos, compárese el cap. 8). La cuestión es bien analizada por H. Bolkestein en *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (Utrecht, 1939), páginas 79-94, 111, 118-32, 214-31. Cfr. también M. I. Finley, *The World of Odysseus* (Londres, 1956); M. Nilsson, *Gesch. der gr. Reilg. Erster Bd.* (Munich, 1955), págs. 417-23; E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (París, 1969), I, págs. 87 y ss., 341 y ss. Sobre los ciclopes, véase G. Kirk, *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge, 1970), págs. 162 y ss.

<sup>33</sup> La otra pareja varón-hembra importante de la *Hécuba* la forman Helena y Paris. El delito de Paris, que también supone un incumplimiento de los deberes de la *xenia* y provoca la destrucción de la ciudad, puede entenderse de otro modo, en parte porque el motivo erótico (cfr. 635-7) lo hace predecible, por no decir inevitable.

mente, sin verdadera necesidad ni sentimiento de culpa, sin pensar siquiera en enterrar el cuerpo de su víctima<sup>34</sup>.

Con lo anterior tenemos ya en su lugar todos los factores que rodean y explican la degeneración de Hécuba. Por una parte, este personaje posee un carácter bondadoso firmemente arraigado: si se corrompe, habrá buenas razones para pensar que lo mismo puede ocurrirle a la excelencia adulta en general. Por otro lado, ante nosotros aparecen circunstancias extremas: en una época socialmente convulsa, su mejor amigo, en el que había depositado todas su confianza, ha cometido fríamente el crimen más atroz. De hecho, las circunstancias son excepcionales, pero no pueden considerarse inverosímiles, únicas, ni tampoco –sobre todo en tiempo de guerra– sorprendentes.

¿Qué experimenta Hécuba cuando finalmente reconoce que el cuerpo mutilado que tiene ante sí es el de Polidoro?<sup>35</sup> Apenas es posible comprender el violento horror de esa visión. La servidora que recuperó el cadáver sabe que lleva consigo un conocimiento corruptor; en efecto, manifiesta que no es fácil abstenerse de blasfemar en presencia de semejante desgracia. Para esta mujer sencilla, la noticia es una blasfemia contra todo. Nos la presenta como si fuera un objeto tangible y espeluznante, algo que Hécuba debe *tocar* y guardar para sí, y, cuando lo haga, «ya no mirará la luz» (668). La noticia la envolverá, arrebatándole la luz de los ojos. Sin embargo, la mujer termina mostrándolo: «Mira», dice con renuencia, «Mira el cuerpo desnudo de este cadáver. Mira y ve si te parece un prodigio más allá de todo lo esperado» (679-81).

«Lo veo. Veo a mi hijo muerto, Polidoro. El tracio me lo protegía» (681-2). En este instante de reconocimiento, Hécuba lo comprende todo. La servidora le pregunta: «¿Has conocido la ruina de tu hijo, oh desgraciada? (688). Hécuba responde, faltándole las palabras: «Veo cosas en las que no puedo confiar, nuevas, nuevas» (689)<sup>36</sup>. Lo que ve es que aquello en lo que más confiaba no merecía su confianza. El compromiso más firme puede ser y es traicionado. Y así, aprende otra cosa: que los *nómoi* que estructuraban su mundo nunca habían sido obligaciones para su amado Poliméstor, que nunca los vio ni hizo caso de ellos. «¿Dónde está la justicia de la hospitalidad (*dika xénon*)?», grita. «Oh, maldito, cómo has partido su cuerpo, cortando con la espada los miembros de este niño y no te compadeciste» (718-20).

<sup>34</sup> Para un examen de las ideas homéricas y conexas acerca de la importancia de las honras fúnebres, véase Nussbaum, «Psuche», con bibliografía.

<sup>35</sup> En «Hecuba and nomos», Kirkwood afirma que la transformación moral de Hécuba sólo se produce después, cuando Agamenón rebués ayudarla. Sin embargo, hay que distinguir dos cambios: 1) de la confianza en las convenciones a la búsqueda solitaria y recelosa de la venganza; 2) de la creencia en que los demás pueden ser utilizados como medios instrumentales de dicha venganza a la opinión de que es mejor actuar sola. El segundo es el que tiene lugar en la escena con Agamenón, y parece mucho menos importante que el que se produce aquí. En este momento, Hécuba comprende que todo es «indigno de confianza»; decide que debe sustituir el antiguo *nomos* por uno nuevo; anuncia su intención de regirse por el espíritu de la venganza. Conacher, en *Euripidean Drama* (pág. 20); Pohlenz, en *Die Griechische Tragödie* (pág. 291), y Grube, en *The Drama* (pág. 222), sitúan la transformación crucial en el descubrimiento del asesinato. En *Mythes*, Méautis coincide con ellos (pág. 116) y añade que, en la escena con Agamenón, se rompen los «*derniers liens*».

<sup>36</sup> Es imposible traducir toda la ambigüedad de esta respuesta. «Apiston» puede significar «en lo que no se confía», «inesperado», «increíble» o «indigno de confianza». Así, Hécuba expresa con una sola palabra su sorpresa y el sentimiento de haber sido traicionada.

Lo que esta acción enseña a Hécuba es que nada es inmune a la descomposición. Si este valor social humano, el mejor y más elevado, resulta ser *ápiiston*, «indigno de confianza», entonces nada la merece ya.

El mundo se ha descoyuntado. Ni siquiera el lenguaje y sus distinciones pueden aprehenderlo. «Inefable, innombrable, más que increíble» (714), grita Hécuba. «Impío. Insoportable.» Hécuba había dicho que hacemos distinciones para dividir el mundo, escindiéndolo y seccionándolo con el *nómos*. El lenguaje incorpora estos *nómoi* y descansa en ellos. Pero el cuerpo mutilado de su hijo revela a Hécuba la ausencia de fundamento, la superficialidad de esas divisiones. Posteriormente, cuando Agamenón pregunta qué mujer fue nunca tan desgraciada, le responde: «Ninguna, a menos que te refieras a Fortuna (*Tyché*) misma» (786)<sup>37</sup>. La respuesta es sorprendente si se entiende que Hécuba está pensando en *Tyché* como en una diosa que dicta la suerte de los mortales. Sin embargo, sus palabras no deben interpretarse así. En mi opinión, expresan una sensación de desorden y falta total de estructura. *Tyché*, la fortuna o la ausencia de dominio racional humano, se contrasta implícitamente con el orden racional e inteligible del *nómos*. Lo que quiere decir Hécuba es que nadie se encuentra más sumido en el desorden y la desestructuración que ella, a menos que se piense en el Descontrol o Desorden mismo.

Se empieza a ver algo que todavía en mayor medida excede de «todo lo esperado»; que el conocimiento desestructurador de la posibilidad de la traición, que llega a Hécuba desde el exterior, supone la corrupción del personaje y el envenenamiento de su carácter<sup>38</sup>. La nobleza de Políxena se apoyaba en su generosa confianza. Lo mismo sucedía con el amor que sentía Hécuba por su amigo. Ahora, desvanecido el *nómos*, se encuentra abocada a una alternativa. Puede cegarse ante los acontecimientos, distanciando su conocimiento o confinándolo. (Siguiendo este camino de autoengaño, Agamenón declarará más tarde que la transgresión de los *nómoi* más graves sólo es fácil para los bárbaros; evidentemente, los griegos se comportaban de otra manera.) O bien puede aceptar ese conocimiento, tocarlo, admitir que es una verdad del *nómos* y los vínculos sociales en general. Pero en tal caso, parece imposible, en estas circunstancias desgarradoras, evitar la corrosión de la confianza en la que se fundamenta el carácter bueno. Hécuba no puede eludir la suspicacia y el recelo, no puede evitar volverse «más atenta a su propia protección que capaz de confiar». O se ciega a sí misma, en cuyo caso será estúpida y corrupta, o se permite ver y quedará contaminada. Una vez tocada por este «prodigio», debe seguir uno de estos caminos.

En lo sucesivo, el *nómos* de la confianza, y la confianza de Hécuba en el *nómos*, serán sustituido por algo nuevo:

Oh, hijo, hijo,  
empiezo a llorar tu muerte,  
la salvaje melodía (*nómos*) que acaba de enseñarme  
el espíritu de la venganza (684-7).

<sup>37</sup> La obra hace numerosísimas referencias a la *tyché* mediante diferentes términos; véase esp. 488-91, donde la respuesta de Taltibio al desorden que contempla es preguntarse si el mundo de los mortales no estará regido exclusivamente por la fortuna. Véase Reckford, «Concepts», nota 9.

<sup>38</sup> Obsérvese que la palabra «*deinón*» se utiliza aquí con relación a la transformación de Hécuba: en lugar de la notable (*deiná*) firmeza del buen carácter, he aquí un prodigio nuevo y más terrible: el extraordinario daño causado a esta mujer.

La canción de venganza de Hécuba es una «melodía» (*nómos*) recién aprendida; también es una nueva convención (*nómos*) y una forma de organizar el mundo. La raíz semántica que liga estos dos significados se relaciona con la ordenación, la distribución y la limitación<sup>39</sup>; la melodía es una estructuración del continuo del sonido, mientras que la ley o la convención ordenan la vida social. Con este juego de palabras intraducible, Eurípides indica lo que se examinará en el resto de la obra: el disolverse de la convención no sólo desestructura, sino que también reestructura; el vacío dejado por el descubrimiento de Hécuba se llenará con un nuevo tipo de confianza y una nueva ley.

### III

Para Hécuba, la venganza es el nuevo *nómos* que ocupa el lugar dejado por el derrumbe del antiguo. Ignoramos si la venganza es el único posible sustituto, pero ella lo ha decidido así. «Lo dispondré todo en buen orden», dice a Agamenón al inaugurar su plan. Sobre la convención, había señalado que «si el *nómos* es destruido, nada queda igual en la vida humana» y, efectivamente, la nueva canción es muy distinta del antiguo *nómos*. Como éste, es un medio de ordenar el mundo y hacerlo habitable. Sin embargo, no requiere confiar en nada al margen de los planes del vengador. El antiguo *nómos* era una red de vínculos interpersonales. El nuevo será una canción solitaria para la que no se precisa confianza en las cosas humanas.

Esta rápida transición desde la quiebra de la confianza al valor de la venganza solitaria hambrienta de poder —fomentada, aunque no causada, por la cobarde inacción de Agamenón— se produce porque son intolerables, por una parte, el total desamparo y desestructuración y, por otra, la vuelta a las antiguas formas de vida. Hécuba no puede sobrevivir ni hacer planes sintiéndose puro desorden; ahora bien, nadie sensato retornaría a la antigua confianza si se encontrase en su situación (al menos, eso piensa ella). El atractivo de la venganza radica en que ofrece estructura y planificación sin vulnerabilidad. (Un cambio similar se produjo en los corciranos de Tucídides que, desesperando de la buena fe, se complacían en la astucia y la venganza, que les daban poder sobre sus enemigos desprevenidos.)

Conviene examinar en detalle la conexión que se establece en la venganza de Hécuba entre el objetivo de autosuficiencia y autoprotección y las formas concretas del plan tramado. Como proyecto ordenador, esa venganza posee dos aspectos: uno retributivo y otro mimético. En primer lugar, Hécuba pretende corregir el desequilibrio de su mundo restituyendo la corrupción a su fuente, devolviendo al enemigo el mismo dolor y espanto que él ha causado. El asesino de un hijo debe padecer la muerte de los suyos; el profanador de la *xenia*, una profanación de la hospitalidad igualmente espantosa; el que mutiló a Hécuba debe ser, él también, mutilado. Este aspecto retributivo se pone de relieve en la función que desempeñan en el plan de venganza las convenciones de la hospitalidad. Polímestor es atacado mientras está distraído con las atenciones que suele recibir el invitado; cada ele-

<sup>39</sup> La importancia de este juego de palabras como signo de la transformación moral de Hécuba lo destaca también Reckford en «Concepts» (nota 7, con bibliografía). Sobre la etimología, véanse Laroche, *Histoire*; Chantraine, *Dictionnaire*, III, en *nómos*.

mento del plan para hacerse con él y sus hijos implica la utilización falsa de un aspecto del antiguo *nómos*.

Sin embargo, en la lógica del plan hay otra faceta no menos importante. Se trata de la idea implícita de que se imitará y mostrará el mundo tal como siempre ha sido en realidad bajo la engañosa seducción del *nómos*. La *xenia* es profanada porque ha sido siempre falsa. Lo que parecía más digno de confianza resulta no serlo porque no lo fue nunca de hecho. Es posible asesinar sin inmutarse a unos niños porque siempre se ha podido hacerlo: ningún *nómos* se ha colocado jamás delante de una criatura para protegerla. El lenguaje se corrompe porque las convenciones de la sinceridad nunca han sido sólidas, mientras que la mera persuasión, que en nada se preocupa de la veracidad, ha sido siempre «tirana de los seres humanos».

Esta doble estructura surge nítidamente cuando se examina la función de los ojos y la mirada en el plan de Hécuba. Hemos señalado que, para estos personajes, los ojos son el lugar en que reside lo íntimo de las relaciones entre los seres humanos, que a través de ellos expresan su fe recíproca y su confianza en el mundo de la convención que los reúne<sup>40</sup>. La luz de los «ojos libres y generosos» era lo que tanto estimaba Políxena y lo que pudo preservar con su muerte prematura. Esencialmente, el plan de Hécuba consiste en dejar ciego a Poliméstor. En el momento en que comprende lo sucedido, su mayor deseo no es matarle, ni herir sus miembros, sus orejas, su pecho, sus órganos sexuales. Es mutilar su visión.

Lo que esto significa para Hécuba se descubre cuando entra Poliméstor, ignorante de que ella conoce su crimen. Inmediatamente se ve que este hombre utiliza mucho los ojos y sus facultades. Los emplea para infundir confianza mirando directamente, y para manifestar un sincero y compadecido interés vertiendo lágrimas. Para la experiencia de los espectadores, es muy importante que este hombre parezca cualquier cosa menos malvado o desleal. Debe hacer su entrada confiado, sin vacilar, como alguien «que da muchos consejos», según indica su nombre. Debe ser, en todos los sentidos, un «hombre en quien confiar», con toda su fuerza y encanto, y toda su corrupción oculta. Este hombre dice, «¡Oh, tú, la más querida Hécuba! Lloro al ver tu ciudad y a tu hija que acaba de morir. ¡Ay! En nada se puede confiar, ni en la buena fama, ni en la prosperidad» (953-5). Lo único que le perturba, como él mismo señala, es que ella no le mira a los ojos, no establece el antiguo contacto directo de las miradas. Con éstas se encuentra cómodo; en su ausencia, empieza a sentirse inquieto. Así, sin recibir respuesta, le transmite confianza con los ojos, llora lágrimas falsas sobre el cadáver del niño al que ha matado y que ni reconoce. (Cree que se trata del cuerpo de Políxena, sin siquiera percibir la diferencia entre varón y mujer, entre un cadáver reciente y otro semidevorado por los peces.)

En un sentido, enceguecer a Poliméstor es una acción claramente retributiva. Él profanó la mirada de Hécuba, de modo que la suya se corromperá también. Con su crimen, cegó los ojos de Hécuba, que «ya no mirará la luz»; por tanto, también él deberá exclamar (como hace más tarde): «Ciego estoy. Se ha ido la luz de mis ojos» (1035). Sin embargo, en otro sentido, lo que Hécuba hace es sacar a la luz lo que siempre había existido entre ambos. Ciega a Poliméstor porque éste había estado siempre ciego. El rey tracio nunca selló una promesa con una mirada verdadera, jamás lloró, en ningún momento vio al hijo de Hécuba. Nada suyo fue digno de

<sup>40</sup> Véase n. 27 *supra*.

confianza, ni su buena fama ni su prosperidad. La lógica de la venganza restituye las cosas a su sitio, revelando la naturaleza oculta de los crímenes.

Lo mismo cabe decir del modo en que Hécuba rehúsa mirar a Poliméstor a los ojos en esta espléndida y terrible escena. Mientras su enemigo vierte lágrimas falsas, ella le da la espalda y se vuelve hacia los espectadores, que experimentan la mezcla de repugnancia y exultación visceral con que ella escucha a este hombre condenarse a sí mismo. Durante toda la escena, incluso cuando Poliméstor empieza a preguntarse si algo marcha mal, ella se niega a mirarlo de frente (965), diciendo: «No puedo mirarte con pupilas rectas (*orthais kórais*). No lo tomes como hostilidad, Poliméstor. Además, la razón es el *nómos*.» Seguidamente, casi como una ocurrencia tardía, añade: «*nómos* de que las mujeres no deben nunca mirar directamente los hombres» (974-5). Esto es muy poco convincente, y Poliméstor lo sabe: los dos estaban acostumbrados a un *nómos* distinto. ¿Cuáles son, entonces, los verdaderos motivos de Hécuba?

En un primer momento, cabe interpretar que la negativa de Hécuba es retributiva: traicionaste mis muestras de amor, de modo que yo lo hago contigo. Sin embargo, esto no sería exacto, ya que mirar con falsedad sería más ajustado al designio retributivo que no mirar. Lo que sucede es que, además, Hécuba está representando el amor entre ambos tal como siempre ha sido. Nunca existió auténtica reciprocidad ni relación. Mirarle «con rectas pupilas» significa para la protagonista que su imagen se reflejará en los ojos de Poliméstor. El término griego que designa la pupila, «*kóre*», significa también niña o mujer, mediante una transferencia metafórica. La idea popular tras dicha transferencia semántica es, evidentemente, que, en la pupila, la imagen del que mira se refleja en los ojos de la persona mirada. Es una imagen de la realidad de la relación entre dos individuos, de su conocimiento y reciprocidad. Estoy en ti, aparezco dentro de tu ojos<sup>41</sup>. (La intención de Eurípides de jugar con este doble sentido se pone de manifiesto después, cuando Poliméstor utiliza el término con sus dos significados al narrar su enceguecimiento.) Hécuba no permite que su imagen se refleje en los ojos de su enemigo, no sólo para castigarlo, sino porque esa imagen nunca estuvo en ellos. Vacía de imágenes las pupilas de Poliméstor, incluso antes de cegarlos, porque así es como él vio siempre.

Sin embargo, lo dicho no basta, pues no hemos tenido en cuenta que Hécuba no se niega tanto a *ser vista* cuanto a *ver*. Poliméstor sigue mirándola; pero ella se resiste a actuar, a mirar. De este modo, reparamos en que, hasta ahora, no hemos prestado atención a la profundidad de los sentimientos amistosos que experimentaba Hécuba por ese hombre. Él fue una vez el amigo más querido y en el que más confió. Cuando se miraban, ella era consciente de su especial intimidad; tanto, que lo llamaba «primero» y estaba dispuesta a poner en sus manos todo su futuro. En sus ojos veía su propia imagen; la de ella misma mirándole, buscando su reflejo. Ella no era solamente Hécuba, sino Hécuba en Poliméstor, contemplando a Poliméstor con Hécuba contenida en él. Hasta su identidad era relacional; en cuanto ser social, era una creación de la visión y el amor de él.

<sup>41</sup> Esta idea se desarrolla en el *Alcibíades*, I, de Platón (I, 132c-133b), donde se dice que, igual que para verse es necesario contemplar la propia imagen en la *kóre* de quien te mira, el autoconocimiento sobre las cosas del alma precisa conocerse en el alma de otro.



Cuando Poliméstor entra en escena y habla, Hécuba experimenta un arranque de sorda cólera; quiere arrancarle los ojos. Sin embargo, es inconcebible que, al mismo tiempo, no sienta el antiguo impulso habitual de confianza, el deseo de mirarle y verse a sí misma en él. Es imprescindible entender que Poliméstor no ha cambiado, no entra en escena aullando como un lobo. Lo peor de la traición es que la apariencia del traidor no se altera. Poliméstor es el mismo ser amado. Hécuba apenas puede evitar la emoción; pero no debe peritírselo. Si mira a esos ojos que se abren para contenerla, su esperanza de seguridad se habrá desvanecido. Ella es su *relatum*, la criatura de sus ojos. Es lo que él ve cuando la mira. Pero, dada la naturaleza de la visión de Poliméstor, esa mirada la aniquilaría.

En consecuencia, si ella se niega a mirarle, la razón es, de hecho, el *nómos*: el antiguo *nómos* de su cariño recíproco. Esta es la fuerza que Hécuba debe resistir para tener su fuerza y su nuevo *nómos* seguro. «No lo tomes como hostilidad, Poliméstor», le dice. Sabe que está mintiéndole y, al mismo tiempo, diciéndole la verdad.

¿Qué pensar, entonces, de la razón que aduce de hecho Hécuba, que las mujeres no deben mirar a los ojos de los hombres? En general, ¿cómo interpretar que esta obra sobre la venganza tenga como figura central a una mujer y, al mismo tiempo, haga hincapié en la transformación de un ser humano en una hembra animal, en una perra?<sup>42</sup> Tanto en ésta como en otras tragedias de Eurípides, las mujeres son las criaturas que, debido a su situación social, están más expuestas al azar. El conocido interés de este autor por la mujer<sup>43</sup> se relaciona con esta vulnerabilidad, con la indefensión femenina frente a la guerra, la muerte y la traición. Las mujeres son violadas y reducidas a la esclavitud en el conflicto bélico, mientras que sus hombres pueden, al menos, morir valerosamente. Como Eurípides subraya de forma gráfica en reiteradas ocasiones, el cuerpo de la mujer se consideraba parte del botín, algo que se poseía, como un buey o una mesa. Si buscamos una situación en la que el carácter bueno se corrompa por efecto de circunstancias excepcionales, haremos bien en fijarnos en un género de seres humanos que, por una parte, puede ser tan virtuosa como el de los varones—Eurípides parece creer esto realmente, y a menudo lo destaca—pero que está más expuesto a los infortunios extremos. A través de la realidad social de la vida femenina (cuando las mujeres no son reinas, la adversidad no requiere siquiera una situación excepcional) se descubre una posibilidad que amenaza a toda existencia humana.

Así pues, sin renunciar a la idea de que las mujeres y ella sean ejemplos de excelencia humana, Hécuba manifiesta que el desigual poder de los sexos en la vida cotidiana las expone a riesgos mayores. Y cuando dice que las mujeres no *deben* mirar a los ojos de los hombres, también cabe entender su afirmación, a la luz de su nuevo *nómos*, en el sentido de que las mujeres *deben* ser vengadoras y desconfiar de todas las miradas. Ambas interpretaciones están relacionadas: si las mujeres están sometidas a un grado inhabitual de explotación y maltrato, pueden tener una necesidad inusual de (o una inclinación hacia) la venganza y el encarnizamiento.

<sup>42</sup> Cfr. lo que se dice sobre la *Euménides* de Esquilo en las págs. 416-7 del presente capítulo.

<sup>43</sup> Eurípides era notorio en la antigüedad por su interés por lo femenino, que es parodiado por Aristófanes en *Las ranas* y en *Las tesmoforias*, donde el dramaturgo se disfraza de mujer para poder asistir a unos cultos religiosos.

Anteriormente, Agamenón había expresado sus dudas sobre si unas mujeres solas podrían planear y ejecutar sus designios. Hécuba cita en su réplica dos casos de mujeres que han llevado sus venganzas a buen término: «¿Acaso no se apoderaron unas mujeres de los hijos de Egipto, y otras despoblaron por completo Lemnos de varones? Que así sea aquí»<sup>44</sup>.

El nuevo mundo de Hécuba es de una seguridad y un aislamiento espléndidos. Es perfectamente autosuficiente, en él no hay miradas a otro ser, no existe el riesgo de la luz de otros ojos. Está enterrado, es privado y oscuro. Hécuba persuade a Poliméstor para que la acompañe a oír «un asunto mío privado» (978) sobre un tesoro enterrado bajo «una piedra negra que sobresale por encima de la tierra» (1010). He aquí algunas de las numerosas imágenes de oscuridad y ocultamiento que pueblan su mente. Conduce a su viejo amigo a las «viviendas privadas» (1016) de las cautivas, un lugar «seguro y vacío de hombres» (1017). En ese lugar cubierto, las mujeres entretienen a Poliméstor, despojándole de sus vestiduras exteriores. Una vez indefenso, lo sujetan violentamente y matan a sus hijos y, a continuación, perforan sus *kórai* con los alfileres de sus broches, sus «desgraciadas *kórai*», convirtiéndolas en lagunas de sangre. Cada mujer que clava el alfiler eclipsa con su acto la luz de su imagen en los ojos de Poliméstor<sup>45</sup>. En un sentido, esto deja el mundo como siempre ha sido, pues Poliméstor nunca vio ni amó. Sin embargo, también transforma a Hécuba, porque ella sí había amado. Cuando desgarrar su imagen en el otro, destruye algo profundo de sí misma: su vínculo con éste y con la otridad. Se vuelve secreta y aislada, como lo había sido siempre Poliméstor. Convirtiendo el mundo de él en el de una «bestia montaraz a cuatro patas» sin imágenes claras de los demás, Hécuba transforma su propia imagen en una laguna de sangre. Cuando contempla la obra de sus manos, sus ojos adquieren un resplandor borroso y rojizo. Así, de éstos se dirá en lo sucesivo que brillan en la «feroz mirada» (*pyrsá dérgmata*) de una perra, también una bestia que se sostiene sobre cuatro patas.

Entre los griegos, el perro no era un animal bien considerado. A diferencia del león y el águila, ocupaba uno de los lugares inferiores en la jerarquía de la nobleza animal. En él se destacaban el enardecimiento con que rastrea la presa, la tenaz defensa contra sus enemigos y la fiera protección del propio territorio. Sobre todo, era despreciado y temido porque devoraba los cadáveres humanos, indiferente a la más sagrada ley de la sociedad. Ningún vínculo de confianza o comunidad lo dete-

<sup>44</sup> Líneas 886 y ss. El primer suceso sirve de tema a la *Suplicantes* de Esquilo; las hijas de Dánao, encolerizadas por su matrimonio forzoso con los hijos de Egipto, matan a sus maridos en la noche de bodas. En el segundo, las mujeres de Lemnos, tras haber ofendido a Afrodita, son castigadas con un olor repulso que provoca que sus maridos las abandonen por concubinas extranjeras. Llenas de ira, matan a todos los varones. Los dos mitos parecen expresar de maneras opuestas el deseo femenino de autosuficiencia corporal, que se expresa en transgresiones vengativas de las reglas de las situaciones de confianza.

<sup>45</sup> Aunque las mujeres parecen actuar concertadamente, un examen detenido de su diálogo y de la lírica coral pone de manifiesto que no existe auténtica cooperación ni reciprocidad, sino proyectos de venganza paralelos. La lírica coral, criticada a veces por la disociación de la acción (cfr. Kitto, *Greek Tragedy*, pág. 217), revela, por su calidad enteramente personal y solipista, el grado en que cada mujer, como un «yo», está obsesionada con sueños privados de venganza. Inmediatamente después de iniciado el plan de venganza, se produce la intervención más solipista del coro (905-52), en la que cada mujer se recuerda a sí misma «mirándome en los reflejos innumerables de espejos dorados». El espejo es sustituido ahora por los ojos de otro (cfr. Esquilo, *Agamenón*, 839). Aunque cantan y actúan al unísono, la visión de cada una es particular.

nía. Príamo sabía muy bien que, si caía, su cuerpo sería «despedazado en mi propio vestíbulo por los perros carniceros, enseñados para ser guardianes y alimentados en la mesa de palacio. Me beberán la sangre con ánimo desvariado...» (II, XXII.66-70). Estos animales representaban para los griegos el desprecio absoluto del *nómos*, la total indiferencia a cualesquiera valores sociales o relacionales. Desde la *Iliada*, llamar a alguien «perro» o decirle que tenía «mirada de perro» era proferir un insulto gravísimo que evocaba el egoísmo y la desconsideración de la comunidad<sup>46</sup>. Cuando Aquiles quiere zaherir a Agamenón por su conducta egocéntrica, le acusa de tener «mirada de perro» (I.225) y, a continuación, de ser *demobóros basiléus*, un rey que devora a su pueblo (I.231). Cuando Helena quiere insultarse por haber causado desdichas sin cuento a otros, se llama a sí misma «perra» (VI.344). Siglos más tarde, estas asociaciones permanecen: Sexto Empírico propone una *reductio* de una célebre concepción ética mostrando que incluso un perro podría cumplir lo que ésta exige para la justicia y la excelencia social (*Bosquejos pirrónicos*, I.66-7, citado al comienzo del capítulo). En consecuencia, cuando oímos acerca de la transformación de una mujer en perra, no hemos de imaginar una bestialidad de perfiles indefinidos. Debemos pensar en la total desconsideración de la comunidad y la relación y en la forma específica de animalidad que esto supone.

En el *nómos* de la venganza permanecen las virtudes tradicionales del carácter, pero con su forma alterada. En primer lugar, se convierten en instrumentos de los nuevos fines personales de poder y seguridad. Cuando Hécuba entra en esa vivienda privada, ninguna moderación, ninguna idea de justicia, ninguna piedad la sujetan. Incluso utiliza como instrumento de su plan a su única hija superviviente, la profetisa loca Casandra. Casandra es ahora la amante del general griego Agamenón. En lugar de procurar aliviar los sufrimientos de la muchacha (cuya muerte profetizará Poliméstor), Hécuba se resuelve a utilizar esa relación para sus propios fines, intentando influir sobre Agamenón para que la asista en su venganza. En lo que incluso los simpatizantes de este personaje consideran el punto más bajo de su razonamiento moral<sup>47</sup>, solicita la ayuda de Agamenón con el argumento del cuerpo de su hija:

Mi hija la sacerdotisa duerme junto a tu costado, la llathada una vez Casandra. ¿Qué darás, señor, por esas noches gratas? ¿Qué gracia obtendrá mi hija por sus agradabilísimos abrazos en tu lecho, y yo por ella? (825-30).

El amor maternal, que antes fue pilar del pensamiento y el carácter de esta mujer, se transforma bajo el influjo de la venganza. Como todo lo demás, adopta una relación puramente instrumental para el bien de Hécuba, que no puede incluir como parte integrante el bien de nadie más. La venganza invade todo el universo del valor, convirtiendo su objetivo en el único fin.

Se observa también que todas las virtudes cambian sutilmente de naturaleza cuando dejan de apoyarse en la confianza y la relación con el otro. El valor de

<sup>46</sup> Véase Scholz, *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion* (Berlín, 1937), esp. páginas 7 y ss.; Méautis, *Mythes*; Nagy, *The Best*, págs. 312-3; J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago, 1975), págs. 193-202, y, más recientemente, R. Parker, *Miasma* (Oxford, 1983).

<sup>47</sup> Sobre este discurso, véanse Conacher, *Euripidean Drama*, pág. 22; Grube, *The Drama*, págs. 223-4; Méautis, *op. cit.*, págs. 127-8.

Políxena se basó en la nobleza de su patria y sus formas de vida comunes; su modestia, en la fe de los demás; su justicia, en la confianza en la bondad de las deliberaciones de los otros. En el nuevo sistema de Hécuba, el valor, que ya no sirve a compromisos comunes, sino a una meta solitaria, se troca en loca temeridad que la hace gritar «¡Desgarra! ¡No dejes nada!» (1044). La moderación, en solitaria astucia sin consideración alguna por la decencia ni confianza en el respeto de ningún hombre. La justicia, en un instrumento de castigo y seguridad personales; de esta manera, hasta un perro *puede ser justo*, como Sexto no tiene dificultad en demostrar. La sabiduría se convierte en la inteligencia de una conspiración que dispondrá «todo en buen orden». Aristóteles decía que la justicia, interpretada en su sentido amplio, es como la totalidad de la excelencia, es decir, que toda virtud posee un aspecto comunitario y de relación con el otro del que no puede prescindir sin destruir su naturaleza como virtud (cfr. *supra*, págs. 445-6). La transformación de Hécuba prueba la profunda verdad de esta aseveración al mostrar lo que resta de las virtudes señaladas una vez son privadas de su dimensión comunitaria. Permanece algo que seguimos reconociendo como el esqueleto del antiguo carácter, pero falta la nobleza que se suponía inmutable.

También el lenguaje se transforma. El vengador, que ya no confía en nadie, no puede fiarse tampoco del «uso acostumbrado» de las palabras. Como observó Tucídides, tiene que reconocer que la relación de éstas con acciones y objetos puede ser alterada si ello favorece los intereses de alguien. Las palabras dejan de ser vínculos de confianza para convertirse en instrumentos para un fin; la comunicación es reemplazada por la retórica persuasiva y el discurso se convierte en un medio de aprovecharse del otro. Hécuba exclama colérica que su educación en el discurso tradicional ha sido inútil:

¿Por qué los mortales nos esforzamos por aprender todos los saberes, como es la costumbre? ¿Por qué perdemos el tiempo, mientras que la persuasión, única tirana de los seres humanos, no es objeto de nuestros afanes? ¿Por qué no pagamos cualquier precio por ser capaces de persuadir a otros, y así obtener lo que deseamos?» (814-19).

No se puede confiar en el lenguaje humano y conforme a la costumbre. Por tanto, la mejor manera de utilizarlo es como factor de persuasión en el juego de la venganza. En un estremecedor momento, Hécuba desea que todo su cuerpo se transforme en fuerza retórica: «Voces en los brazos, las manos, los cabellos, la planta de los pies, todas gritando al unísono... ¡Oh, amo! ¡Oh gran luz de la Hélade! Haz caso, ofrece tu mano vengadora a esta anciana» (836-43)<sup>48</sup>. Como el cuerpo de Casandra, también el suyo es mero instrumento de su plan. Su «caninidad» es cada vez más manifiesta, salvo en un aspecto: ninguna perra no humana podría argumentar tan persuasivamente.

En la *Orestíada*, Esquilo muestra que la creación de la ciudad y las virtudes políticas es un proceso de sustitución de las estructuras de la venganza por otras basadas

<sup>48</sup> Véanse Conacher, *op. cit.*, págs. 23-4 (que compara Esquilo, *Agamenón*, 385); Solmsen, *Intellectual Experiments*, págs. 56-7, que, sorprendentemente, habla de una «idea utópica», un «experimento de la razón».

en la confianza y la amistad civil. Al comienzo de la última obra de la trilogía, las Erinias son seres bestiales, más concretamente, criaturas caninas, que rastrean su presa excitadas por el olor de la sangre<sup>49</sup>. Al final, vestidas con ropajes humanos, regalo de los ciudadanos de Atenas, aparecen transformadas en mujeres. Cuando contemplan a los atenienses y bendicen la tierra y a sus habitantes, dejan de agazaparse, gruñir y olfatear la sangre. Permanecen erectas, «parten según el *nómos*» (*Eum.*, 1033) y demuestran que han «pensado cómo hallar el camino del buen discurso» (987-8). El momento crucial de la transición es de aceptación y confianza: abandonan su suspicacia y se dejan persuadir (794, cfr. 885), aceptando la promesa de Atenea (804) y su oferta de un lugar en la ciudad. Con las palabras «aceptaré ser vecina de Palas» (916), ceden al «honor sagrado de la persuasión» (885) y se vuelven criaturas políticas como los ciudadanos a los que protegerán. (En este momento, Atenea se compara acertadamente a sí misma, en su función de cuidar y alimentar, con el hortelano que vela por sus cultivos [911].) Las Erinias caninas perseguían a su presa con ansias vengadoras; estas Euménides (así renombradas por sus intenciones benefactoras)<sup>50</sup> se unen a Atenea en su amor a los ojos de Persuasión (970), que dispuso su cólera y las incorporó a la comunidad.

Eurípides invierte este proceso, con significativas alusiones a buena parte de las imágenes más célebres de la obra de Esquilo. Allí las diosas perrunas de la venganza se transformaban en mujeres benévolas; aquí, una mujer benévola se convierte en una perra de ojos feroces sedienta de sangre. Allí, Persuasión proporcionaba una base para la aceptación y la confianza civil; aquí, se convierte en «tirana» en el solitario juego de la venganza. Allí, el discurso creaba un vínculo comunitario; aquí, liberado de las obligaciones sociales, sirve a los designios de los vengadores. Allí, unas perras se hacían amigas de seres similares a las plantas; aquí, una excelencia de atributos análogos a los de las plantas se vuelve bestialidad invulnerable. Allí, el regalo de los vestidos sellaba un vínculo de confianza y hospitalidad; aquí, las mujeres, despojando acogedoramente de sus vestiduras a un invitado al que pretenden mutilar, se excluyen de toda relación de confianza. Eurípides demuestra que nuestra autocreación como seres políticos no es irreversible. Lo político, que existe por el *nómos* y en el *nómos*, puede dejar de sujetarnos. Por su condición social, el ser humano vive suspendido entre la bestia y el dios, definido frente a estos seres autosuficientes por su naturaleza abierta y vulnerable y el carácter relacional de sus intereses fundamentales. Sin embargo, si su humanidad tiene que ver más con la confianza y el compromiso que con la naturaleza inmutable de los hechos naturales (sí, como enseña la tradición, los cíclopes no eran humanos justamente *porque* no consideraban el *nómos* y la hospitalidad, por su *apauidéusia*, como dicen Eurípides y Aristóteles)<sup>51</sup>, entonces el ser humano es el que con más facilidad puede dejar de ser él mismo, ya sea elevándose (platónicamente) hacia la autosuficiencia de lo divino, o precipitándose en la de los perros. La diferencia entre estos dos movimientos no es tan evidente como podría parecer, pues ambos implican renunciar a cosas humanas importantes. Podemos transformarnos en perros o en dioses y que la confianza

<sup>49</sup> Cfr. *Coéforas*, 924, 1054; *Euménides*, 132, 246, 253-4; asimismo, 106, 111, 117 y ss., 130, 326, 412; aunque también tienen rasgos de otros animales (cfr. 48, donde son comparadas con las Gorgonas).

<sup>50</sup> Recuérdese la importancia de la benevolencia en la *philia* aristotélica.

<sup>51</sup> Compárense las observaciones sobre los cíclopes y otras criaturas solitarias en los caps. 8 y 12.

nada signifique en nuestra existencia (a veces, mediante una vida de contemplación solitaria; después de una serie de accidentes, sin siquiera haber deseado esa transformación).

Hécuba había afirmado que, a pesar de ser humano y contingente, el *nómos* es estable y brinda estabilidad a los mortales. Los acontecimientos narrados en esta obra muestran que el aniquilamiento de la convención por los actos de otro puede destruir también el carácter sólido de quien ha sufrido dichos actos. Pueden ser causantes de la bestialidad, es decir, de la pérdida completa de la relación humana y el lenguaje. En la escena final, la bestialidad se manifiesta en el personaje de Poliméstor que, ya ciego, entra semidesnudo, arrastrándose sobre las manos, como «una bestia montaraz» (1058) sedienta de la sangre de los que le han herido. Esta escena, que parodia la dignidad del final del Edipo de Sófocles (un protagonista cegado también con el alfiler de un broche, llorando la pérdida de la visión)<sup>52</sup>, está concebida para conmocionar y repugnar. La vista de este ser que una vez fue humano bramando en busca de su enemiga «para que, arrebatándola con mis manos, la destroce y la ensangrienta la carne» (1125-6), la sugerencia incluso de deseos caníbales (10071-2), resultan casi insoportables. Pero más espantoso que la degradación de este criminal es la furia de su perseguidora. El fin de Poliméstor ilustra del modo más horrendo la medida del delito de la esposa de Príamo. Como él es convertido en bestia por la acción de ella, también lo es Hécuba por la de Poliméstor. Se transformará en la bestia que él profetiza porque ya lo es. La confianza y la apertura, la mayor parte del carácter bueno, ha sido engañada y se desvanece. La muerte del *nómos* no deja nada igual en la vida humana. Ninguno de los dos personajes podían seguir siendo humanos, con la exposición al riesgo que esa condición lleva consigo. Su conversión en perros llega como un don o una liberación. Si nosotros la consideramos atroz, debemos preguntarnos qué vida humana podría ser más feliz<sup>53</sup>.

Nietzsche, cuyo análisis de la venganza es el más notable y mejor fundamentado que conozco en la historia de la filosofía, al reflexionar sobre la cultura griega<sup>54</sup>, tarea que ocupó toda su vida, descubrió muchas de las características de la venganza que hemos encontrado en esta obra: su capacidad de hacer o estructurar el mundo, alterando todos los valores; su relación con el deseo de seguridad y poder del dañado; su capacidad para disfrazarse de amor o de justicia. Sin embargo, Nietzsche piensa que la venganza es propia de seres viles y mezquinos; no menciona casos en los que un carácter noble se ve arrastrado a ella, sino que habla como si fuera un simple reflejo de bajeza y debilidad. La *Hécuba* prueba que, precisamente, la persona de noble carácter está más expuesta a la corrupción que la vil, ya que, a diferencia de

<sup>52</sup> Edipo se quita él mismo la vista en un acto de revelación y reconocimiento; por el dolor y en el dolor reconoce el verdadero significado de su acto y, por tanto, la medida en que podemos cometer crímenes horribles involuntariamente. También Poliméstor es víctima del mundo; pero, tanto él como Hécuba, lo son en un sentido más profundo: no hay en ellos dignidad ni reconocimiento.

<sup>53</sup> Compárese el excelente estudio de C. Segal sobre el significado de la violencia corporal en Séneca («Boundary violation and the landscape of the self in Senecan tragedy», *Antike und Abendland*, 29 [1983], págs. 172-87).

<sup>54</sup> Pienso sobre todo en la *Genealogía de la moral*. En *Zaratustra*, su postura es más compleja. Allí parece que todos los seres humanos necesitan ser liberados de la venganza, lo que sólo puede lograrse aceptando la idea del eterno retorno y, por ende, el carácter terrenal, temporal e indigno de confianza de la existencia humana.

ésta, apuesta todo un mundo al comportamiento de los demás. Es la poderosa encarnación de las virtudes tradicionales en Hécuba lo que más contribuye a su degradación. El amor a su amigo, su fe en las promesas, su justicia sin recelo. Ahora, tras la acción de Poliméstor, debe vengarse, no de una debilidad personal o sectaria (como sucede con los cristianos de Nietzsche), sino de la propia vida humana y las condiciones mismas de la virtud en el mundo.

#### IV

¿Cómo interpretaría Aristóteles todo lo anterior?; en primer lugar, hay que determinar si en su concepción ética tendrían cabida estas posibilidades de degeneración. Por otra parte, es necesario ver qué dice expresamente acerca de la existencia de tales posibilidades. La respuesta a la primera cuestión parece clara. En la medida en que Aristóteles fundamenta la excelencia humana en la naturaleza social, en cuanto subraya que la excelencia tiene siempre una dimensión relacional, en la medida en que sostiene que el amor personal y la asociación política son no sólo componentes importantes de la vida buena, sino factores imprescindibles para el florecimiento del carácter en general, y en cuanto declara que la confianza es necesaria para gozar de los frutos de estas relaciones, no puede excluir la posibilidad de que sobrevengan acontecimientos de este tipo, aunque puede insistir en que ello se produce muy raras veces. Además, él mismo reconoce estos riesgos en sus escritos: especialmente en la *Retórica*, pero también en las obras éticas. Es muy llamativa la semejanza que se aprecia entre la descripción eurípideana de la función esencial de la confianza en las virtudes y el estudio de la *Retórica* sobre las virtudes propias de la juventud y la vejez. Eurípides, Aristóteles y Tucídides coinciden en que la confianza (*to euéthes*) es una condición esencial del carácter bueno, y en que el recelo y la desconfianza, que pueden sobrevenir al agente sin que éste incurra en un comportamiento moral reprochable, sino sólo por la experiencia de las cosas malas de la vida, pueden ser el veneno que corroa todas las excelencias, tornándolas en formas de defensa vengativa. Dicha coincidencia es un signo de la fidelidad con que Aristóteles ahonda en las tradiciones de su cultura y conserva sus elementos más profundos. Por último, tanto la explicación aristotélica de las apariencias como sus afirmaciones sobre el origen de la obligatoriedad del *nómos* (*Pol.*, II.8, cfr. págs. 391-393 *supra*) establecen las tesis sobre la fragilidad de la convención en las que se basa el tratamiento dado por Eurípides a la degeneración de Hécuba.

Podría parecer que el examen de la vida de Príamo que lleva a cabo Aristóteles en el Libro I de la *Ética nicomaquea* expresa una idea diferente, al definir un mínimo más elevado que el de la *Hécuba*, en el que se detiene la corrupción de la persona buena. En efecto, como hemos señalado, aunque Aristóteles admite la posibilidad de un cierto grado de corrupción del carácter como consecuencia del infortunio, insiste en que la persona buena no hará nunca algo verdaderamente «odioso y vil». En otras palabras, no se precipitará al fondo de la degeneración. No es fácil determinar si las acciones de Hécuba son viles en el sentido en el que Aristóteles rehúsa considerar vil a Príamo. En su caso, existen tales circunstancias atenuantes que el horror y la compasión parecen reacciones más apropiadas que la censura. El comportamiento de este personaje no expresa una disposición maligna anterior; incluso, en

cierto sentido, podría considerarse un atroz ejemplo del «sacar el mejor partido de lo que se tiene», ya que muestra en lo que quedan las virtudes cuando desaparece el tejido social que las sustentaba, su dimensión de *dikaiosyné*. Probablemente, debemos considerar que las obras de Hécuba están justificadas en cierto modo o, cuando menos, que existen circunstancias atenuantes, y no que son la manifestación de un carácter homicida<sup>55</sup>. (Agamenón decidirá que le asistía el derecho.) Sin embargo, permanece poco claro si las afirmaciones explícitas de Aristóteles en el pasaje sobre Príamo coinciden con nuestras tesis sobre la idea de la degeneración expresada en la *Hécuba*.

En todo caso, se puede concluir que la mayor parte de lo que dice expresamente Aristóteles en otros lugares se aviene en gran medida a nuestra interpretación, y que la concepción general de la excelencia elaborada en la *EN* deja abiertos los mismos ámbitos de riesgo y vulnerabilidad. Por tanto, existen buenos motivos para examinar la *Hécuba* como fuente del conocimiento práctico aristotélico.

## V

Hemos señalado que esta tragedia muestra un carácter firme que, en determinadas circunstancias, no puede evitar su propia corrupción. Asimismo, enseña que incluso el carácter bueno que no ha sufrido daño ni traición se encuentra permanentemente en peligro de degenerar: el cambio forma parte de la naturaleza de las estructuras políticas y, en la amistad personal, el hombre en el que se confía es indistinguible del verdaderamente leal (a veces, incluso para él mismo). En este sentido, nada humano *merece* nunca mi confianza: no existen otras garantías que la venganza o la muerte. La afirmación de Agamenón de que tales riesgos amenazan sólo a los bárbaros (1247-8)<sup>56</sup> debe entenderse como un modo de negarse a ver que estos acontecimientos trágicos revelan posibilidades con respecto a las que no está a salvo ningún ser humano. La bestialidad no se encuentra lejos del propio Agamenón, que pronto será cazado por su esposa, como él atrapó y sacrificó a su hija. Incapaz de soportar hasta el final la profecía de Poliméstor, ordena que lo hagan callar: «¿Es que no lo vais a arrastrar, criados?... ¿No le cerraréis la boca?... ¿No le echaréis a toda prisa en algún lugar, en una isla desierta, ya que habla de esa manera y con exceso? (1282-6). Pero, como dice Poliméstor: «Hacedme callar. Ya lo he dicho» (1284). La amenaza evidenciada en estos vengadores queda expuesta en la estructura de esta concepción de la excelencia misma, pues sus

<sup>55</sup> En «Eurípides' tragedy», Abrahamson destaca atinadamente (págs. 128-9) que no debe achacarse la degeneración de Hécuba a un carácter débil; es más, incluso cabría sostener que sus decisiones fueron correctas en esas terribles circunstancias.

<sup>56</sup> «Tal vez sea más fácil, donde vosotros vivís, matar a los invitados. Para nosotros, los griegos, es algo vergonzoso.» Compárense las afirmaciones de Odiseo sobre los bárbaros en 328-31; sus observaciones sobre las prácticas fúnebres de éstos habrían sido rechazadas por un público cuyo texto poético más importante era el relato del compromiso de un pueblo «bárbaro» con la honra a sus muertos. Tampoco la obra respalda sus acusaciones: termina cuando Hécuba abandona la escena para ir a enterrar a sus hijos. En cuanto a lo que dice Agamenón, sus palabras no las confirma ningún pasaje de la literatura ni ningún mito: sólo los cíclopes no humanos infringen a la ligera las normas de la *xenia*. Sobre Agamenón, véase también Matthaci, *Studies*, pág. 150, y Grube, *The Drama*, pág. 222, que sorprendentemente califica este comportamiento de «deliciosamente humano».



compromisos más profundos con el valor los han conducido a un mundo de objetos inestable e incontrolado.

Polidoro muere demasiado joven, antes de poder transformarse en un adulto bueno y actuar bien. Hécuba, en cambio, muere demasiado vieja, cuando ya está absorbida por la venganza. Sólo Políxena, gracias a la fortuna, halla un instante entre la educación y el desengaño y abandona el mundo cuando todavía posee un carácter noble. En las tragedias de Eurípides parece que, a menudo, los buenos mueren pronto. Sin embargo, ello no es el resultado de una especial malevolencia divina. Se debe a que, de no haber muerto jóvenes, probablemente no habrían conservado su bondad. La vida implica topar de algún modo y en algún momento con la posibilidad de la traición; vivir en épocas extremas, como los personajes de Eurípides, lleva aparejado el encontrarse con la traición. Pero ello lleva aparejado el riesgo de la corrupción; de dejar de contemplar el mundo con la mirada libre y generosa del niño; de dejar de ser bueno, a la manera de Eurípides.

Estas reflexiones evidencian el enorme atractivo que posee la idea de suprimir semejantes riesgos. Ello no es posible de acuerdo con las concepciones trágica y aristotélica. Sin embargo, si pudiéramos vivir una existencia completa en el seno de la concepción platónica de que las cosas mejores y más valiosas son invulnerables, tendríamos la ocasión de vengarnos de nuestra condición terrenal. Ordenaríamos el mundo eliminando riesgos y protegiéndonos del infortunio. Y ese mundo conservaría, cuando menos, una relativa riqueza axiológica, al contener la belleza de la vida contemplativa. Si esto es venganza, tal vez nos parezca una venganza seductora y fructífera: obtenemos lo mejor de nuestra humanidad y conservamos el gozo de la actividad divina.

Sin embargo, lo que pone de manifiesto la *Hécuba* en su examen de las posibilidades de un ideal semejante al aristotélico —lo que las propias obras de Aristóteles han mostrado, junto con la *Antígona*, el discurso de Protágoras, y el *Banquete* y el *Fedro* de Platón— es que se pierde valor cuando se eliminan los riesgos que lleva aparejados la virtud específicamente humana. Existe una belleza en la voluntad de amar a alguien, a pesar de que ese amor es inestable y terrenal, que falta en ese otro amor que clausura la posibilidad de la traición. Existe una calidad valiosa en la excelencia social que desaparece cuando ésta abandona el dominio del acontecer incontrolado. En general, todas las virtudes aristotélicas importantes parecen inseparables del riesgo. No hay valor sin riesgo de muerte o heridas; no ama verdaderamente a la ciudad el que dice (con Alcibíades), «amor a la ciudad es lo que no siento cuando se me agravia». Esta disposición a abrazar algo que *está* en el mundo y expuesto a sus peligros es la virtud del niño euripideano, que ama el mundo y sus incertidumbres. Las miradas generosas de ese niño se dirigen al mundo con amor, apertura y confianza; no se quedan en lo seguro y eterno, ni condicionan a éstos su amor. Es esta calidad de afirmación amorosa la que, cada uno a su manera, Eurípides y Aristóteles (junto con el Platón que habla como Protágoras y los interlocutores del *Fedro*) desean presentar como un modo adulto de ser excelente. Ellos insistirían en que la mejor manera de nutrir y fomentar los valores más estables de la vida intelectual es llevar una existencia que abarque estos compromisos arriesgados, y asimismo harían hincapié en que, aun cuando esa nutrición no es estrictamente necesaria en todos los casos, toda vida humana que se consagra enteramente a actividades seguras es una existencia depauperada. La *Hécuba* no oculta el seductor peligro de romantizar el riesgo: las desigual-

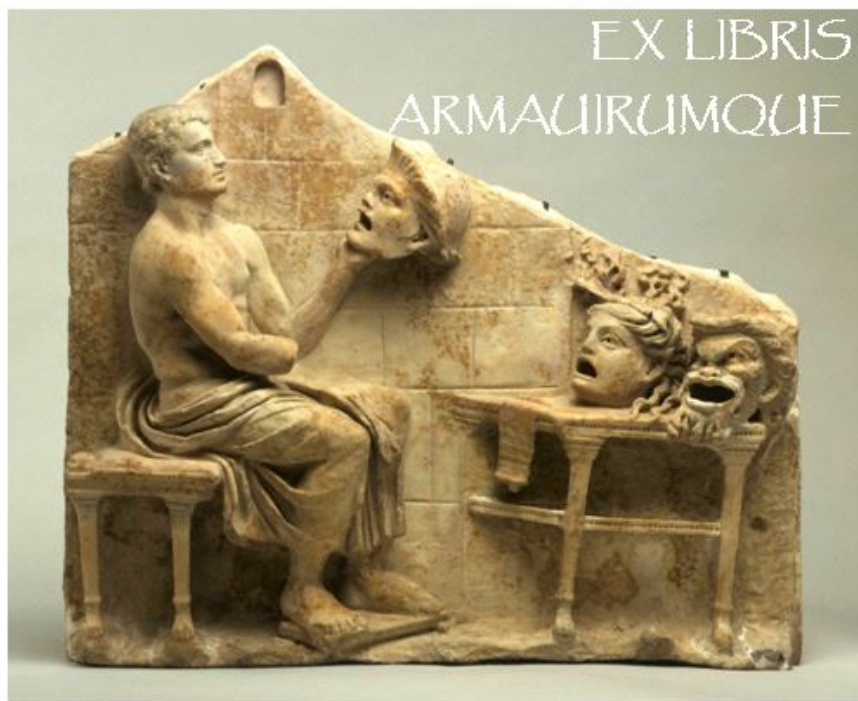
dades amenazas que caracterizan la vida social de la mujer son injustas y no pueden considerarse constitutivas de virtud importante alguna. Sin embargo, nos induce a pensar que no toda devoción a la incertidumbre es loco romanticismo; o, más bien, que algo que podría denominarse loco romanticismo, es decir, la aventurada búsqueda del valor transitorio, puede ser un ingrediente esencial de la vida buena del ser humano, según la presenta la mejor explicación de que disponemos, obtenida conforme al mejor método conocido. Existen determinados peligros (incluido el de convertirse en un ser incapaz de arriesgarse) que no pueden ser eliminados sin que se pierda una parte del valor humano, pues existimos suspendidos entre las bestias y los dioses y tenemos a nuestro alcance una belleza imposible para ellos.

La *Hécuba* concluye con la imagen del promontorio de Kinosema, el «Sepulcro de la perra», que servirá de «señal (*tékmar*) para los navegantes». El término «*tékmar*» indica que Kinosema no es una señal ordinaria, sino una marca solemne, incluso una especie de garantía o promesa. Así, las posibilidades reveladas en la obra se yerguen también en la naturaleza, como señales de los límites del discurso social y advertencias contra la catástrofe, pero también como promesas de una excelencia específicamente humana. Si esa roca no estuviese en pie, tampoco nosotros lo estaríamos humanamente. Si no pudiéramos convertirnos en perros, dejaríamos de ser humanos. Existe una cuestión que vincula tragedia y filosofía en la cultura griega, un interrogante que examinan todas estas obras, cada una a su propio modo: es la pregunta de si debe permitirse que la roca de la perra permanezca erguida en el mundo y, en caso afirmativo, de qué manera. Si deseamos una concepción ética que ponga fin a estos problemas, o preferimos permanecer en el lugar en que comenzamos, como personajes de una tragedia. Si queremos un arte del pensamiento, y también de la escritura, que engendre e incorpore fijeza y estabilidad, u otro que fomente en nuestro espíritu el deseo de seguir siendo frágiles y similares a las plantas, lugares de luz indirecta y fluir del agua.

Estas alternativas no agotan todas las posibilidades, ni del juicio ético ni del discurso y la escritura. El aristotélico defenderá que la flexibilidad de la planta, lejos de ser contradictoria con la estabilidad, ofrece la mejor estabilidad para la vida humana. Por otra parte, la concepción del lenguaje de Hécuba demuestra que existe una falsa flexibilidad o desenraizamiento del juicio ético que brota precisamente de los intentos del vengador de fijar o eliminar los riesgos en la planificación de la vida. De forma similar, las licencias de cierto tipo de retórica persuasiva, hablada o escrita, expresan un rechazo de la auténtica flexibilidad. Así pues, la concepción aristotélica no repudia toda estabilidad y permanencia; tampoco defiende toda clase de maleabilidad y apertura. Insiste en la fidelidad a los compromisos vigentes individuales y sociales, fundamento de la auténtica percepción flexible. Análogamente, la escritura aristotélica debe esforzarse en encontrar el equilibrio entre matiz y estructura, sin desatender uno ni otra.

Hemos descubierto que vivimos en el mundo descrito por Aristóteles; que, al mismo tiempo, compartimos un profundo anhelo por otro universo más puro y simple. Sin embargo, las tesis de Aristóteles, que continúan y perfeccionan la intuición trágica, nos recuerdan que no obtendremos la pureza y la simplicidad sin perder parte de la riqueza y plenitud de la vida y sus valores intrínsecos. Con la investigación aristotélica que concluye aquí, no pretendemos haber dado una respuesta definitiva a las cuestiones planteadas al principio de este libro en favor de una concep-

ción ética cercana a la de Aristóteles, ya que, como dijimos entonces, la presente indagación no puede considerarse sino una etapa preliminar. Ni siquiera los argumentos aristotélicos son definitivos contra Platón, ya que dependen de unos métodos que el platónico juzgaría poco fiables. Con todo, las alternativas y las razones a favor y en contra surgen de las obras que hemos analizado con una viveza y una fuerza que deberían ayudarnos en el estudio futuro de estos problemas. La *Hécuba* finaliza con una imagen muy oportuna. En lugar del relato de la salvación con las nuevas artes, en vez de las estratagemas del cazador y el solitario gozo del filósofo divino, nos quedamos con una nueva (y, al mismo tiempo, antiquísima)<sup>57</sup> representación de la reflexión y la escritura. Vemos a un grupo de marinos navegando por aguas inseguras. Se consultan unos a otros y fijan su rumbo orientándose por un promontorio que (bajo el húmedo cielo) proyecta su sombra sobre el mar<sup>58</sup>.



<sup>57</sup> Evidentemente, es muy antigua en relación con su propia tradición poética: compárese el final del *Filoctetes* de Sófocles, donde los guerreros que retornan serán escoltados desde la isla en un barco, conducidos por «el gran destino, el juicio de los amigos y el *daimon* que todo lo gobierna, que llevó estas cosas a su cumplimiento». (Véase Nussbaum, «Consequences».)

<sup>58</sup> Deseo dar las gracias a Kenneth Reckford por haberme aconsejado introducir un estudio sobre la *Hécuba* en este libro; a mis auditorios de las Universidades de Harvard y Iowa, por los interesantes debates que tuvieron lugar en ellas, y a Ruth Padel y Harvey Yunis, por sus valiosas observaciones.

# Bibliografía

Las referencias de los libros y artículos citados frecuentemente en las notas se limitan al apellido del autor y el título abreviado; dichas abreviaturas aparecen a continuación de las entradas pertinentes de la presente bibliografía.

- Abrahamson, E. L. «Euripides' tragedy of Hecuba», *TAPA*, 83 (1952), págs. 120-9.
- Ackrill, J. L. «Aristotle's distinction between *energeia* and *kinesis*», en R. Bambrough, comp., *New Essays on Plato and Aristotle*. Londres, 1965, págs. 121-41.
- «In defense of Platonic division», en O. P. Woody y G. Pitcher, comps., *Ryle*. Garden City, 1970, págs. 373-92.
  - «Aristotle on "Good" and the Categories», en S. M. Stern *et al.*, comps., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented to Richard Walzer*. Oxford, 1972, págs. 17-25. Reimpr. en J. Barnes, comp., *Articles*, vol. II, págs. 17-24.
  - «Aristotle on *Eudaimonia*», *PBA*, 60 (1974), págs. 339-59. Reimpr. en A. O. Rorty, comp., *Essays*, págs. 15-34.
  - «Aristotle on action», *Mind*, 87 (1978), págs. 595-601. Reimpr. en Rorty, *Essays*, págs. 93-103.
- Adam, J., comp. *The Republic of Plato*, 2 vols. Cambridge, 1902, reimpr. 1969.
- Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility*. Oxford, 1960. [*Merit*].
- «Basic Greek values in Euripides' *Hecuba* and *Hercules Furens*», *CQ NS*, 16 (1966), págs. 193-219. *From the Many to the One*. Londres, 1970.
  - «*Arete*, *Techné*, democracy and sophists: *Protagoras*, 316B-328D», *JHS*, 93 (1973), págs. 3-12.
- Allan, D. J. «*Magna Moralia* and *Nicomachean Ethic*», *JHS*, 77 (1957), págs. 7-11.
- Allen, R. E., comp. *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres, 1965.
- Annas, J. *Aristotle's Metaphysics M and N*. Clarendon Aristotle Series. Oxford, 1976.
- «Plato and Aristotle on friendship and altruism», *Mind*, 86 (1977), págs. 532-54.
  - «Truth and knowledge», en M. Schofield *et al.*, comps., *Doubt and Dogmatism*, págs. 84-104.
  - *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, 1981.
- Antonon, J. «Some Dionysian references in the Platonic dialogues», *CJ*, 58 (1962-3), págs. 49-55.
- Anton, J., y Kustas, G., comps. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, Nueva York, 1972.
- Arrowsmith, W. Introduction to and translation of Euripides *Hecuba*, en D. Grene y R. Latimore, *Greek Tragedies*, vol. III. Chicago, 1959, págs. 488-554.
- Austin, J. L. «*Agathon* and *Eudaimonia* in the ethics of Aristotle», en Austin, *Philosophical Papers*. Oxford, 1961, págs. 1-31. Reimpr. en J. M. E. Moravcsik, comp., *Aristotle*, págs. 261-96.

- *Philosophical Papers*. Oxford, 1961. Trad. esp., *Ensayos filosóficos*. Alianza, Madrid, 1988.
- Bacon, H. «Socrates crowned», *Virginia Quarterly Review*, 35 (1959), págs. 415-30.
- Bahmueller, C. *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. Berkeley, 1981.
- Bambrough, R., comp. *New Essays on Plato and Aristotle*. Londres, 1965.
- Barnes, J.; Dchofield, M., y Sorabji, R., comps. *Articles on Aristotle*, vol. I. Londres, 1975; vol. II, 1977; vol. III, 1979; vol. IV, 1979 [*Articles*].
- Barrett, W., comp. *Euripides: Hippolytus*. Oxford, 1964.
- Beauvoir, S. de. *The Second Sex* (1949), trad. H. M. Parshley. Nueva York, 1952. Trad. esp., *El segundo sexo*, en S. de Beauvoir, *Obras Completas*. Aguilar, Madrid, 1986.
- Beazley, J. «Some Attic vases in th Cyprus Museum», *PBA*, 33 (1947), págs. 195-244.
- Becker, O. *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, *Klassisch-philologische Studien*, 17 (1957), págs. 20 y ss.
- Benveniste, E. *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*. París, 1948.
- *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols. París, 1969. Trad. esp., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus, Madrid, 1983.
- Berlin, I. *Concepts and Categories*. Nueva York, 1978.
- Bernardete, S. G. «Two notes on Aeschylus», *Septem*, *Wiener Studien*, I (1967), págs. 22-30; 2 (1968), págs. 5-17.
- «A reading of Sophocles» *Antigone*, *Interpretation*, 4 (1975), págs. 148-96; 5 (1975), 1-55, págs. 148-84.
- Bernays, J. *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*. Breslau, 1857; reimpr. Hildesheim, 1970.
- Berti, E., comp. *Aristotle on Science: the «Posterior Analytics»*, Actas del VIII Symposium Aristotelicum. Padua, 1981.
- Boeder, H., «Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4 (1959), págs. 81-112.
- Bolkstein, H. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*. Utrecht, 1939.
- Bolton, R. «Essentialism and semantic theory in Aristotle», *PR*, 85 (1976), págs. 514-55.
- Bowersock, G. W.; Burket, W., y Putnam, M. C. J., comps. *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knos*. Berlín/Nueva York, 1979
- Bowra, C. M. «Plato's epigram on Dion's death», *AJP*, 59 (1938), págs. 394-404.
- Bradley, A. C. «Hegel's theory of tragedy», *Oxford Lectures on Poetry*. Londres, 1950, págs. 69-95. Reimpr. en A. y H. Paolucci, comps., *Hegel on Tragedy*, págs. 367-88.
- Brandt, R. B. «The morality and rationality of suicide», en J. Rachels, comp., *Moral Problems*. Nueva York, 1975, págs. 363-87.
- Brandwood, L. A. *Concordance to Plato*. Leeds, 1976.
- Bremer, J. M. *Hamartia*. Amsterdam, 1969.
- Bultmann, R. «Polis und Hades in der Antigone des Sophokles», en H. Diller, comp., *Sophokles. Wege der Forschung*. Darmstadt, 1967, págs. 311-24.
- Bundy, E. *Studia Pindarica*. Berkeley, 1962.
- Burger, R. *Plato's Phaedrus*. Birmingham, 1980.
- Buriks, A. A. *Peri Tuches: De ontwikkeling van het begrip tuche tot aan de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de filosofie*. Leiden, 1955.
- Burkert, W. «Greek tragedy and sacrificial ritual», *GRBS*, 7 (1966), págs. 87-121.
- Burnett, A. P. *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*. Oxford, 1971.
- Burnyeat, M. F. «Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*», *PR*, 85 (1976), págs. 172-95.
- «Protagoras and self-refutation in later Greek philosophy», *PR*, 85 (1976), págs. 44-69.
- «The virtues of Plato», *NYRB*, 26 (1979), págs. 56-60.
- «Can the skeptic live his skepticism?», en M. Schofield *et al.*, comps., *Doubt and Dogmatism*, págs. 20-53.

- «Aristotle on learning to be good», en Rorty, *Essays*, págs. 69-92.
- «Aristotle on understanding knowledge», en E. Berti, comp., *Aristotle on Science*. Padua, 1981, págs. 97-139.
- Recensión de M. C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, *AGP*, 63 (1981), págs. 184-9.
- Bury, R. G., comp. *The Symposium of Plato*. Cambridge, 1932; reimpr. 1966.
- Cameret, L. *Praktische Klugheit bei Herodot: Untersuchungen zu dem Beriffen Mechane, Techne, Sophie*. Tübingen, 1965.
- Cavell, S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Nueva York, 1979.
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. III. París, 1974.
- Clay, D. «The tragic and comic poet of the *Symposium*», *Arion* NS 2 (1975), págs. 238-61.
- «Socrates prayer to Pan», en G. W. Bowersock, W. Burkert y M. C. J. Putnam, comps., *Arktouros*. Berlín/Nueva York, 1979, págs. 345-53.
- Cole, A. T. *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. New Haven, 1967.
- «The relativism of Protagoras», *YCS*, 22 (1972), págs. 19-46.
- Conacher, D. J. *Euripidean Drama*. Toronto, 1967.
- Connor, W. R. *The New Politicians of Fifth-Century Athens*. Princeton, 1971.
- Cooper, J. M. «The *Magna Moralia* and Aristotle's moral philosophy», *AJP*, 94 (1973), págs. 327-49.
- *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Massachusetts, 1975.
- «Aristotle on friendship», en Rorty, *Essays*, págs. 301-40.
- Review of A. Kenny, «The Aristotelian Ethics», en *Nous*, 15: 1 (1981), págs. 381-92.
- «Hypothetical necessity», de próxima publicación en A. Gottheelf, comp., *Festschrift for David Balme*. Pittsburgh, 1986.
- Cornford, F. M. *Principium Sapientiae*. Cambridge, 1952. Trad. esp., *Principium Sapientiae*, A. Machado Libros, S.A., Madrid, 1988.
- Crombie, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I. Londres, 1962; vol. II, 1963. Trad. esp., *Análisis de las doctrinas de Platón*. Alianza, Madrid, 1979.
- Cross, E. C., y Woosley, A. D. *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*. Londres, 1964.
- Crotty, K. *Song and Action: the Victory Odes of Pindar*. Baltimore, 1982.
- Daitz, S. G. «Concepts of freedom and slavery en Eurípide, *Hecuba*», *Hermes*, 99 (1971), págs. 217-26.
- Comp. *Euripidis Hecuba*. Edición Teubner. Leipzig, 1973.
- Davidson, A. *Religion and the Fanaticism of Reason*. Tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1982.
- Davidson, D. «How is weakness of will possible», en J. Feinberg, comp., *Moral Concepts*. Oxford, 1969, págs. 93-113.
- Dawe, R. D. «The end of the *Seven Against Thebes*», *CQ* NS 17 (1967), págs. 16-28.
- «Some reflections on *atē* and *hamartia*», *HSCP*, 72 (1967), págs. 89-123.
- Denniston, J. D., y Page, D., comps. *Aeschylus: Agamemnon*. Oxford, 1957.
- Deonna, W. *Le Symbolisme de l'oeil*. París, 1965.
- Derrida, J. «La pharmacie de Platon», *Tel Quel*, 32, 33 (1968), págs. 3-48. Reimpr. en Derrida, *La Dissémination*. París, 1972, págs. 69-197. Trad. esp., *La diseminación*. Fundamentos, Madrid, 1975.
- Detienne, M. *Les Maîtres de vérité en grèce ancienne*. París, 1967. Trad. esp., *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. Taurus, Madrid, 1988.
- *Les Jardins d'Adonis*. París, 1972. Trad. esp., *Los jardines de Adonis*. Akal, Madrid, 1983.
- Detienne, M., y Vernant, J.-P., *Les Ruses de l'intelligence: la Métis des grecs*. París, 1974. [Métis]. Trad. esp., *Las artimañas de la inteligencia: La metis en la Grecia antigua*. Taurus, Madrid, 1988.
- Comps. *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. París, 1979.

- Diamond, C. «Having a rough story about what moral philosophy is», *NHL*, 15 (1983), págs. 155-70.
- Dirlmeier, F., traducción. *Aristotle: Magna Moralia*. Berlín, 1958.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951. [GI]. Trad. esp., *Los griegos y lo irracional*. Alianza, Madrid, 1980. Traducción y comentario. *Plato: Gorgias*. Oxford, 1959.
- «Morals and politics in the *Oresteia*», *PCPS*, 186 NS 6 (1960), págs. 19-31. Reimpr. en Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 45-63.
  - «On misunderstanding the *Oedipus Rex*», *GR*, 13 (1966), págs. 37-49.
  - *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, 1973 [ACP].
- Donagan, A. «Consistency in rationalist moral systems», *JP*, 81 (1984), págs. 291-309.
- Dorter, K. «The significance of the speeches in Plato's *Symposium*», *Philosophy and Rhetoric*, 2 (1969), págs. 215-34.
- Dover, K. J. «The date of Plato's *Symposium*», *Phronesis*, 10 (1965), págs. 2-20.
- «Aristophanes speech in Plato's *Symposium*», *JHS*, 86 (1966), págs. 41-50.
  - *Lysias and the Corpus Lysiacum*. Berkeley, 1968.
  - *Aristophanic Comedy*. Londres, 1972.
  - «Some neglected aspects of Agamemnon's dilemma», *JHS*, 93 (1973), págs. 58-69.
  - *Greek Popular Morality*. Oxford, 1974 [GPM].
  - *Greek Homosexuality*. Cambridge, Massachusetts, 1978 [GH].
  - «The portrayal of moral evaluation in Greek poetry», *JHS*, 103 (1983), págs. 35-48.
- Düring, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg, 1957.
- *Aristoteles*. Heidelberg, 1966.
- Düring, I., y Owen, G. E. L., comps. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. *Actas del I Symposium Aristotelicum*. Göteborg, 1960.
- Edelstein, L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, 1967.
- Edmunds, A. L. *Chance and Intelligence in Thucydides*. Cambridge, Massachusetts, 1975.
- Edwards, M. «Agamemnon's decision: freedom and folly in Aeschylus», *Agamemnon, California Studies in Classical Antiquity*, 10 (1977), págs. 17-38.
- Ellendt, F. T. *Lexicon Sophocleum*. Berlín, 1872.
- Else, G. *Aristotle's Poetics: the Argument*. Cambridge, Massachusetts, 1967.
- Engberg-Pederson, T. «More on Aristotelian epagoge», *Phronesis*, 24 (1979), págs. 301-19.
- Erbse, H., «Zur Exodos der Sieben», en J. L. Heller, comp. *Serta Turyniana*. Urbana, 1974, págs. 169-98.
- Farnell, L. R., traducción y comentario. *The Works of Pindar*. Londres, 1932.
- Finley, Jr., J. H. «Euripides and Thucydides», en J. H. Finley, *Three Studies on Thucydides*. Cambridge, Massachusetts, 1967.
- Finley, M. I. *The World of Odysseus*. Londres, 1956. Trad. esp., *El mundo de Odiseo*. FCE, Madrid, 1980.
- Flashar, H. «The critique of Plato's ideas in Aristotle's *Ethics*». Trad. ingl. en Barnes, *Articles*, II, págs. 1-16.
- Foot, P., «Moral realism and moral dilemma», *JP*, 80 (1983), págs. 379-98.
- Fraassen, B. van. «Values and the heart's command», *JP*, 70 (1973), págs. 15-19.
- Fraenkel, E., ed. *Aeschylus, Agamemnon*, 3 vols. Oxford, 1950.
- «Schluss des Sieben gegen Theben», *Mus Helv*, 21 (1964), págs. 58-64.
- Frede, M. «Des Skeptikers Meinungen», *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16 (1979), págs. 102-29.
- «The original notion of cause», en M. Schofield *et al.*, comps., *Doubt and Dogmatism*, págs. 217-49.
- Freud, S. *Totem y tabú*. Alianza, Madrid, 1985.

- Frischer, B. *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*. Berkeley, 1982.
- Fritz, H. von. «The discovery of incommensurability by Hippasus of Metapontum», en D. Furley y R. E. Allen, comps., *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I. Londres, 1970, págs. 382-442.
- Furley, D., y Allen, R. E., comps. *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols. Londres, 1970.
- Furley, D. «Self movers», en G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen, comps., *Aristotle on Mind and the Senses*. Actas del VII Symposium Aristotelicum. Cambridge, 1978, págs. 165-80.
- Gadamer, H. G. *Platons dialektische Ethik*. Hamburg, 1968.
- Gagarin, M. *Aeschylean Drama*. Berkeley, 1976.
- «Socrates' hubris and Alcibiades' failure», *Phoenix*, 31 (1977), págs. 22-37.
- Geach, P. «Plato's *Euthyphro*», *The Monist*, 50 (1966), págs. 369-82.
- Gibson, M. «Rationality», *PPA*, 6 (1977), págs. 193-225.
- Goheen, R. F. *The Imagery of Sophocles' Antigone*. Princeton, 1951.
- Golden, L. «Catharsis», *TAPA*, 93 (1962), págs. 51-60.
- Trad. *Aristotle's Poetics*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1968.
- «Mimesis and catharsis», *CP*, 64 (1969), págs. 45-53.
- Goldschmidt, V. *Les Dialogues de Platon*. París, 1947, 2.<sup>a</sup> ed., 1963.
- Gomme, A. W. *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I. Oxford, 1945; vol. II y vol. III, 1956.
- Gomme, A. W.; Dover, K. J., y Andrewes, A. *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV. Oxford, 1970.
- Gosling, J. C. B. *Pleasure and Desire*. Oxford, 1969.
- «More Aristotelian pleasures», *PAS*, 74 (1973-4), págs. 15-34.
- Gosling, J. C. B., y Taylor, C. C. W. *The Greeks on Pleasure*. Oxford, 1982.
- Gould, T. *Platonic Love*. Londres, 1963.
- Grice, H. P. «Method in philosophical psychology», *PAPA*, 48 (1974-5), págs. 23-53.
- Griswold, C. «The ideas and criticism of poetry in Plato's, *Republic*, Book 10», *JHP*, 19 (1981), págs. 135-50.
- «Style and philosophy: the case of Plato's dialogues», *The Monist*, 63 (1980), págs. 530-46.
- «Self-knowledge and the "idea" of the soul in Plato's, *Phaedrus*», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26 (1981), págs. 472-94.
- Groag, E. «Zue Lehre vom Wesen der Seele in Platons», *Phaedros* und im x. Buche der *Republik*, *Wiener Studien*, 37 (1915), págs. 189-22.
- Grote, G. *A History of Greece*, vol. VII. Londres, 1888.
- Grube, G. M. A. *The Drama of Euripides*. Londres, 1941.
- Gundert, H. *Der platonische Dialog*. Heidelberg, 1968.
- Guthrie, W. K. C., trad. *Plato, Protagoras and Meno*. Londres, 1956.
- «Plato's views on the nature of the soul», en G. Vlastos, *Plato*, II, págs. 230-43.
- *A History of Greek Philosophy*, vol. III. Cambridge, 1969; vol. IV, 1975 [*History*]. Trad. esp., *Historia de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1984.
- Hackforth, R. «Hedonism in Plato's *Protagoras*», *CQ NS* 22 (1982), págs. 39-42. Trad. y coment. *Plato's Phaedrus*. Indianápolis, 1952.
- Hammond, N. G. L. «Personal freedom and its limitations in the *Oresteis*», *JHS*, 85 (1965), págs. 42-55.
- Hanslick, E. *The Beautiful in Music* (7th ed. Leipzig, 1885). Trad. inglesa G. Cohen. Indianápolis, 1957. Trad. esp., *De lo bello en la música*. Ricordi americana, Buenos Aires, 1977.
- Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2.<sup>a</sup> ed. Oxford, 1981.
- Hare, R. M. *The Language of Morals*. Oxford, 1952. Trad. esp., *El lenguaje de la moral*. Universidad Nacional, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1975.
- *Moral Thinking*. Oxford, 1981.



- Harsh, P. W. «Hamartia again», *TAPA*, 76 (1945), págs. 45-58.
- Hartland-Swann, J. «Plato as poet: a critical interpretation», *Philosophy*, 26 (1951), págs. 3-18, 131-41.
- Hatzfeld, J. «Du nouveau sur Phèdre», *REA*, 41 (1939), págs. 311-18.
- Havelock, E. *The Liberal Temper in Greek Politics*. Londres, 1957.
- Heath, T. *A History of Greek Mathematics*. Oxford, 1921.
- Hegel, G. W. F. *The Philosophy of Fine Art* (1835), trad. inglesa F. P. B. Osmaston. Londres, 1920.
- Heinimann, F. *Nomos und Physis*. Basel, 1945.
- Henderon, J. J. *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*. Nueva Jersey, 1975.
- Henrichs, A. «Human sacrifice in Greek religion: three case studies», en *Le Sacrifice dans l'antiquité*. Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 27 (1981), págs. 195-235.
- Hermann, G. *Euripidis Opera*. 1.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1800; 2.<sup>a</sup> ed., 1831.
- Hester, D. A. «Sophocles the unphilosophical: a study in the *Antigone*», *Mnemosyne* 4th ser., 24 (1971), págs. 11-59.
- Hintikka, K. J. J. «Deontic logic and its philosophical morals», en Hintikka, *Models for Modalities*. Dordrecht, 1969, págs. 184-214.
- Hirzel, R. *Themis, Dike und Verwändtes*. Leipzig, 1907.
- Holwerda, D. *Commentatio de vocis qua est φύσις vi atque usu*. Groningen, 1955.
- Hook, J. *Friendship and Politics in Aristotle's Ethical and Political Thought*. Tesina summa cum laude. Universidad de Harvard, 1977.
- Hornsby, R. «Significant action in the *Symposium*», *CJ*, 52 (1956-7), págs. 37-40.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature* (1739), comp. L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1888. Trad. esp., *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid, 1981.
- Hyland, D. «Why Plato wrote dialogues», *Philosophy and Rhetoric*, 1 (1968), págs. 38-50.
- Irwin, T. H. «Aristotle's discovery of metaphysics», *RM*, 31 (1977), págs. 210-29.  
 – *Plato's Moral Theory*. Oxford, 1977 [PMT].  
 – Trad. y coment. *Plato: Gorgias*. Clarendon Plato Series. Oxford, 1979.  
 – «Reason and responsibility in Aristotle», en Rorty, *Essays*, págs. 117-56.  
 – «Aristotle's concept of signification», en M. Schofield y M. C. Nussbaum, comps., *Language and Logos*. Cambridge, 1982.
- Isnardi Parente, M. *Techne*. Florencia, 1966.
- Jebb, R. C., ed., y coment. *Sophocles: the Antigone*. Cambridge, 1900.
- Joachim, H. H. *The Nicomachean Ethics*. Oxford, 1951.
- Jones, J. *On Aristotle and Greek Tragedy*. Londres, 1962.
- Kahn, C. H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Nueva York, 1960.  
 – *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, 1979.  
 – «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*», *OSAP*, 1 (1983), págs. 75-121.
- Kamerbeek, J. C. *Sophocles' Antigone*. Leiden, 1945.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Porrúa, México, 1977.  
 – *Crítica de la razón práctica* (Berlín, 1785). Espasa Calpe, Madrid, 1984.  
 – *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 1984.  
 – «Principios metafísicos de la doctrina del derecho», 1.<sup>a</sup> parte de la *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989.  
 – «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud», 2.<sup>a</sup> parte de la *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989.
- Kassel, R., comp. *Aristotelis Ars Rhetorica*. Berlín, 1976.
- Kenny, A. *The Aristotelian Ethics*. Oxford, 1978.  
 – *Aristotle's Theory of the Will*. Londres, 1979.

- «A stylometric comparison between five disputed works and the remainder of the Aristotelian corpus», en P. Moraux y J. Wiesner, comps., *Zuverlässhaftes im Corpus Aristotelium*. Berlín, 1983, págs. 345-66.
- Kerferd, G. B. «Plato's Account of the Relativism of Protagoras», *Durham University Journal*, 42, NS II (1949-50), págs. 20-6.
- «"Protagoras" doctrine of justice and virtue in the *Protagoras* of Plato», *JHS*, 73 (1953), págs. 42-5.
- *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981.
- Keyt, D. «Intellectualism in Aristotle», en G. C. Simmons, comp., *Paideia: Special Aristotle Issue* (1978), págs. 138-57.
- Kirk, G. S. *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge, 1970. Trad. esp., *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona, 1985.
- Kirkwood, G. M. «Hecuba and *nomos*», *TAPA*, 78 (1947), págs. 61-8.
- Kitto, H. D. F. *Greek Tragedy*. Londres, 1939.
- Knox, B. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley, 1964.
- «The Socratic method», recensión de K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, *NYRB*, 25 (1979), págs. 5-8.
- Kosman, L. A. «Predicating the good», *Phronesis*, 13 (1968), págs. 171-4.
- «Explanation and understanding in Aristotle's *Posterior Analytics*», en Lee, *Exegesis*, págs. 374-92.
- «Platonic love», en W. H. Werkmeister, comp., *Facets of Plato's Philosophy, Phronesis Suppl. II*. Assen, 1976, págs. 53-69.
- «Being properly affected», en Rorty, *Essays*, págs. 103-16.
- «Substance, being, and *energeia*», *OSAP* 2 (1984), 121-49.
- Kranz, W. «Diotima», *Die Antike*, 2 (1926), págs. 313-27.
- Kraut, R. «Reason and justice in Plato's *Republic*», en Lee, *Exegesis*, págs. 207-24.
- Krentz, A. A. «Dramatic form and philosophical content in Plato's Dialogues», *Phil Lit*, 7 (1983), págs. 32-47.
- Krischer, T. «*Etymos* and *althea*», *Philologus*, 109 (1965), págs. 161-74.
- Kuhn, H. «The true tragedy: on the relationship between Greek tragedy and Plato», *HSCP*, 52 (1941), págs. 1-40; 53 (1942), págs. 37-88.
- Kuhns, R., *The House, the City, and the Jud: the Growth of Moral Awareness in the Oresteia*. Indianápolis, 1962.
- Kurz, D. *Akribeia: das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*. Göppingen, 1970.
- Laroche, E. *Histoire de la racine "nem- en grec ancien*. París, 1949.
- Lebeck, A. *The Oresteia: a Study in Language and Structure*. Washington, Center for Hellenic Studies; Distribución: Universidad de Harvard Press. Cambridge, Massachusetts, 1971.
- «The central myth of Plato's *Phaedrus*», *GRBS*, 13 (1972), págs. 267-90.
- Lee, E. N. «Hoist with his own petard»: ironic and comic elements in Plato's critique of Protagoras (*Tht.*, 161-71), en Lee, *Exegesis*, págs. 225-61.
- Lee, E. N.; Mourelatos, A. P. D., y Rorty, R. M., comps. *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos, Phronesis Suppl. I*. Assen, 1973 [*Exegesis*].
- Lefkowitz, M. R. *The Victory Ode*. Park Ridge, NJ, 1976.
- Leighton, S. «Aristotle and the emotions», *Phronesis*, 27 (1982), págs. 144-74.
- Lemmon, E. J. «Moral dilemmas», *PR*, 71 (1962), págs. 139-58.
- Leshner, J. «The role of *nous* in Aristotle's *Posterior Analytics*», *Phronesis*, 18 (1973), págs. 44-68.
- Lesky, A. «Psychologie bei Euripides», en Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 6 (1958), págs. 123-50. También en Schwinge, comp., *Euripides*, págs. 97-101.

- «Decision and responsibility in the tragedy of Aeschylus», *JHS*, 86 (1966), págs. 78-85.
- Levi, A. «The ethical and social thought of Protagoras», *Mind*, 49 (1940), págs. 284-302.
- Lewis, D. M. «Who was Lysistrata?», *Annual of the British School of Athens* (1955), págs. 1-12.
- Linforth, I. M. «Antigone and Creon», *University of California Publications in Classical Philology*, 15 (1961), págs. 183-260.
- Livingstone, R. W., comp. *Portrait of Socrates*. Oxford, 1938.
- Lloyd, G. E. R. «Who is attacked in *On Ancient Medicini*», *Phronesis*, 8 (1963), págs. 108-26.
- *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge, 1981.
- *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge, 1983.
- «Measurement and mystification», de próxima aparición.
- Lloyd, G. E. R., y Owen, G. E. L., eds. *Aristotle on Mind and the Senses: Actas del VII Symposium Aristotelicum*. Cambridge, 1978.
- Lloyd-Jones, H. «Notes on Sophocles», *Antigone*, *CQ NS* (1957), págs. 12-27.
- «The end of the *Seven Against Thebes*», *CQ NS* 9 (1959), págs. 80-115.
- «The guilt of Agamemnon». *CQ NS* 12 (1962), págs. 187-99 ['Guilt'].
- *The Justice of Zeus*. Berkeley, 1971 [JZ].
- «Modern interpretation of Pindar», *JHS*, 93 (1973), págs. 109-37.
- «Women and love», recensión de K. J. Dover, *Greek Homosexuality. New Statesman*, 6 (1978), 442. Reimpr. Lloyd-Jones, *Classical Survivals: the Classics in the Modern World*. Londres, 1982, págs. 97-100.
- «Pindar», *Lecture on a Master Mind, PBA*, 68 (1982), págs. 139-63.
- «Artemis and Iphigeneia», *JHS*, 30 (1983), págs. 87-102.
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Ed. de P. H. Nidditch. Oxford, 1975. Trad. esp., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1980.
- Loenen, D. *Protagoras and the Greek Community*. Amsterdam, 1940.
- Long, A. A. «Morals and valus in Homer», *JHS*, 90 (1970), págs. 121-29.
- «Aristotle and the history of Greek skepticism», en D. J. O'Meara, comp., *Studies in Aristotle*. Washington, D. C., 1981, págs. 79-106.
- «Pro and contra fratricide: Aeschylus», *Septem*, págs. 653-719, en J. H. Betts, comp., vol. de homenaje a T. B. L. Webster. Bristol, de próxima aparición.
- Loraux, N. *Les Enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris, 1981.
- *L'Invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*. Paris, 1981.
- Lucas, D. W., ed., y com. *Aristotle's Poetics*. Oxford, 1968.
- Lyons, J. *Structural Semantics: an Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*. Oxford, 1963.
- Machie, J. L. *The Cement of the Universe*. Oxford, 1974.
- MacLeod, C. W. «Politics and the *Oresteia*», *JHS*, 102 (1982), págs. 124-44.
- Mansion, S., comp. *Aristote et les problèmes de méthode*. Actas del II Symposium Aristotelicum. Lovaina, 1961.
- Marcus, R. B. «Moral dilemmas and consistency», *JP*, 77 (1980), págs. 121-36.
- Matthaei, L. *Studies in Greek Tragedy*. Cambridge, 1918.
- Méautis, G. *Mythes inconnus de la Grèce antique*. Paris, 1944.
- Melden, A. *Free Action*. Londres, 1961.
- Meritt, B. D. «Greek inscriptions (14-27)», *Hesperia*, 8 (1939), págs. 48-90.
- Meuli, K. «Griechische Opferbräuche», en O. Gigon, comp., *Phyllobolia, Festschrift P. von der Mühl*. Basilea, 1960.
- Meuss, H. *Tyche bei den attischen Tragikern*. Hirschberg, 1899.
- Morau, P., y Wiesner, J., comps. *Zweifelhafter im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia*. Actas del IX Symposium Aristotelicum. Berlín, 1983.

- Moravcsik, J. M. E., comp. *Aristotle: a Collection of Critical Essays*. Garden City, 1967.
- «Reason and Eros in the ascent passage of the *Symposium*», en J. Anton y G. Kustas, comps., *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, 1972, págs. 285-302.
  - «Understanding and knowledge in Plato's dialogues», *Neuw Heft für Philosophie*, 15/16 (1979), págs. 53-69.
- Moravcsik, J. M. E., y Temko, P., comps. *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, APQ Library of Philosophy. Totowa, 1982.
- Morrison, J. S. «The place of Protagoras in Athenian public life», *CQ*, 35 (1941), págs. 1-16.
- «The shape of the earth in Plato's *Phaedo*», *Phronesis*, 4 (1959), págs. 101-19.
- Moser, S., y Kustas, G. «A comment on the "relativism" of Protagoras», *Phoenix*, 20 (1966), págs. 111-15.
- Mourelatos, A. P. D., comp. *The Presocratics*. Garden City, NY, 1974.
- Müller, G., ed. *Sophokles: Antigone*. Heidelberg, 1967.
- Murdoch, I. *The Sovereignty of Good*. Londres, 1970.
- *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*. Oxford, 1977.
- Murdoch, I., y Magee, B. «Philosophy and literature: dialogue with Iris Murdoch», en Magee, comp., *Men of Ideas*. Nueva York, 1978, págs. 264-84.
- Murphy, N. R. *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford, 1951.
- Murray, G., ed. *Euripidis Fabulae*, vol. I. Oxford Classical Text. Oxford, 1902.
- Nagel, T. «War and massacre», *PPA*, 1 (1972), págs. 123-44. Reimpr. en Nagel, *Moral Questions*, págs. 53-74.
- «Moral luck», *PASS*, 50 (1976), 137-51. Reimpr. en Nagel, *Mortal Questions*, págs. 24-38.
  - *Mortal Questions*. Cambridge, 1979.
- Nagel, T.; Irwin, T. H., y Burnyeat, M. F. «An exchange on Plato», *NYRB*, 27 (1980), págs. 51-3.
- Nagy, G. *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*. Cambridge, Massachusetts, 1974.
- *The Best of the Achaeans*. Baltimore, 1979.
- Nietzsche, F. W. *El nacimiento de la tragedia* (1872). Alianza, Madrid, 1988.
- *Así habló Zaratustra* (1883-5). Alianza, Madrid, 1987.
  - *La voluntad de poderío* (1883-8), PPP, Madrid, 1985.
- Nilsson, M. *Geschichte der griechische Religion*, vol. I. Munich, 1955. Trad. esp., *Historia de la religiosidad griega*. Gredos, Madrid, 1970.
- Norwood, G. *Greek Tragedy*. Londres, 1929.
- Nozick, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts, 1981.
- Nussbaum, M. C. «*Psuch-* in Heraclitus, 11», *Phronesis*, 17 (1972), págs. 153-70.
- «The text of Aristotle's *De Motu Animalium*», *HSCP*, 80 (1976), págs. 143-4.
  - «Consequences and character in Sophocles' *Philoctetes*», *Phil Lit*, 1 (1976-7), págs. 25-53 [«Consequences»].
  - *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, 1978 [De Motu].
- Review of I. Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artist*, *Phil Lit*, 2 (1978), págs. 125-6.
- «The speech of Alcibiades: a reading of Plato's *Symposium*», *Phil Lit*, 3 (1979), págs. 131-72.
  - «Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought», *HSCP*, 83 (1979), págs. 63-108.
  - «Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom», *YCS*, 26 (1980), 43-97 [«Aristophanes»].
  - «Shame, separateness, and political unity: Aristotle's criticism of Plato», en Rorty, *Essays*, págs. 395-435.
- Recensión de E. Hartman, *Substance, Body, and Soul*, *JP*, 77 (1980), págs. 355-65.
- Recensión de R. Kassel, *Der aristotelischen Rhetorik*, *AGP*, 63 (1981), págs. 346-50.

- «Aristotle», en T. J. Luce, comp. *Ancient Writers: Greece and Rome*. Nueva York, 1982, págs. 377-416.
  - «“This story isn’t true”: poetry, goodness, and understanding in Plato’s *Phaedrus*», en J. M. E. Moravcsik y P. Temko, comps., *Plato on Beauty*. Totowa, 1982, págs. 79-124.
  - «Saving Aristotle’s appearances», en M. Schofield y M. C. Nussbaum, comps., *Language and Logos*. Cambridge, 1982, págs. 267-93.
  - «The “common explanation” of animal motion», en P. Moraux y J. Wiesner, comps., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*. Berlín, 1983, págs. 116-57.
  - «Fictions of the soul», *Phil Lit*, 7 (1983), págs. 145-61 [«Fictions»].
  - «Flawed crystals: Jame’s *The Golden Bowl* and literature as moral philosophy», *NLH*, 15 (1983), págs. 25-50 [«Crystals»].
  - «Reply to Gardiner, Wollheim, and Putnam», *NHL*, 15 (1983), págs. 201-8.
  - «Plato on commensurability and desire», *PASS*, 58 (1984), págs. 55-80.
  - «Aristotelian dualism: a reply to Howard Robinson», *OSAP* 2 (1984), págs. 198-207.
  - «Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle», en M. Schofield y G. Striker, comps., *The Norms of Nature*. Cambridge, 1985, págs. 31-74.
  - «Aristotle con human nature and the foundations of ethics», de próxima aparición.
  - «The discernment of perception: an Aristotelian conception of private and public morality», en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, comp. J. Cleary. Nueva York, 1985, págs. 151-201.
- O’Brien, M. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill, NC, 1967.
- Orwin, C. «Feminine justice: the end of the *Seven Against Thebes*», *CB* 75 (1980), páginas 187-96.
- Owen, G. E. L. «Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle», en I. Düring y G. E. L. Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg, 1960, págs. 163-90. Reimpr. en Barnes, *Articles*, vol. III, págs. 13-32; en Owen, *Logic, Science, and Dialectic*.
- «*Tithenai ta phainomena*», en S. Mansion, comp., *Aristote et les problèmes de méthode*. Lovaina, 1961, págs. 83-103. Reimpre. en Barnes, *Articles*, vol. I, págs. 113-26; en J. M. E. Moravcsik, comp., *Aristotle*, págs. 167-90; en Owen, *Logic* [«*Tithenai*»].
  - «The place of the *Timaeus* in Plato’s dialogues», en R. E. Allen, comp., *Studies in Plato’s Metaphysics*. Londres, 1965, págs. 329-36; en Owen, *Logic*.
  - «Plato and Parmenides on the timeless present», *The Monist*, 50 (1966), págs. 317-40. Reimpre. en A. P. D. Mourelatos, comp., *The Presocratics*, págs. 271-92; en Owen, *Logic*.
  - «Dialectic and eristic in the treatment of the forms», en Owen, comp., *Aristotle on Dialectic: the Topics*. Oxford, 1968, págs. 103-25; reimpr. en Owen, *Logic*.
  - «Aristotelian pleasures», *PAS*, 72 (1971-2), págs. 135-52. Reimpr. en Owen, *Logic*.
  - «*Philosophical invective*», *OSAP*, 1 (1983), págs. 1-25. Reimpr. en Owen, *Logic*.
  - *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers on Ancient Greek Philosophy*, com. M. C. Nussbaum. Londres, 1986.
- Page, D. L. *Actor’s Interpolations in Greek Tragedy*. Oxford, 1934.
- Paolucci, A. y H., eds. *Hegel on Tragedy*. Nueva York, 1975.
- Parker, R. *Miasma*. Oxford, 1983.
- Patterson, E. «The Platonic art of comedy and tragedy», *Phil Lit*, 6 (1982), págs. 76-93.
- Pearson, A. C., ed. *Sophocles Fabulae*. Oxford Classical Texts. Oxford, 1924.
- Pearson, L. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford, 1962.
- Penner, T. «Verbs and the identity of actions», en O. Wood y G. Pitcher, comps., *Ryle*. Nueva York, 1970, págs. 393-453.
- «Thought and desire in Plato», en Vlastos, *Plato*, II, págs. 96-118.
- Peradotto, J. J. «The omen of the eagles and the *ēthos* of Agamemnon», *Phoenix*, 23 (1968), págs. 237-63.

- Perrotta, G. *Sofocle*. Mesina-Florenca, 1935.
- Pfohl, G., ed. *Greek Poems on Stone*, vol. I (Epitaphs). Leiden, 1967.
- Plochmann, G. K. «Supporting themes in the *Symposium*», en J. Anton y G. Kustas, comps., *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, 1972, págs. 328-44.
- Podlecki, A. J. «The character of Eteocles in Aeschylus», *Septem, TAPA*, 95 (1964), págs. 283-99.
- Pohlenz, M. «*Nomos und phusis*», *Hermes*, 81 (1953), págs. 418-83.  
– *Die Griechische Tragödie*. Göttingen, 1954.
- Poschenrieder, F. *Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu der hippocratischen Sammlung*. Bamberg, 1887.
- Prichard, H. A. «The meaning of *agathon* in the ethics of Aristotle», *Philosophy*, 10 (1935), págs. 27-39. Reimpr. en J. M. E. Moravcsik, comp., *Aristotle*, págs. 241-60.
- Putnam, H. «There is at least one *a priori* truth», *Erkenntnis*, 13 (1978), págs. 153-70. Reimpr. en Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. III. Cambridge, 1983, págs. 98-114.
- «Literature, science, and reflection», en Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*. Londres, 1979, págs. 83-96.
- *Reason, Truth, and History*. Cambridge, 1981.
- «Taking rules seriously: a response to Martha Nussbaum», *NLH*, 15 (1983), págs. 193-200.
- Raphael, D. D. «Can literature be moral philosophy?», *NHL*, 15 (1983), págs. 1-12.
- Rawls, J. «Outline of a decision procedure for ethics», *PR*, 60 (1951), págs. 177-97.  
– *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Reckford, K. «Concepts of demoralization in Euripides», *Hecuba*, de próxima aparición.
- Redfield, J. *Nature and Culture in the Iliad*. Chicago, 1975.
- Prólogo a G. Nagy, *The Best of the Achaeans*. Baltimore, 1981, págs. vii-xiii.
- Rhees, R. «Wittgenstein's lecture on ethics», *PR*, 74 (1965), págs. 3-26.
- Riginos, A. *Platonica*. Leiden, 1976.
- Robin, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. París, 1933.  
– Ed. y trad., *Platon*. Phèdre, París, 1939.
- Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, 1953.
- Ronnet, G. *Sophocle: poète tragique*. París, 1969.
- Rorty, A., comp. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, 1980 [Essays].
- Rose, P. «Sophocles», *Philoctetes* and the teachings of the Sophists', *HSCP*, 80 (1976), págs. 49-105.
- Rosen, S. *Plato's Symposium*. New Haven, 1968.
- Rosenmeyer, T. G. «Plato's prayer to Pan», *Hermes*, 90 (1962), págs. 34-44.
- Ross, W. D., ed. *The Works of Aristotle Translated into English*. Oxford Translation, 12 vols. Oxford, 1910-52.
- *The Right and the Good*. Oxford, 1930.
- Ed. *Aristotle's Physics*. Oxford, 1936.
- Ed. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford Classical Text., Oxford, 1955.
- *Aristotle*. Londres, 1923; 5.<sup>a</sup> ed., 1960.
- Rowe, C. J. *The Eudemian and Nicomachean Ethics*. Cambridge, 1971.
- «A reply to John Cooper on the *Magna Moralia*», *AJP*, 96 (1975), págs. 160-722.
- Russell, D. A. y Wilson, N., eds. *Menander Rhetor*. Oxford, 1981.
- Ryle, G. *Plato's Progress*. Cambridge, 1966.
- Santas, G. «Plato's *Protagoras* and explanations of weakness», *PR*, 75 (1966), págs. 3-35.  
Reimpr. en Vlastos, *Socrates*, págs. 264-98.
- «The form of the Good in Plato's *Republic*», *Philosophical Inquiry*, 2 (1980), págs. 374-403.
- Santirocco, M. «Justice in Sophocles' *Antigone*», *Phil Lit*, 4 (1980), págs. 180-98.
- Sartre, J.-P. *L'Existentialisme est un humanisme*. París, 1946. Trad. esp., *El existencialismo es un humanismo*.

- Schaerer, R. *Epistēmē et Techmē: études sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Lausana, 1930.
- *La Question Platonicienne*. Neuchatel, 1938; 2.<sup>a</sup> ed., 1969.
- Schmid, W. «Probleme aus der sophokleischen *Antigone*», *Philologus*, 62 (1903), págs. 1-34.
- Schneewind, J. B. *Sidgwick and Victorian Morality*. Oxford, 1977.
- Schofield, M.; Burnyeat, M., y Barnes, J., comps. *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, 1980.
- Schofield, M., y Nussbaum, M., comps. *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*. Cambridge, 1982.
- Schofield, M., y Striker, G., comps. *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge, 1985.
- Scholz, H. *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*. Berlín, 1937.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa, México, 1983.
- Schwinge, E., ed. *Euripides. Wege der Forschung*. Darmstadt, 1968.
- Searle, J. «Prima Facie obligations», en Z. van Straaten, comp., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P F Strawson*. Oxford, 1980, págs. 238-59.
- Seeskin, K. «Is the *Apology* of Socrates a parody?», *Phil Lit*, 6 (1982), págs. 94-105.
- Segal, C. «The character of Dionysus and the unity of the *Frogs*», *HSCP*, 65 (1961), págs. 207-30.
- «Sophocles' praise of man and the conflicts of the *Antigone*», *Arion*, 3 (1964), págs. 46-66. Reimpr. en T. Woodard, comp. *Sophocles: a Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1966, págs. 62-85.
- «“The myth was saved”»: reflections on Homer and the mythology of Plato's *Republic*», *Hermes*, 106 (1978), págs. 315-36.
- *Tragedy and Civilization: an Interpretation of Sophocles*. Cambridge, Massachusetts, 1981.
- «Boundary Violation and the Landscape of the Self in Senecan Tragedy», *Antike und Abendland*, 29 (1983), págs. 172-87.
- Sherman, N. *Aristotle's Theory of Moral Education*, tesis doctoral. Universidad de Harvard University, 1982.
- Shorey, P. «Note on Plato's Republic 488 D», *CR*, 20 (1906), págs. 247-8.
- Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*, 7.<sup>a</sup> ed. Londres, 1907.
- Sinaiko, H. *Love, Knowledge, and Discourse*. Chicago, 1965.
- Smith, P. M. «20n the Hymn to Zeus in Aeschylus' *Agamemnon*», *American Classical Studies*, núm. 4. Ann Arbor, 1980.
- Solmsen, F. «The Erinys in aeschylus», *Septem*, *TAPA*, 68 (1937), págs. 197-211.
- *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton, 1975.
- Sorabji, R. *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's*. Londres, 1980.
- Sörbom, G. *Mimesis and Art*. Uppsala, 1966.
- Sparshott, F. E. «Plato and Thrasymachus», *University of Toronto Quarterly* (1975), págs. 54-61.
- Stenzel, J. *Zahl und Gestalt*. Leipzig, 1933.
- Stewart, Z. «Democritus and the Cynics», *HSCP*, 63 (1958), págs. 179-91.
- Stinton, T. C. W. «*Hamartia* in Aristotle and Greek tragedy», *CQ NS* 25 (1975), págs. 221-54.
- Striker, G. «Antipater and the art of living», en M. Schofield y G. Striker, comps., *The Norms of Nature*. Cambridge, 1985.
- Strohm, H. *Tyche: zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*. Stuttgart, 1944.
- Sullivan, J. P. «The hedonism in Plato's *Protagoras*», *Phonesis*, 6 (1967), págs. 10-28.
- Taplin, O. Review of W. Arrowsmith, *The Greek Tragedy in New Translations*, *CR NS* 26 (1976), págs. 168-70.

- *Greek tragedy in Action*. Berkeley, 1978.
- Tarrant, D. «Plato as dramatist», *JHS*, 75 (1955), págs. 82-9.
- Taylor, A. E. *Plato*. Londres, 1926.
- *Plato, the Man and His Work*, 4.<sup>a</sup> ed. Londres, 1937.
- Taylor, C. C. W., trad. y ed. *Plato: Protagoras*. Clarendon Plato Series. Oxford, 1976.
- Trilling, L. «The Princess Casamassima», en Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*. Nueva York, 1950, págs. 58-92. Trad. esp., *La imaginación liberal. Ensayos sobre la literatura y la sociedad*. Edhasa, Barcelona, 1971.
- Tucker, T. G., trad. y com. *The Seven Against Thebes of Aeschylus*. Cambridge, 1908.
- Vernant, J.-P. «Le travail et pensée technique», en Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. II. París, 1965, págs. 5-15.
- «Remarques sur les forms et les limites de la pensée technique chez les Grecs», en Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. II. París, 1965, págs. 44-64.
- *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, 2 vols. París, 1965.
- «Greek tragedy: problems of interpretation», en E. Donato y R. Macksey, comps., *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore, 1970, págs. 273-89.
- «Le moment historique de la tragédie en Grèce», en Vernant y Vidal-Naquet, *MT*, págs. 13-17.
- «À la table des hommes», en M. Detienne y J.-P. Vernant, comps., *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. París, 1979, págs. 37-132.
- *Les Origines de la pensée grecque*. París, 1981. Trad. esp., *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós, Barcelona, 1992.
- «Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque», en Vernant y Vidal-Naquet, *MT*, págs. 21-40.
- Vernant, J.-P., y Vidal-Naquet, P. *Mythe et tragédie en grèce ancienne*. París, 1972 [*MT*]. Trad. esp., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Taurus, Madrid, 1987.
- Vidal-Naquet, P. «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssee», en Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. París, 1981, págs. 39-68.
- Vlastos, G., ed. *Plato's Protagoras*. Indianápolis, 1956.
- Comp. *The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*. Garden City, Nueva York, 1971 [*Socrates*].
- Comp. *Plato: a Collection of Critical Essays*, 2 vols. Garden City, Nueva York, 1971 [*Plato*].
- *Platonic Studies*. Princeton, 1973; 2.<sup>a</sup> ed., 1981 [*PS*].
- «The individual as object of love in Plato's dialogues», en Vlastos, *PS*, págs. 1-34.
- «Sex in Platonic love», Apéndice II a «The individual as object of love in Plato's dialogues», en Vlastos, *PS*, págs. 38-42.
- «The virtuous and the happy», recensión de T. Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, *TLS*, 24, feb. 1978, págs. 230-1.
- «Happiness and virtue in Socrates' moral theory», *PCPS*, 210, NS 30 (1984), págs. 181-213.
- Walzer, M. «Political action: The problem of dirty hands», *PPA*, 2 (1973), págs. 160-80.
- Waterfield, R. A. H. «The place of the *Philebus* in Plato's dialogues», *Phronesis*, 25 (1980), págs. 270-305.
- Watson, G. «Free agency», *JP*, 72 (1975), págs. 205-20.
- «Skepticism about weakness of will», *PR*, 86 (1977), págs. 316-39.
- Werkmeister, H., comp. *Facets of Plato's Philosophy. Phronesis Suppl.* II. Assen, 1976.
- Whallon, W. «Why is Artemis angry?», *AJR* 82 (1961), págs. 78-88.
- White, N. P. *A Companion to Plato's Republic*. Indianápolis, 1979.
- Whitehead, D. «Aristotle the Metic», *PCPS*, 21 (1975), págs. 94-9.
- *The Ideology of the Athenian Metic*, *PCPS Suppl.*, vol. 4 (1977).
- Whitman, C. H. *Sophocles: a Study of Heroic Humanism*. Cambridge, MA, 1951.



- *Euripides and the Full Circle of Myth*. Cambridge, MA, 1974.
- Wieland, W. *Platon und die Formen des Eissens*. Göttingen, 1982.
- Wiggins, D. «Deliberation and practical reason», *PAS*, 76 (1975-6), págs. 29-51. Reimpr. en Rorty, *Essays*, págs. 221-40 [«Deliberation»].
- «Weakness of will, commensurability, and the objects of deliberation and desire», *PPAS*, 79 (1978-9), págs. 251-77. Reimpr. en Rorty, *Essays*, págs. 241-65.
- *Sameness and Substance*. Oxford, 1980.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. *Platon*, I. Berlín, 1920.
- Williams, B. A. O. «Pleasure and belief», *PASS*, 33 (1959), págs. 57-72.
- «Ethical consistency», *PASS*, 39 (1965), págs. 103-24. Reimpr. en Williams, *Problems of the Self*, págs. 166-86.
- *Problems of the Self*. Cambridge, 1973.
- «Moral luck», *PASS*, 50 (1976), págs. 115-51. Reimpr. en Williams, *ML*, págs. 20-39.
- «Conflicts of values», en *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, A. Ryan, comp. Oxford, 1979. Reimpr. en Williams, *ML*, págs. 71-82.
- Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980. Cambridge, 1981 [ML].
- «Philosophy», en M. I. Finley, comp., *The Legacy of Greece: a New Appraisal*. Oxford, 1981, págs. 202-55.
- *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, 1985.
- Wilson, J. «“The customary meanings of words were changed” – or were they? A note on Thucydides 3.82.4», *CQ NS* 32 (1982), págs. 18-20.
- Winnington-Ingram, R. P. «*Septem Contra Thebas*», *YCS*, 25 (1977), págs. 1-45.
- *Sophocles: an Interpretation*. Cambridge, 1980.
- Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books*. Oxford, 1958. Trad. esp., *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1976.
- Wollheim, R. «Flawed crystals: James’s *The Golden Bowl* and the plausibility of literature as moral philosophy», *NHL*, 15 (1983), págs. 185-92.
- Wycherley, R. E. «The scene of Plato’s *Phaedrus*», *Phoenix*, 17 (1963), págs. 88-98.
- Zeitlin, F. *Under the Sign of the Shield: Semiotics and Aeschylus’ Seven Against Thebes*. Roma, 1982.
- Zeyl, D. J. «Socrates and hedonism in Plato’s *Protagoras*, 35 1B-35 8D’», *Phonesis*, 25 (1980), págs. 250-69.
- Zürcher, W. *Die Darstellung des Menschen in Drama des Euripides*, Basilea, 1947.

## Nota del traductor

Para las citas de los textos griegos, he consultado las versiones españolas que cito a continuación, que me han resultado de gran ayuda. Sin embargo, me he guiado principalmente por la propia traducción al inglés de la autora, en especial cuando he encontrado discrepancias.

### Aristóteles:

*Organon*, trad. de M. Candel, Gredos, Madrid, 1988.  
*De Anima*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1978.  
*Retórica*, trad. de Q. Racionero, Gredos, Madrid, 1978.  
*Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araujo y J. Marfías, CEC, 1985.  
*Ética eudemia*, trad. de Rafael Sartorio, Pearson Educación, Madrid, 1988.  
*Metafísica*, trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.

### Esquilo:

*Tragedias*, trad. de B. Perea, Gredos, Madrid, 1986.

### Eurípides:

*Tragedias I*, trad. de A. Medina y J. A. López, Gredos, Madrid, 1977.  
*Tragedias II*, trad. de J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1985.

### Homero:

*Iliada*, trad. de E. Crespo, Gredos, Madrid, 1991.

### Platón:

*Diálogos*, trad. de J. Colonge, E. Lledó, C. García Gual, E. Acosta, F. Oliver, J. L. Calvo, M. I. Santa Cruz, A. Vallejo, N. L. Cordero, Gredos, Madrid, 1981-1988.  
*Diálogos*, trad. de L. Gil, Labor, Barcelona, 1981.  
*Fedro*, trad. de L. Gil, IEP, Madrid, 1970.  
*República*, trad. de J. M. Pabón y M. F. Galiano, CEC, Madrid, 1981.

**Presocráticos:**

*Los filósofos presocráticos*, trad. de C. Eggers, Gredos, Madrid, 1981.

**Sófocles:**

*Tragedias*, trad. de L. Gil, Labor, Barcelona, 1975.

*Tragedias*, trad. de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 1986.

# Índice de nombres y materias

- Abrahám, 68.
- Abrir, imágenes del, 230, 257-258.
- Actividad política, 229-230, 233-235, 262, 278, 379-380, 433, 448; y desarrollo del carácter bueno, 434-438; y educación, 368; intrínseca a la naturaleza humana, 151-152, 433, 439-440; intrínsecamente valiosa, 221, 431-432, 438-440, 441, 517; traducción de *politikón*, 433; vulnerabilidad, 433-443; véase también Actividad, Bienes exteriores, Ciudad, Estabilidad.
- Actividad: actividad humana en el pensamiento aristotélico, 311, 331-332, 343-372; *akouision* y *hekouision*, 78, 79, 364-369; animal, en el pensamiento aristotélico, 311-312, 321, 343-372, 375; clasificación tripartita, 206-207; contemplación, 37, 48, 115, 196, 198, 201, 208, 211, 214, 221, 222, 247, 251, 257, 258, 267, 290, 291, 307, 318, 412, 421, 431, 465, 466, 467, 471, 473, 516; criterios de jerarquización, 176, 196-199, 201, 208-213, 285, 463; enseñanza y aprendizaje, 38, 44, 45, 47, 80, 81, 91, 105, 113, 114, 125, 145, 154-155, 176-179, 181, 182, 185, 186, 188, 190-191, 212, 243, 244, 253, 256, 266, 291, 292, 294, 298, 313, 354, 403, 404, 406, 435, 458, 474, 481, 485, 486, 495-496; *energía*, 410, 411-412; explicación común (*aíttá*), 345-346, 349, 352, 354, 364, 368; explicación fisiológica, 343-349; 350-353, 360-364; explicación psicológica, 343-349; imaginación, 45, 74, 77, 80, 81, 82, 99, 106, 108, 114, 116, 190, 238, 242, 254, 259, 297, 302, 324, 351, 371, 379, 387, 392, 395, 410, 461; *kinéseis*, 411-412; relativa a una necesidad-vulnerabilidad, véase Vulnerabilidad; como ordenamiento, 35, 92, 99, 123-124, 126, 127, 173, 339, 399, 508, 514, 519; papel en la vida buena, 403-429, 431-433, 465-466, 471-475; véase también Actividad política, Elogio y censura, Deseo y actividad sexual, Estabilidad, Intelecto, Filosofía, Materialismo, *Nóesis*, *Órexis*, Pasiones, Pasividad, Pureza, Racionalidad práctica, Vulnerabilidad.
- Ademanto, 194.
- Admeto, 80.
- Afrodita, 54, 120, 243, 261, 262.
- Agamenón, 64-72, 76-82, 83, 84, 85, 86, 89, 186, 420.
- Agathón* y *kakón*, 96-97.
- Agatón, 233-235, 237, 238, 244-245, 246, 252, 262, 267.
- Agua y líquido, imágenes y metáforas de, 50, 289, 305-307.
- Alceo, 101.
- Alceste, 80.
- Alcibíades, 139, 140, 141, 171, 187, 192, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 243, 245, 246, 247, 248, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 274, 284, 290, 291, 296, 300, 306, 395, 397, 454, 478, 519.
- Alejandro de Afrodísia, 331.
- Alma, 240, 241-242, 288-289; analogía de la enfermedad y la terapéutica, 140; armonía entre sus elementos, 196, 464; belleza, véase Belleza; causa del movimiento corporal, 349-350, 356; compo-

- sición, 349-350; concepción platónica, 193, 194, 195, 196, 199, 205, 208, 213, 214, 217, 219, 223, 226, 227, 267, 268, 274-277, 343; desarrollo, 113, 154, 177, 219-220, 226, 246, 270, 288-290, 291, 302, 311; división tripartita, 199, 205, 285, 295-296; elemento racional (*logistikón*), 196, 201, 274-277, 279, 285-286, 289, 295, 356; explicación de Alcibíades, 260, 267; parte apetitiva (*epithymía*), 193, 205, 355-356, 358, véase Pasiones, apetitos; parte impulsiva (*thymos*), 191, 199, 208, 305, 356, 358, 485; partes intelectuales y partes no intelectuales, 274-276, 285-287, 295, 391-393; semejante a las formas, 195; véase también Actividad, Intelecto, *Mantía*, *Órexis*, Pasiones, *Psyche*, *Sophrósyne*.
- Ambicioso, 489.
- Amor, 100, 230-268, 271-275, 298, 300; a la belleza, 245-252; a las formas, 245-250; amor personal, 230-232, 233, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 250, 256, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 270, 287-289, 294, 445-462; amor práctico, 107-109, 449, 451, 459; ascenso del, 139, 140, 243, 246, 247, 248-252, 263, 264, 267, 288, 289; de un conjunto de propiedades repetibles, 230-231, 262, 446; conocimiento del amante frente a conocimiento socrático, 257-268; y contingencia, 240, 242, 253, 262, 264, 290; y *philia*, 443-462; como fin valioso en sí mismo, 381, 431-433, 443-446, 451-453; véase también Autosuficiencia, Deseo y actividad sexual, *Eraístes* y *erómenos*, *Éros*, Pasiones, *Philia*, Vulnerabilidad.
- Antígona, 43, 75, 91, 93, 94, 96-99, 101, 103-104, 106-111, 114, 116, 120, 127, 188, 189, 420, 480.
- Antropocentrismo, 39, 216, 218, 302, 303, 312, 318, 393, 463, 469, 500.
- Apariencias, véase *Phainómena*.
- Apetitos y deseos, véase Pasiones.
- Apolo, 71, 124, 172, 173, 397.
- Apolodoro, 188, 225, 233-236, 251, 268.
- Aqueronte, 110.
- Aquiles, 147, 440, 493.
- Arado de la tierra, imágenes de, 99, 103, 118, 119, 173.
- Arché*, 329, 357.
- Ares, 121, 123, 243.
- Argos, 115.
- Aristodemo, 232, 251.
- Aristófanes, 157, 161, 164, 167, 216, 235, 238-242, 249, 250, 252, 254, 265, 266, 289; *Las nubes*, 264; *Las ranas*, 161, 180, 235; *Las avispas*, 481.
- Aristóteles, 36-39, 43, 47, 48, 50, 56, 58, 79, 114, 126, 129, 134, 143, 144, 145, 147, 151, 155, 178, 180, 187, 223, 226, 254, 260, 293, 303, 315-468, 495-498, 514, 515, 517-521; *Analíticos primeros*, 482; *Analíticos segundos*, 325, 327-328, 334; *Categorías*, 362; *De anima*, 312, 344, 345, 356, 358, 359, 364, 366, 392, 464; *De caelo*, 319, 323, 335, 463; *De motu animalium*, 312, 344, 345, 346, 357, 358, 360, 363-366, 370, 464; *Ética eudemia*, 316, 406, 408, 416, 455; *Ética nicomaquea*, 180, 315, 376, 386-389, 394, 408, 433, 443-455, 455-457, 479, 517; y explicación de la acción, 343-372; *Física*, 319, 321, 326, 327, 333, 362, 375, 464; *Magna moralía*, 416, 421, 438, 453; *Metafísica*, 143, 144, 145, 322-324, 327, 328, 329, 331, 333-335, 337, 339, 360, 362, 363, 412, 464; método de, 36-37, 39, 40, 311-313, 315, 341, 370, 374, 375, 378, 394, 396, 406, 407, 409, 439, 457, 460-461, 463, 467; *Partes de los Animales*, 338, 464; *Poética*, 178, 459-474, 476-481; *Política*, 322, 326, 369, 379, 389, 427, 435, 436, 451, 456, 464, 469; sobre la deliberación práctica, 373-401; *Retórica*, 423, 425, 432, 441, 444, 448, 474-476, 479, 482, 517; *Sobre la generación y la corrupción*, 323; diferencias con Platón, 226, 254, 293, 311-313, 316, 317-318, 321, 333-334, 335, 336, 337, 340, 343, 349, 352-353, 356, 366, 368-371, 373-375, 377-378, 382-384, 391, 394, 395, 400, 407, 408, 415, 428, 431, 441-442, 446, 448, 450-451, 457, 458-459, 461, 463-464, 469, 472-474, 476, 477, 478, 482-486, 497, 521; sobre los principios universales, 382-386; sobre la *téchne*, 143-145, 311, 336, 338, 374, 379-380, 384, 386-388, 393, 394; sobre la vulnerabilidad, 403-429, 431-462, 473-476, 517-518; véase también Actividad, *Akrasia*, Dialéctica, Elogio y censura, *Epistémé*,

- Escepticismo, Estilo, *Eudaimonia*, Excelencia, *Nósis*, Primeros principios, Principio de no contradicción, Mujer y lo femenino, *Orexis*, *Paidéia*, Pasiones, *Phainómena*, Tragedia.
- Arquifloco, 179.
- Artajerjes, 234.
- Ártemis, 54, 66, 67, 71.
- Ascetismo, 213-214, 272, 280, 286-307, 336.
- Atenas, 74, 89, 120, 135, 136, 138, 180, 193, 229-230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 244, 262, 307, 371, 515.
- Atenea, 74, 76, 515.
- Ática, véase Atenas.
- Atomistas, 350.
- Atreo, 67.
- Áulide, 71, 79.
- Autores hipocráticos, 135, 143, 144, 160, 180, 183; *Sobre la ciencia*, 135, 143, 144; *Sobre la medicina en los tiempos antiguos*, 143, 144, 145, 160; *Sobre las mujeres estériles*, 145; *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, 180.
- Autosuficiencia, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 47, 48, 49, 194, 195, 221, 256, 266, 268, 281, 290, 305, 322, 343, 357, 372, 394, 422, 427, 431, 433, 440, 455, 457, 458, 465, 466, 473, 508, 515; del amor, 244, 250-251, 267, 281, 453, 457; concepción platónica, 33, 47, 133, 175, 194, 221, 251, 343, 394, 473, 519; del *erómenos*, 256, 259-260, 280; y partes "irracionales" del alma, 35; y vida buena, 31, 417, 427-428, 431-433, 441; véase también Coherencia, *Eudaimonia*, Estabilidad, Excelencia humana, Platón.
- Bacon, F., 319.
- Barco, imágenes y metáforas de, 58, 67, 100-102, 118, 119, 125, 127.
- Belleza, 166, 218-219, 258, 286, 291-293; como *adelphón*, 246; de Alcibíades, 139, 229-230, 261-262, 289, 392; del alma, 265, 297; amor a la belleza, véase Amor; ascenso de la belleza, 139-140, 191, 223, 238, 243, 246-252, 263, 264, 266-267, 288, 289, 305, 377, 396; búsqueda terapéutica, 244, 246; cuantificación, 139-140, 244-249; forma de la belleza, 249; personal, 139, 299-230, 238-243, 244-246, 252, 286-287; uniformidad, 246-250; véase también Alcibíades, Amor, *Kalón*.
- Bendis, 193.
- Bentham, 135, 166.
- Bienes exteriores: conflicto en la elección, 33; 123-127; función en la eudaimonía, 403, 416, 417, 431-462, 476.
- Bienes relacionales, véase Actividad política, Amor, *Philía*.
- Bóreas, 123, 299, 307.
- Bucéfalo, 150-151.
- Burkert, W., 71.
- Burnyeat, M., 328, 330.
- Bury, R. G., 234, 235.
- Calcante, 65, 66, 70.
- Calicles, 181, 202-205, 215, 216, 230, 306.
- Calipso, 30.
- Carácter (*héxis*), 383, 410, 411, 412, 431-432, 446-448, 449, 450, 452, 453-454, 458; en la dramaturgia, 469-475, 478, 483-484, 491-521; véase también Carácter bueno.
- Carácter bueno, 290-293, 390, 398, 403-429, 437, 472, 474, 491-521; estabilidad, 410, 414, 418, 419, 432, 437, 492, 493, 495-496, 504, 507, 511, 518; y *philía*, 444-448.
- Casandra, 513, 514.
- Caza y trampas, imágenes y metáforas de, 49, 137, 139, 140, 141, 187, 288, 521.
- Céfalo, 194-195, 217, 279.
- Ceguera, imágenes de la, 124, 126, 127, 129, 132, 272, 396, 504, 505-510; véase también Ojos y visión, imágenes de.
- Ciencia, véase *Téchne*.
- Ciudad (*pólis*), 156; ideal, 171, 218, 226, 229; como objeto valioso, 93-105, 110, 111, 118, 433-443; en el Protágoras, 154-156; véase también Actividad política, Argos, Atenas, Esparta, Imágenes y metáforas del barco, Platón, Tebas.
- Clitemnestra, 65.
- Coherencia, 55, 61, 62, 84, 93-105, 111-115, 123-128, 129; véase también Autosuficiencia, Estabilidad.
- Confianza, véase *Philia*.
- Conflicto contingente de obligaciones éticas, 34, 53-54, 59-61, 82; en la *Antígona*, 89, 98, 99, 100, 101, 102, 112, 117, 120-122; en Esquilo, 64-68; en Kant, 62-64, 84-85; en Platón, 138, 156-157, 170,

- 220-222; como prueba del carácter, 75-80; como ocasión de aprendizaje y desarrollo personal, 80-82; la *téchne* como medio de resolverlos, 138-144, 164, 171; véase también Conflicto trágico, Distinción moral-no moral, *Téchne*, Valor, Vulnerabilidad.
- Conflicto trágico, 53, 55-56, 90, 91, 420; en el *Agamenón*, 64-73; en la *Antígona*, 89-90, 94-95, 97-99, 103, 109-112; y coherencia lógica, 55, 61, 62; y culpa, 55-57, 65, 66, 76, 78-80, 421, 472; en las odas corales esquiléanas, 65-67; en los *Siete contra Tebas*, 72-75.
- Commensurabilidad del valor, 96-100, 102; en Aristóteles, 375, 377-382, 391, 393-396; en Bentham y Sidgwick, 166-167; como prueba de la verdadera ciencia, 377-378; en Platón, 139, 141-142, 158-165, 169-170, 265, 377; véase también Moneda, imágenes de la, *Téchne*, Unidad de las virtudes, Unilateralidad del sistema valorativo.
- Corcira, 501, 502, 508.
- Creonte, 75, 93-105, 106, 108, 109, 110, 111, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 127, 161, 173, 183, 185, 188, 190, 191, 221, 240, 288, 243, 475, 480, 483.
- Critias, 181, 234.
- Cronología de los diálogos platónicos, 201-202, 279.
- Daimonion*, 271-272, 281.
- Dante, 493.
- Deidón*, 92-93, 102, 104, 105, 116, 117-118, 123, 125.
- Deliberación práctica, 83, 94, 98, 136, 155, 161, 166; en Aristóteles, 373-401, 403; concepción instrumentalista de, 145-149, 153, 162, 174, 380-381; y medida, 104, 158-172; particularidad y universal en la, 105, 391-392, 393-396, 399-401; *probáïresis*, 366-369, 392; punto de vista correcto, véase Perspectiva; en el *Protágoras*, 135-176.
- Démeter, 120.
- Demócrito, 143, 180, 349, 350, 351, 352, 355.
- Deseo y actividad sexual, 99, 119, 152, 176, 202, 204, 208-210, 214-215, 217, 221, 227, 241-243, 247, 248, 250, 251, 258, 270, 276, 280, 281, 289, 290, 292, 293, 300; actividad y pasividad, 204, 239, 443, 446; y deseo de sabiduría, 247, 260-261; homosexualidad, 203-205, 215, 216, 256, 280, 305, 306, 461; véase también Alcibiades, Amor, *Erastés y erómenos*, *Éros*, Pasiones, Pasividad y receptividad, Platón.
- Detienne, M., 48, 49, 394.
- Dialéctica, 260, 302, 339, 486; método de la división, 302.
- Dialecto jónico, 183.
- Diálogo, véase Estilo.
- Diógenes de Apolonia, 349, 350, 351.
- Diógenes Laercio, 130.
- Dion de Siracusa, 269, 303, 304, 305, 306, 307.
- Dionisos, 121, 122, 127, 128, 161, 174, 235, 261, 262, 263.
- Diotima, 139, 140, 231, 232, 243, 244, 246, 248, 250, 251, 252, 264, 266, 267, 277, 282, 290, 294, 377, 383, 395, 446.
- Distinción moral-no moral, 32, 58-60.
- Dodds, E. R., 147.
- Domesticación, imágenes y metáforas de la, 104, 120, 137.
- Dover, K. J. 256.
- Edelstein, 147.
- Edipo, 53, 72, 73, 75, 106, 186, 365, 420, 472, 474, 477, 479, 480, 498, 516.
- Egos Pótamos, 234.
- Eléatas, 323, 324.
- Élenchos*, 185-186, 190-191.
- Eliot, T. S., 309.
- Elogio y censura, 27, 30, 33, 58, 77-79, 181, 344, 366-369, 415, 419, 421, 473, 498.
- Empédocles, 180, 182, 183, 339.
- Enseñabilidad de la *téchne*, véase *Téchne*.
- Enseñanza y aprendizaje, véase Actividad.
- Epicteto, 248.
- Epicúreos, 225.
- Epicuro, 163, 225, 434, 482.
- Epimeteo, 150, 151.
- Epistème, 164, 165, 175, 254, 259, 327-328, 336, 373, 374, 375, 383, 384, 389; relación con la *téchne*, 142, 160; traducción, 142, 259.
- Er, 189, 296.
- Erastés y erómenos*, 139, 256, 257, 260, 262, 264, 272, 280, 304, 306; véase también Amor, Autosuficiencia, Deseo y actividad sexual; *Éros*, Pasividad y receptividad.

- Erictonio, 74.  
 Erinias, 515.  
 Éros, 46, 103, 107, 108, 109, 110, 114, 119, 120, 232, 238-243, 262-268, 273-277, 280, 281, 282, 284, 285, 290, 292, 294, 295, 299, 304, 446, 452-459; véase también Alcibíades, Amor, *Erastés y erómenos*, Pasiones.  
 Escepticismo, 45, 323, 329, 330, 331, 332, 333, 335.  
 Esparta, 234.  
 Esquilo, 37, 53-87, 135, 160, 161, 178, 180, 235, 253, 515.  
*Agamenón*, 64-72, 76-82, 114, 186; oda corales, 76-82.  
*Euménides*, 71, 515.  
*Orestíada*, 76, 514.  
*Prometeo encadenado*, 135, 159, 160.  
*Siete contra Tebas*, 72-75, 76; odas corales, 72-75.  
 Esquinos, 100.  
 Estabilidad, 33, 37, 48, 49, 84, 129, 138, 222, 224, 243, 252, 264, 318, 390, 418, 419, 420, 449, 459, 461, 516, 519; de la actividad, 49, 209-212, 216, 250, 266, 290, 305, 307, 312, 418, 431; del alma, 263-266; del carácter bueno, véase Carácter bueno; del amor, 222, 292, 305, 444-446; de los objetos, 209, 312, 446; política, 193-194, 433-434, 435, 441, 442; de la *téchne*, 144; véase también Actividad, Autosuficiencia, Carácter, Coherencia, Mutabilidad de los asuntos prácticos, Platón, Vulnerabilidad.  
 Estatuas, imágenes y metáforas de, 230, 237, 242-243, 263, 265, 267.  
 Estesícoro, 271, 282, 283, 284, 299.  
 Estilo: aristotélico, 484-487; dialogado, 133-134, 177-192; literario, véase Literatura; filosófico, 133-134, 484-487; en las odas corales, 112-113, 116-117, 120-123; platónico, 133-134, 177-192, 484-487; elementos poéticos, 298-302, 484-487; relación con el contenido, 112; véase también Aristóteles, Filosofía, Literatura, Platón, Poesía, Tragedia.  
 Estoicos, 330.  
 Eteocles, 72-75, 77, 78, 80, 82, 85, 86, 89, 96, 98, 106, 108.  
*Eudaimonía*, 33, 91, 204, 367, 381, 403, 405-408, 411, 413, 415-418, 419; y actividad, véase Actividad; autosuficiencia, 31, 194, 202-204; y bienes relacionales, 431-462; y tradición filosófica griega, 31; traducción de, 33; y *tyche*, 403-429, 476, 478; véase también Actividad, función en la vida buena, Estabilidad, Vulnerabilidad.  
 Eudoxo, 163, 225.  
 Euménides, 515; véase también Erinias, Furias.  
 Eurídice, 105.  
 Eurípides, 80, 129, 130, 157, 161, 180, 235, 355; *Cíclopes*, 329; *Hécuba*, 491-521, *Reso*, 481; *Las troyanas*, 397-398; véase también Estilo, Literatura, Poesía, Tragedia.  
 Eutifrón, 53, 54, 61, 158, 160.  
 Excelencia humana (*areté*), 29, 49, 154, 180, 380, 383, 391-392, 511, 518-519, 520; y *agathón* y *kakón*, 96; y bienes exteriores, 33, 376, 380-381, 382-383, 384, 412, 415, 422, 431, 437-438, 440, 446, 447, 448, 449, 451, 459, 479, 499, 517-518; la planta como metáfora, 27, 49; reflexiones corales, 68-75; vulnerabilidad de la areté, véase Vulnerabilidad; véase también Actividad, contemplación, Actividad política, Amor, Carácter, Carácter bueno, Justicia, Phila.  
 Experiencia, 370, 389-391, 403, 407, 423.  
 Explicación, 51, 143, 144, 145, 187, 188, 191, 258, 259, 274, 311, 313, 315, 323, 325, 326, 327, 343, 344, 345-346, 348, 349.  
 Familia, concepción platónica, 221.  
*Fedro*, 257, 269-308, 452.  
 Filoctetes, 347-348, 477, 480, 484.  
 Filosofía anglo-norteamericana, 45, 87, 255.  
 Filosofía, 199, 201, 210, 225, 227, 233, 235, 238, 251, 253, 255, 264, 267, 270, 271, 283, 290, 293, 298, 301, 307, 311, 315-319, 323, 328, 330, 335, 337-341; y literatura, 40-42, 177-180, 297-298, 403, 484-487; como *manía*, 270, 289-290, 298-299, 300-302; necesaria para la vida buena, 194, 196-197, 199, 207, 210, 212-214, 216, 311; necesidad humana de la filosofía, 136-137; paradigmas, 316-318; véase también Actividad, contemplación, Actividad intelectual, Aristóteles, Estilo, Literatura, Método, Platón, Poesía.



- Flauta, arte de la, 147, 229-230, 379.
- Flexibilidad en la elección ética, 385-390, 394, 395, 396, 403, 426, 521; véase también Estabilidad, Mutabilidad de los asuntos prácticos, Pasividad y receptividad.
- Formas, 195, 209, 210, amor a las formas, véase Amor; semejantes al alma, 195; de la Belleza, véase Belleza; del Bien, 252.
- Fragilidad, véase Vulnerabilidad.
- Furias, 76.
- Gagarin, M., 55.
- Glaucón (*Banquete*), 233, 234, 235, 236.
- Glaucón (*República*), 33, 193, 199, 205, 206, 218, 225, 317, 318.
- Golden, L., 480-482.
- Gorgias, 190.
- Gorgona, 122.
- Guerra del Peloponeso, 138; véase también Corcira, Tucídides.
- Guthrie, W. K. C., 147.
- Hackforth, R., 272, 277, 278.
- Hamartía*, 474-475.
- Hanslick, 219.
- Hare, R. M., 62, 63, 84.
- Hecateo, 179.
- Héctor, 397, 398, 401, 492.
- Hécuba, 269, 397, 398-401, 425, 477, 491-521.
- Hedonismo, véase Placer.
- Hefesto, 214-242.
- Hegel, 91, 92, 106, 111, 112, 122, 123, 124, 443.
- Helena, 78, 79, 248, 271, 283, 284, 307, 513.
- Hemón, 94, 97, 99, 103, 104, 105, 109, 112, 114, 116, 120, 125-126, 169, 240, 265.
- Heráclito, 51, 113, 114, 126, 127, 179, 309, 317, 322, 338, 340, 341, 428.
- Hermes (estatuas), 230, 237, 284.
- Hermes, 237, 243, 270, 284, 307.
- Herodoto, 180, 321.
- Hesíodo, 179, 180, 183.
- Hipaso de Metaponto, 159.
- Hipócrates, 140, 141, 146, 152, 154, 157, 174, 175, 184, 187, 188.
- Homero, 139, 143, 159, 160, 179-180, 182, 183, 187, 301, 329, 440.
- Honor y respeto (*sébein, tíme*), 97, 109.
- Hume, D., 152, 285.
- Hybris*, 264, 275, 276, 277, 294, 479.
- Identidad personal, 295, 296, 445-446, 458.
- Ifigenia, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 80, 81, 84.
- Imágenes y metáforas: Alcibíades como metáfora, 253-254; como medio de decir la verdad, 177-192, 253-254, 270-271, 286-287, 300; véase también Abrir, Agua y líquido, Barco, Caza y trampas, Ceguera, Domesticación, Libertad y ligaduras, Moneda, Perro, Ojos y visión, Planta, Arado, Estatuas, Sol y rayo, Tierra.
- Imaginación, véase Actividad.
- Indeterminación de los asuntos prácticos, véase Mutabilidad de los asuntos prácticos.
- Intelecto: actividad intelectual, véase Actividad; *logistikón*, véase Alma; razonamiento matemático, 33, 160, 208, 223, 225, 312; *phrónema*, 117, 120; véase también Alma, Pasiones, Racionalidad práctica, Sol y rayo.
- Intencionalidad, 349-357, véase también *Órexis*.
- Irracionalidad, véase Racionalidad práctica.
- Irwin, T., 145, 146, 148, 197-199, 366-369, 370.
- Isaac, 68.
- Ismene, 94, 103, 106, 107, 109, 240.
- Isócrates, 482.
- James, H., 373, 394, 397.
- Jantipa, 188.
- Jenarco, 178.
- Jenófanes, 179-180, 242.
- Jenofonte, 144, 147, 482.
- Joachim, H. H., 415.
- Jones, J., 471, 473.
- Justicia (*dike, dykaiosyne*), 51, 54, 55, 74, 109, 126, 152, 153, 154, 173, 286, 381, 385, 387, 389, 427, 441-442, 489, 496, 506, 513, 514, 518; en la *Antígona*, 95, 97, 98, 100, 105, 108, 109, 117; como diosa, 109; en Esquilo, 74, 75; véase también Excelencia humana, Bienes exteriores.
- Kalón*, 246, 247, 248; véase también Belleza.
- Kant, I., 39, 62, 63, 85, 226, 333, 334, 415; y conflicto de normas morales, 62-64, 84; distinción moral-no moral, 32; influencia de la ética kantiana en la cultura occidental, 31, 32, 79, 415.
- Kantiano, 31, 32, 37, 85, 107, 356, 368, 370, 415, 449, 450, 451, 452, 459, 486.

- Kátharsis*, 480-483.  
 Kinosema, 493, 520.  
 Kosman, A., 328.
- Leshner, J., 328.  
 Lesky, A., 55.  
 Libertad y ligaduras (imagen de), 232, 322-323.  
 Licurgo, 122, 123, 127.  
 Lisandro, 234.  
 Lisias, 269-273, 275, 277-281, 294, 297, 299, 304, 306, 307.  
 Literatura: importancia para el examen de los problemas éticos, 42-44, 112-115, 253-254; relaciones con la filosofía, 40-42, 177-192, 253-255, 267, 297, 298, 397, 485-486; respuesta emocional a, 44, 297-298, 301-302; véase también Imágenes y metáforas, Filosofía, Poesía, Estilo.  
 Livingstone, R. W., 188.  
 Lucas, 471.
- Makárior*, 413, 416-419.  
 Malanipo, 74.  
*Manía*, 270, 273, 274, 275, 276, 280, 284, 290, 291, 300, 301, 305, 307, 459; definición, 273-275; deliberación maníaca, 273-274, 289, 292, y elementos no intelectuales del alma, 273, 276, 391-392; y vida buena, 273, 289-290, 291; véase también *Éros*, Pasiones, Filosofía.  
 Marsias, 229.  
 Mártires, 109.  
 Materialismo, 337-338, 349, 350.  
 Mecanicismo, 337-338.  
 Medida, véase *Téchne*.  
 Menandro, 482.  
 Menelao, 248, 283.  
 Método, véase Aristóteles, Dialéctica, *Phainómena*.  
 Milo, 388.  
 Mill, J. S., 178.  
 Mito: del alma tripartita, 285; de Aristófanes (*Banquete*), 238-243, 254, 265, 266; de lo autóctono (véase Atenas); de Bóreas, 299; de las cigarras (*Fedro*), 301; en los diálogos platónicos, 189, 293, 296; de Estescoro, 283-284.  
 Moneda, imágenes de la, 100, 102, 105, 141, 176; véase también Conmensurabilidad del valor.
- Motivación, 223-224, 226, 247, 248, 250, 272, 291, 294, 331, 371, 451; elementos no intelectuales, 285-286, 290, 391, 399, 442, 452, 469.  
 Movimiento, véase Actividad.  
 Muerte, 117-118, 214, 219, 397-400, 413, 414, 422, 450, 474, 476.  
 Mujer y lo femenino: en la concepción normativa de la racionalidad, 49; consideración política, 447, 459-460; en Eurípides, 511-512, 515; feministas, 278-280, 336; masculino y femenino en la Antígona, 111, 117, 123; mujer y lamentaciones, 188, 269, 305; y método aritotélico, 460-461; vulnerabilidad a la *tyche*, 111.  
 Murdoch, I., 44, 45.  
 Musas, 121, 159, 262, 270, 272, 298, 300-302, 305.  
 Mutabilidad de los asuntos prácticos, 386-389; véase también Estabilidad, Vulnerabilidad.
- Neoptólemo, 80, 81, 347, 475.  
 Nicerato, 193.  
 Nicias, 193.  
 Nietzsche, F., 47, 48, 224, 225, 226, 516, 517.  
 Níobe, 111.  
 No contradicción, principio de, 323, 331-336, 407.  
*Nóesis*, 357-361.  
*Nómos*, 496-501, 502, 503, 505, 507-511, 513, 515, 516, 517.  
 Notion, 234.  
*Nous*, 270, 276, 277, 328, 333, 352, 370, 371, 388, 389, 390, 403, 482.
- Oda de Dánae, 121-122, 125-126.  
 Odiseo, 30, 157, 188, 493, 503, 504.  
 Ojos y visión, imágenes y metáforas de, 116, 117, 121, 123, 124, 129, 261, 266, 269, 287, 503, 505, 509-512; véase también Ceguera, imágenes y metáforas de.  
 Olimpia, 230.  
 Orestes, 76.  
*Órexís*, 354, 355-366, 368, 369, 371, 446, 464.  
*Orthós*, 100; *orthós lógos*, 383.  
 Ovidio, 399.  
 Owen, G. E. L., 316, 319-321.

- Paideta* y *apaideusta*, 329, 330, 332, 340.  
 Pan, 270, 272, 284, 307.  
 Parece y ser, 193, 195, 425, 439.  
 París, 283.  
 Parménides, 180, 182, 183, 317, 318, 331, 333, 334, 339.  
 Particularidad ética, 382-391; véase también  
 Conmensurabilidad del valor, Unilateralidad del sistema valorativo, Principios universales.  
 Pasión temeraria (*thársos hekóusion*), véase  
 Acción, Pasión.  
 Pasión, 35, 37, 38, 42, 44, 75, 304-306;  
*akóusion* y *hekóusion*, 78-80, 109; apetitos  
 y deseos, 35, 138, 176, 191, 193-  
 196, 197, 202, 203, 205, 208, 214, 216-  
 217, 227, 239, 243, 256, 270, 274-276,  
 285-286, 289-290, 294, 295, 296, 343,  
 346, 355, 356, 358, 369, 371, 391-393,  
 395, 421.  
 compasión, 188, 189, 424, 475-477,  
 479, 480, 482-483, 486-487.  
 componentes vulnerables de la vida  
 buena, 35, 137-138, 194-195, 198,  
 202-204, 241-243, 249-251, 260-  
 261, 400-401.  
 función cognoscitiva de, 253-261, 273-  
 275, 285-286, 291, 295, 391-393,  
 453-454, 461, 483; *páthei máthos*,  
 80-81; *pathóna gnónani*, 253.  
 función en la deliberación racional, 82-83,  
 190-191, 258-259, 273-277, 285-  
 287, 290, 291, 391-393, 400-401.  
 función en la vida buena, 212-214, 271,  
 291-293, 294, 295.  
 poder corruptor, 224, 270, 275-281.  
 poder de deformar la deliberación, 138,  
 188, 195, 202-205, 208, 213-214,  
 217, 391.  
 temor, 171, 262, 269, 290, 292, 297,  
 347, 475, 477-478, 480, 482-483,  
 486. Véase también Actividad, Alma,  
 Amor, Deseo y actividad sexual,  
*Erastés* y *erómenos*, *Éros*, Intelecto,  
*Órexis*, *Philia*, Racionalidad práctica.  
 Pasividad y receptividad, 30, 49, 92, 117,  
 123, 124, 125, 126, 127, 184, 268, 274,  
 275, 283, 288, 289, 297, 305, 306, 312,  
 343, 348, 354, 356, 370, 371, 394, 399,  
 403, 446, 449, 451, 477, 478; véase  
 también *Erastés* y *erómenos*, *Éros*,  
 Flexibilidad en la elección ética.
- Pensamiento, véase Actividad.  
 Percepción, 35, 73, 114, 195, 321, 334,  
 330, 351-353, 358, 359, 360, 361, 371,  
 374, 383, 385, 389-393, 396-397, 400,  
 401, 403, 454, 458, 459, 461, 483, 521.  
 Pericles, 112, 262, 347, 371, 442.  
 Perro, imágenes y connotaciones, 489, 512,  
 513, 514, 515, 516, 520; véase también  
 Kinosema.  
 Persuasión, 161, 185, 244, 451, 509, 514, 515.  
*Phainómena*, 315-339, 455; opuestos a "verdad"  
 o "lo real", 317-318; función en el  
 método, 315-328, 337-340; traducción,  
 315-316, 319-320; véase también  
 Aristóteles, Verdad.  
*Phantasia*, 358-359, 361, 362.  
*Philia*, 107, 240, 371, 416, 505; y conoci-  
 miento de sí mismo, 453-454; y confian-  
 za, 448-449, 454; y convivencia, 447-  
 449, 452, 453, 454; definición, 413,  
 443-444; y *eudaimonia*, 413, 415-416,  
 417, 433, 443-462; e independencia,  
 443-444; y reciprocidad, 443-446, 448-  
 449; y relaciones familiares, 107-108;  
 valor instrumental, 451-454; valor  
 intrínseco, 451-454, 454-456; véase  
 también Amor, Bienes exteriores,  
 Carácter bueno, *Éros*, *Eudaimonia*.  
*Phrónema*, 117, 120; véase también  
 Intelecto.  
 Picor y rascarse, 203-205, 215.  
 Piedad, 54, 77, 80, 81, 95, 98, 100, 101,  
 105, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 154,  
 172, 173, 399, 400, 420, 472, 513.  
 Píndaro, 27, 29, 30, 33, 154, 180, 262, 289,  
 498.  
 Pireo, 193.  
 Pirrón, 434.  
 Pitágoras, 172, 179, 225, 248.  
 Pitocles, 278, 307, 482.  
 Placer: como actividad excelente, 377-379;  
 concepción aristotélica, 377-379; hedonis-  
 mo, 162-168, 172, 306, 337, 338, 376,  
 379, 435; como único criterio del valor,  
 377-379; el verdadero placer según Platón,  
 199-203, 207-210, 211-212, 276.  
 Planta, imágenes y metáforas de, 27-33, 49,  
 125, 129, 154, 263, 288, 307, 312, 330,  
 352, 426, 492, 495, 498, 500, 521.  
 Platón, 33, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47,  
 48, 49, 50, 81, 98, 129, 130, 131-308,  
 311, 316, 317, 318, 321, 325, 333, 334,

- 335, 336, 343, 352, 353, 354, 355, 356, 366, 368, 369, 370, 371, 374, 377, 378, 381, 395, 407, 425, 428, 431, 441, 442, 448, 451, 456, 459, 461, 463, 469, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 481, 483, 484, 485, 486, 497, 519, 521; *Alcibiades I*, 1; *Apología*, 189, 271, 298, 301; *Banquete*, 37, 46, 48, 129, 133, 134, 139, 140, 141, 176, 184, 192, 210, 222, 223, 229-268, 270, 275, 277, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 293, 296, 298, 305, 306, 396, 446, 452, 468, 519; *Cármides*, 140; *Cratilo*, 275, 284, 303, 307; *Critón*, 186, 188; *Epinomis*, 170, 224; *Eutifrón*, 54, 60, 61, 158; *Gorgias*, 163, 164, 189, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 243, 301, 306; *Ion*, 298; *Leyes*, 186, 222, 288, 296, 355; *Lisis*, 186; *Menón*, 274, 298; *Parménides*, 302; *Fedón*, 37, 134, 188, 189, 191, 197, 201, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 216, 217, 219, 226, 261, 267, 270, 275, 280, 281, 288, 290, 294, 295, 296, 307, 352, 354, 363, 364, 371, 477, 481; *Fedro*, 36, 37, 47, 133, 134, 181, 184, 189, 192, 195, 217, 224, 257, 258, 269-315, 343, 371, 391, 392, 393, 446, 454, 456, 458, 459, 460, 464, 468, 484, 485, 486, 519; *Filebo*, 164, 201, 206, 207, 209, 210, 212, 214, 218, 223, 257, 303; *Político*, 303; *Protágoras*, 37, 48, 98, 102, 133, 134, 135-192, 197, 218, 221, 244, 248, 249, 288, 377, 401, 456; *República*, 37, 134, 139, 160, 176, 181, 184, 186, 189, 190, 193-227, 236, 250, 253, 261, 263, 265, 267, 269, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 280, 285, 286, 288, 289, 290, 295, 296, 298, 299, 300, 305, 306, 317, 318, 354, 391, 401, 472, 473, 474, 477, 478; *Sofista*, 186, 303; *Timeo*, 275, 353; véase también Actividad, Actividad y deseo sexual, Alcibiades, Alma, Amor, Aristóteles, Autosuficiencia, Belleza, Cronología de los diálogos platónicos, Deliberación práctica, Dialéctica, *Élenchos*, *Epistéme*, *Eros*, Estilo, Filosofía, Intellecto, Literatura, *Manía*, Pasiones, Pasividad y receptividad, Poesía, Punto de vista para juzgar el verdadero valor, *Téchne*, Tragedia, Unidad de las virtudes.
- Plutarco, 225, 229, 235, 268.
- Poesía, 305, 313; concepción aristotélica, 469-487; concepción platónica, 219-220, 235, 469, 482-483; relación con la filosofía, 252-254, 267-268, 270-272, 285-286, 297-298, 300-302, 483-487, 520-521; relación con la historia, 478-479; véase también Estilo, Filosofía, Literatura, Tragedia.
- Polemárcos, 181, 193.
- Policlito, 362.
- Polidoro, 491, 493, 495, 498, 504, 505, 506, 519.
- Poliméstor, 492, 493, 504-505, 506, 508-512, 513, 516, 517, 518.
- Polinices, 72, 75, 78, 95, 98, 99, 101, 106, 107, 115, 116, 118.
- Politeísmo griego, véase Religión griega.
- Polixena, 492, 493, 495, 503, 504, 505, 507, 519, 514, 519.
- Polo, 207.
- Praxíteles, 218.
- Precisión (*akribeta*), véase *Téchne*.
- Príamo, 413-419, 423, 472, 491, 493, 504, 505, 513, 516, 517, 518.
- Primeros principios de la ciencia, 323, 327-328, 330, 389-390; véase también Principio de no contradicción.
- Principios, normas universales, 382-390.
- Pródico, 146, 181.
- Prometeo, 135, 137, 141, 150, 165, 187, 188.
- Propiedad privada, 221, 442.
- Protágoras, 138, 139, 140, 141, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 181, 185, 186, 188, 316, 317, 379, 394, 497, 519.
- Protarco, 212.
- Prudencia, 43, 83, 89, 90, 91, 94, 125, 126, 154, 179, 180, 189, 286, 291, 373, 379, 383, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 416, 419, 426, 435, 461, 464, 479, 485.
- Pseudo-Platón, 275.
- Psyché*, 109, 114, 242, 303, 306.
- Punto de vista para juzgar el verdadero valor (perspectiva del ojo divino), 196-227, 239, 317-318, 337, 375, 377, 395, 398, 401, 428, 457, 464-465, 469; véase también Antropocentrismo, Estabilidad.
- Pureza, 33, 42, 114, 281, 293; de la actividad, 208, 209, 211, 277, 290; de los objetos, 209, 212, 249, 290.
- Racionalidad práctica, 36, 37, 49, 61-64, 84-85, 82, 100, 102, 146, 169, 175, 226,

- 266, 279, 391, 393, 403, 477; y acción, 343-372; concepción normativa, 49, 167-168, 223-224, 297, 392; criterio de la racionalidad práctica, 90-91; distingue a los humanos de los demás animales, 30, 150, 322; y elección de bienes, 206; límites de, 120-121, 230, 506-507; y pasiones, 81-83, 197-198, 270, 280, 307-308, 391; en el *Protágoras*, 135-176; *téchne* de la, 141-147, 149-150, 157, 158-164, 374, 375-377, 378, 382, 384, 386-387, 388, 393, 394; véase también Alma, Deliberación práctica, Intellecto, *Mantía*, Pasiones, *Téchne*.
- Rawls, 40, 41, 395.
- Razonamiento matemático, véase Intellecto.
- Reciprocidad, véase *Philia*.
- Recursos tecnológicos humanos, véase *Téchne*.
- Reduccionismo y simplificación, 337-339, 349-351, 483.
- Religión griega: diferencia con la tradición judeocristiana, 54; leyes no escritas, 108-112; la obra dramática como manifestación religiosa, 115; politeísmo, 85, 382; teología, 61, 77.
- Ross, W. D., 316, 319, 415, 464.
- Ryle, G., 304.
- Sabiduría práctica, véase Prudencia.
- Sacrificio animal, 71.
- Sarpedón, 347.
- Schopenhauer, 124.
- Semele, 127.
- Ser humano, como animal que se mueve a sí mismo, véase Actividad; funciones características de, 376-377, 393, 409; naturaleza de, 329, 330-332, 335, 336, 337-338.
- Sexto Empírico, 489, 513, 514.
- Shelley, 131.
- Sidgwick.
- Sileno, 230, 256, 257.
- Silogismo práctico, 292.
- Simónides, 164, 180.
- Sócrates, 33, 39, 53, 60, 61, 102, 130, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 146, 148, 149, 150, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 178, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 201, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 214, 217, 218, 219, 221, 223, 225, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 285, 290, 291, 292, 294, 295, 297, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 316, 317, 319, 339, 352, 377, 446, 477.
- Sófocles, 37, 80, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 100, 106, 172, 178, 195, 253, 349, 484, 485, 498, 516; *Antígona*, 37, 87, 93, 112, 114, 115, 124, 138, 163, 179, 184, 185, 186, 187, 240, 382, 394, 425, 442, 483, 519; *Edipo rey*, 186, 498, 516.
- Sofrón, 178.
- Sol y rayo, imágenes de, 50, 115-117, 127, 154, 189, 229, 230, 260, 261, 264, 288, 289.
- Solón, 261.
- Sophía*, 143, 464-465.
- Sophrosyne*, 265, 273, 274, 275, 276, 277, 284, 285, 286, 297, 393.
- Suicidio, 406.
- Swift, J., 489.
- Tebas, 72, 110, 115, 117, 119, 122.
- Téchne*, 48, 124, 130, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 174, 176, 187, 248, 285, 291, 311, 336, 338, 373, 374, 377, 379, 380, 384, 386, 387, 388, 391, 393; capacidad transformadora, 151, 157-158, 172, 173-176; conmensurabilidad, 161-165; criterios, 143-145, de la elección práctica, véase Racionalidad práctica; ética como *téchne*, 135-176, 336, 375-378, 382, 386-388; imágenes y metáforas, 117-119, 124-125; política, 148, 291, 379-380; precisión y medida, 136, 137, 138, 140, 143, 144-145, 148, 149, 157, 158-164, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 174, 336; relación con la *tyche*, 135-136, 138, 141-143, 157, 160-161, 311, 384; como terapéutica, salvadora de la vida, 138, 140-141, 156, 165, 169, 172-174, 379; véase también Aristóteles, Autosuficiencia, Estabilidad, Conflicto contingente de obligaciones éticas, *Epistémé*, Racionalidad práctica.

- Teeteto, 225.  
 Temor, véase Pasiones.  
 Teofrasto, 472.  
 Teognis, 101.  
 Teología griega, véase Religión griega.  
 Terámenes, 234.  
 Thomson, W. H., 299.  
 Tierra, 74, 117; imágenes y metáforas, 74-75, 119.  
 Tifón, 296.  
 Timandra, 243, 268.  
 Tiresias, 94, 97, 104, 112, 125, 127, 130, 157.  
 Tourneur, C., 489.  
 Tragedia, 36, 53, 89-90, 262-263, 312; actividad en, 469-475; y bien personal, 53, 56, 78, 86, 413-416, 419, 420; concepción aristotélica, 469-487; críticas modernas a la tragedia antigua, 55, 62-64, 90, 92; críticas platónicas, 44, 177-192, 469-474, 478, 480, 481, 482; héroe trágico, 478-480; infortunio trágico, 413-419; y vulnerabilidad, 129; véase también Conflicto trágico, Esquilo, Eurípides, Filosofía, Imágenes y metáforas, *Kátharsis*, Literatura, Pasiones, Poesía, Sófocles.  
 Treinta Tiranos, 234-235, 236.  
 Troya, 55, 64, 271, 283, 284, 307, 397, 398, 414, 493.  
 Tucídides, 112, 143, 157, 180, 262, 349, 355, 372, 387, 478, 501, 502, 503, 508, 514, 517.  
 Turner, J. M., 261.  
*Tyché*, 31, 129, 133, 135, 136, 137, 138, 141, 143, 148, 149, 156, 157, 160, 311, 312, 313, 347, 374, 382, 384, 391, 394, 404, 408, 475, 476, 507; definición operativa, 31, 136; y ética, 27-50; tres problemas, 31-35, y *téchne*, véase *Téchne*; véase también Aristóteles, Carácter bueno, Estabilidad, Platón, Tragedia, Vulnerabilidad.  
 Unidad de las virtudes, 97-98, 156-157, 172-173; véase también Commensurabilidad de los valores, Platón, *Protágoras*.  
 Unilateralidad del sistema valorativo, 60-64, 95-96, 99-100, 102, 103, 105-111, 114, 116, 123, 161, 166-168, 174, 377-378, 379, 380; véase también Commensurabilidad del valor, Valor.  
 Universalidad de la *téchne*, véase *Téchne*.  
 Utilitarismo, 165-166, 172, 174.  
 Valor: armonía, 194, 197, 198; commensurabilidad e incommensurabilidad, véase Commensurabilidad; de los objetos que se escogen, 193-227; valor intrínseco de los componentes de la vida buena, 34, 37, 93, 101, 103, 154, 162-163, 175, 196-198, 201, 203-208, 211, 212, 213, 215-216, 218, 221, 270, 291, 292, 377, 380, 381, 393-394, 405, 433, 438-441, 444, 451, 454, 455, 456, 457, 464-466, 521; de la *philia*, 443-462, 505; relativo al contexto, 375-377, 428, 441; relativo a una necesidad (instrumental), 154, 161, 174, 203-208, 214, 215, 220, 224, 292, 433, 434, 437, 439-441, 451-454, 455, 513; Perspectiva para el juicio correcto del valor, véase Punto de vista para juzgar el verdadero valor; véase también Bienes relacionales, Conflicto contingente de obligaciones éticas, Commensurabilidad del valor, *Philia*, Placer, Unilateralidad del sistema valorativo.  
 Venganza, 508-517.  
 Verdad, 166, 375-376; afirmación de Alcibíades de que "dirá la verdad", 229-232, 253-255; y "apariencias", 316-317, 318, 323, 324; contemplación de la verdad por parte del filósofo, 193, 195, 196-198, 201, 258, 290-291; universales y particulares, 258-259.  
 Vernant, J. P., 48-49, 394.  
 Vlastos, G., 231, 240, 246, 266.  
 Vulnerabilidad, 126, 150-151, 194, 260-261, 312-313, 373-374; de la actividad, 137-138, 141, 207-209, 265-266, 403-429, 431-433, 478; de los componentes de la vida buena, 32, 34, 37, 129, 133, 194, 198-210, 403-429; del carácter bueno, 38, 403-429, 449-450, 473-474, 475-477, 491-492, 520, 521; del *erastés*, 256-257; véase también Aristóteles, Carácter bueno, Esquilo, Estabilidad, Eurípides, Imágenes y metáforas de la planta, Pasividad y receptividad, Platón, Polidoro, Sófocles.  
 Watson, G., 197.  
*Weltanschauung*, 319.  
 Williams, B., 47, 48, 49, 59.  
 Wittgenstein, L., 51, 339, 340, 343.  
 Xénos, 504-505; Zeux Xenios, 497.

Yocasta, 98.

Zaratustra, 226.

Zeus, 55, 66, 67, 70, 77, 81, 99, 106, 108,  
116, 117, 121, 122, 152, 153, 154,  
158, 165, 172, 174, 243, 292, 303,  
306, 420, 497, 500.

# Índice de textos

<b>Esquilo</b>			
<i>Agameón, 179-80</i>	82	<b>Alejandro de Afrodisia</b>	
182-3	81	272.36-273.1	331
186-8	68	<b>Aristófanes</b>	
206-13	68	<i>Las ranas, 384-93</i>	235
214-17	69	1422	235
239-45	70	1425	235
799-804	78	1468	235
1088-21	76	<i>Las avispas, 631</i>	481
1415-17	65	1046	481
<i>Euménides, 794</i>	515		
804	515	<b>Aristóteles</b>	
885	515	<i>Cat. 2b6</i>	362
911	515	<i>De anima, III.5</i>	464
916	515	III.9	356
970	515	III.9-11	345
987-8	515	III.10	359
1033	515	406b24-5	350
<i>Siete contra Tebas, 1</i>		<i>De caelo, II.12</i>	463
12	74	270b5	335
16	74	285a1-4	335
191	74	293a27	323
412-14	74	306a5	323
415	74	<i>De motu animalium, 698a4-7</i>	345
416	74	700b10	359
473-4	74	700b33	359
557	74	701a4-6	359
673-6	72	701a33	365
677-8	73	701a33-b1	371
686-8	73	701a34-5	359
689-90	73	701b7	364
692-4	73	702a16	359
792	75	702a17-19	359
1068-71	75	<i>Ética endemia, 1207a4-6</i>	403
		1215b22-4	406
<b>Alceo</b>		1215b27-31	406
6.13-14	101		



1216a3-5	409	1096b16-19	380
1216a6-8	409	1096b23-4	379
1216b26	316	1096b34	408
1217a17	340	1097b7-11	423
1219a40-62		1097b14	466
1219b27	369	1097b14-15	455
1220a11-13	371	1098a28-30	405
1234b32	455	1098b33-99a2	409
1237b12	448	1099a3-7	409
<i>Generación y corrupción, 316a5</i>	330	1099a29-31	416
325a13	323	1099a31-3	403
325a18-22	324	1099a33-b6	413
<i>Magna moralia, 1182b3-5</i>	376	1099a33-b8	417
1194b5-23	442	1099b2-4	450
1206b30-5	403	1099b7-8	404
1208b29	448	1099b18-19	408
1213a10-26	438	1099b20-5	416
1213a10-26	453	1099b24	405
<i>Metafísica, I.1</i>	143	1100a5-6	407
IV.2	328	1100a5-10	414
IV.4	329	1100a7-8	416
IX	360	1100b2-3	408
XII	464	1100b3-1101a10	
981a5-7	144	1100b6-7	417
981a28-30	145	1100b8-10	418
981b7-8	144	1100b12	418
982b12-19	338	1100b16	418
990b16-17	334	1100b17	418
995a29-33	322	1100b18	418
1004b22-6	339	1100b19-22	418
1006a13-15	330	1100b22-5	418
1008b14-19	331	1100b23-30	417
1009b2	324	110198-14	418
1010b3-14	324-325	1101a14-15	416
1011a3	325	1101a19-20	419
1074a39	335	1101a22	450
<i>Ética nicomaguea, I</i>	398	1102b5-8	409
I.5	466	1102b29-1103a3	369
VI	416, 464	1103b23-4	435
IX.12	466	1103b34-1104a10	386
X	466	1105a31-2	466
X.6	466	1105a32	380
X.6-8	463, 465, 467	1106b36-1107a2	383
X.7	463	1109b18-23	385
1095a17	408	1110a18	421
1095a19-20	408	1110a20-2	421
1095b19-20	376	1110a24-6	421
1095b25-6	408	1117b10	379
1096a1-2	409	1117b10-16	422
1096a12-17	375	1119a6-10	393
1096a23-4	379	1124a20	424
1096b3-4	377	1124a30	426

1124a35-b2	424	1165a36	449
1124b8-9	424	1166a	456
1124b10-11	424	1166a16-17	466
1128a11	339	1166a18-20	466
1128a25	388	1166a19	446
1129b26	441	1169a17-b2	422
1134b1	442	1169b2	416
1134b18-33	387	1169b3	455
1137b11	474	1169b3-10	416
1137b13	386	1169b10	443
1137b17-19	447	1169b16-19	439
1137b29	386	1169b22	439
1137b30-2	386	1169b33-4	453
1141a20-2	464	1170a5-7	453
1141a31-2	376	1170b11-14	458
1141b4-16	388	1171a2-3	449
1141b13-14	387	1171a4-6	449
1141b13-16	387	1171a5	447
1142a11	383	1171a11	459
1142a12-16	390	1171b32-1172a8	447
1142a23	254, 389	1172a8-14	453
1143a25-b14	390	1172a36	324
1144a3	465	1173b26	378
1145a19-20	479	1173b28	378
1145a25	427	1174a4-8	379
1145b1	315	1176a34-5	409
1145b8-20	319	1176b7-9	466
1153b17-21		1177a21-2	465
1155a4	444, 454	1177a25-b1	431
1155a5	455	1177a26	431
1155a5-6		1177a27-b1	465
1155a9	453	1177a30-1	432
1155a16-23	439	1177b1-4	465
1155a21-2	456	1177b31-4	465
1155a28-32	444	1178a23-5	431
1155a29-31	455	1178b10-16	428
1155b27-8	324	1179a33	467
1155b27-31	444	1179b23-6	435
1155b28-1156a5	444	1179b26-7	336
1156b24-5	448	1179b31-2	435
1157a8	445	1180a1-4	437
1157b10-11	449	1180a3	451
1157b15-16	450	1180a18-22	435
1157b22	447	1180a19-22	435
1157b22-3	447	1180a28-9	440
1158a1	447	1180a29	435
1158a9	447	1180b3-7	451
1159a	456	1180b7	435, 452
1159a5	446	1196a6-10	
1159a8-12	446	<i>Partes de los animales, 645a7-11</i>	339
1159a10-11	466	645a16	339
1162b5	449	645a19-23	341

645a24	340	71b9	327
654a27-31	339	83a32-4	334
<i>Física, II.4-6</i>	404	93a21-2	325
VIII	464	93a22-4	325
193a1	333	<i>Retórica, 1340</i>	480
195b3-4	362	1356b26	482
<i>Poética, 1448b13</i>	480	1371b5	481
1448b15-17	481	1374b6	474
1449b22-4	480	1380b35-1381a1	444
1450a15-20	470	1381a4-6	450
1450a21-2	471	1386a9-11	450
1451b4-5	478	1381b15	449
1451b8-11	478	1381b24-6	450
1453a1	476	1381b28-9	448
1453a3-5	476	1382a21	447
1453a4-5	477	1382a28-30	477
1453a8	479	1382b30-2	478
1453b16-17	479	1382b32-3	478
1454b8-9	479	1385a13	476
<i>Política, I</i>	322	1385b13	476
1252a32	437	1385b19-24	476
1252b20-4	440	1385b31-2	476
1252b31-1253a1	440	1386a6-7	476
1253a8	427	1386a7-13	476
1253a27	427	1386a22-8	477
1253a27-9	322	1389a14-15	424
1254a14-15	437	1389a17-18	424
1254b20	437	1389a18-19	424
1255a25	437	1389a26-7	424
1260a12	437	1389a31-2	424
1261a16	442	1389b13-1390a24	425
1261a18-22	442	1390b33-4	426
1261b16	442	1391a7	426
1261b5-26	442	1391a30-1	426
1261b31-2	442	1391a31	426
1262b15	442	1391b4	426
1262b22	442, 451	1391b5-7	426
1268b22	498		
1268b28	389	<b>Demócrito</b>	
1278a20-1	436	<i>DKb1197</i>	143
1278a34-8	438	<i>DKb1119</i>	143
1280a32-4	437		
1280a33	437	<b>Diógenes Laercio</b>	
1283a9-11	380	<i>DK, 68b4</i>	350
1317b3	437	<i>II.33</i>	130
1329a1-2	436	<i>X.86</i>	482
1329a39-41	436		
1332a36-7	442	<b>Eurípides</b>	
1337a21-5	435	<i>Cyclops, 493</i>	329
1337a27-9	435	<i>Hecuba, 16-20</i>	492
<i>Análiticos segundos</i>		<i>90-1</i>	505
11.19	328	<i>351</i>	503

367-8	503	VI.344	513
375	503	XII.299-306	346
668	506	XXII.66-70	513
681-2	506	<i>Odisea</i> , IX.112-15	329
684-7	507		
688	506	<b>Isócrates</b>	
689	506	5.4	482
714	507		
718-20	506	<b>Menandro</b>	
786	507	<i>Retórica</i> , 340.24	482
799-805	496		
814-19	514	<b>Píndaro</b>	
825-30	513	<i>Nemea</i> , VIII	
826-43	514		
866	496	<b>Platón</b>	
<i>Hécuba</i> , 953-5	509	<i>Alcibiades I</i> , 129e	
965	510	<i>Apología</i> , 17a-c	189
974-5	510	31d	271
978	512	<i>Cármides</i> , 154b	140
1010	512	155d-e	140
1016	512	<i>Cratilo</i> , 404a4	275
1017	512	407-8	284
1035	509	407e-8b	307
1044	514	426b	481
1058	516	<i>Epinomis</i> , 977d	160
1071-2	516	978b	224
1125-6	516	<i>Eutitrón</i> , 7b-d	158
1247-8	518	8a	54
1282-6	518	<i>Gorgias</i> , 492a	202
1284	518	492e	202
<i>Reso</i> , 35	481	493a3	205
<i>Las troyanas</i> , 1158-1207	398	493e1	205
		494b	203
<b>Heráclito</b>		494b-c	205
<i>DK</i> , b40	179	494e	204
<i>DK</i> , b42	179	494e3-4	205
<i>DK</i> , b51	51	496c-497d	208
<i>DK</i> , b123		496d	205
<i>DK</i> , 72,2	114-309	497c7	205
		<i>Leyes</i> , 739c-d	222
<b>Autores hipocráticos</b>		<i>Menón</i> , 91c3	274
<i>De Arte</i> , 4	144	<i>Fedón</i> , 54a	213
<i>De Vetere Medicina</i> , 1	144	58e	188
1.2	144	59a	188
9	145	60a	188, 208
20	145	60b	213
		64d	213
<b>Homero</b>		64d-e	213
<i>Himno</i> , 5.18	261	64e	213
<i>Iliada</i> , I.225	513	65	
I.231	513	65a-d	275
IV.68	497	65b	214

65c	213	241a	276, 280
65d	214	241a8	276
65e	213	241b7	276
66a	213, 217	242b-c	281
66b	212	242c	271
66c	212	242e	282
66c-d	213	242e5	271
66d	214	243a	282
67a	213, 214	243a6	282
67b	209, 223	243c	292
67e	214	243e	273, 277, 283, 292
70d	208	244a	273, 277, 282, 284
79c	209	244b	285
79c-80b	209	245a	285
79d5-6	210	245b	285
81b	208, 214	245c	301
82c-83a	214	246a	300
83b	188	247e	286
83c	214	248b	286
83d	217	248d	300
99a4-5	352	248e	301
99b2-4	352	249a	293, 300
115c-e	214	250a	224
117d	188	250b	286
<i>Fedro, 203d</i>		250d-e	286
225a-f		250d1-3	286
227a	281	250d5	286
229b	281	251a-e	287
229b1-2	281	251b	288
229c	299	251c	288, 306
229d4	299	252c	292
230a	296	252c-253e	291
231a	275	252d	291
231d	275	252d-e	291, 292
231e	297	252e	290, 291, 303, 306
232c	289	253a	291, 292
233c	275	253b	292
234b	306	253c	289
234c	281	253e	294
234d	297	254c	289
234d2-3	306	255a	292
234e	281	255b	290
235a	299	255b-c	306
236b	304	255d	289
237b	272	256e-257a	294
237b3	278	257c	273
237b7	276	258e	294
237d-238a	276	259b-c	301
238a	276	262d	273
238d	297	262e	289
239a-b	291	263d-e	272
239c8	289	265e	285

<i>268a-b</i>	301	<i>329c</i>	195
<i>275a-b</i>	181	<i>354b-c</i>	291
<i>275d</i>	181	<i>357a</i>	165
<i>275e</i>	301	<i>358b</i>	291
<i>278c</i>	301	<i>382c8</i>	274
<i>279b</i>	308	<i>382e</i>	219
<i>279b-c</i>	272, 308	<i>386a-388e</i>	298
<i>Filebo, 32a-b</i>	211	<i>386c</i>	208
<i>46a</i>	211	<i>388</i>	473
<i>46c-d</i>	211	<i>388a</i>	269
<i>46d</i>	211	<i>388b-c</i>	219
<i>50d</i>	211	<i>392a-b</i>	474
<i>51b</i>	212	<i>400b2</i>	274
<i>51e</i>	211	<i>403a</i>	300
<i>52a-b</i>	212	<i>431b</i>	291
<i>52c</i>	212	<i>442c-d</i>	291
<i>52d</i>	219	<i>442d1</i>	291
<i>53d</i>	257	<i>505e</i>	223
<i>54e</i>	211	<i>508c</i>	481
<i>58d5-6</i>	223	<i>517e</i>	213
<i>59c</i>	212	<i>519a</i>	226
<i>62d-e</i>		<i>519b</i>	226
<i>62e</i>	211	<i>520c</i>	209
<i>67b</i>	211	<i>527d-e</i>	193
<i>Protágoras, 309a</i>	288	<i>533b-c</i>	209
<i>310a</i>		<i>533c-d</i>	217
<i>310c8-d2</i>		<i>533d</i>	195
<i>310e</i>	141	<i>533d1</i>	481
<i>313c</i>	140	<i>539c6</i>	275
<i>320e-321a</i>	150	<i>540c</i>	31
<i>322c</i>	153	<i>557b</i>	199
<i>322d</i>	153	<i>561b</i>	194, 213
<i>323a</i>	153	<i>571c</i>	275
<i>324e1</i>	153	<i>571d-572b</i>	275
<i>325a</i>	154	<i>572e</i>	214
<i>325d</i>	154	<i>573a-b</i>	275
<i>32b5</i>	154	<i>573d</i>	214
<i>327a1</i>	153	<i>573e</i>	214
<i>327a4</i>	153	<i>574e</i>	214
<i>331b</i>	140	<i>575a</i>	214
<i>336a</i>	175	<i>580c-d</i>	199
<i>351c</i>	165	<i>581c-d</i>	195
<i>352c-e</i>	156	<i>581c-583a</i>	201
<i>356d-e</i>	162	<i>583c-d</i>	207
<i>357a</i>	165	<i>583c-584a</i>	207
<i>357b-e</i>	165	<i>584a</i>	207
<i>361c</i>	175	<i>584b</i>	208
<i>361d</i>	141, 165	<i>584c</i>	208
<i>Republica, 328a</i>	194	<i>584c9-11</i>	208
<i>328c-d</i>	194	<i>584d</i>	201
<i>329a</i>	194	<i>585a-b</i>	208
<i>329b-c</i>	195	<i>581c</i>	209

586a-b	216	201b6-7	245
586b-c	208	201c2	246
591e-592b	226	201c4-5	246
604e-605a	298	201d	244
605b	298	201e	243
606b	477	202c	243
606d	140	204a	258
607a	298	205e1-3	246
607b	298	207e-208a	264
607d-608b	272	208b	243
621b-c	296	209e5-210a2	246
696a	298	210a5	246
696d	298	210a6-7	246
<i>Político, 294a</i>	291	210b	246
<i>Banquete, 172a-b</i>	233	210b6	247
172c	251	210b6-7	247
172e5	234	210c5	247
173a	233	210c7	
173a5	233	210c7-d5	247
174d	251	210d1	247
175e	262	210e2-3	249
176a-d	251	210e6-212a7	249
177d	254	211a	252
177e	262	211b-212a	
179a	257	211d	250
189a3	238	211e	250, 252
189a4-5	238	212a	254
190d-e	238	212a1	290
191a	239	212a2	250
191a-b	241	212b	243, 249
191a6	240	212c	252, 261
191b	241	212c4-5	238
191b-c	239	212e1-2	252, 261
191c	241	213c	230, 261
191d	239	213c2	238
191d1	238	213c5	266
192b-c	240	213d5-6	237
192b-e	238	213d6	266
192b6	240	213d7-8	237
192d	241	213e	230
192d-e	241	214a	251
192e	242	214e	229
192e-193a	239	215b	230
199e6-7	244	215b-d	230
199f	244	215c-e	274
200a2-4	244	215d	257
200a5-7	245	215d5	266
200b-e	264	215d8	266
200e	245	215e6	266
201a	245	216a	257
201a5	246	216a-b	257
201b	245	216a-c	257

<i>216d</i>	230	111	116
<i>217a</i>	229, 257	113-14	105
<i>217a1-2</i>	266	163	100, 119
<i>217e</i>	230	166	94
<i>217e6-7</i>	266	167	100
<i>217e-218a</i>	237, 260	169	94, 100
<i>218b2-3</i>	266	177	116
<i>218e</i>	247	181	96
<i>219a</i>	254	182	98
<i>219b</i>	230, 260	184	96, 116
<i>219b-d</i>	251	185	116
<i>219c</i>	230, 264, 266	187	98
<i>219c-e</i>	237	190	98, 100
<i>219c5</i>	266	192	98
<i>219e</i>	266	199	110
<i>220a</i>	251	206	116
<i>220b</i>	251	207	120
<i>220c-d</i>	251, 261	207-10	97
<i>221c-d</i>	231	209-10	96
<i>222a</i>	230	212	96
<i>222b</i>	256, 264	223-6	93
<i>222c</i>	268	243	104
<i>222d</i>	264	280	120
<i>Timeo, 86b4</i>	275	280-90	99
		281	94
<b>Pseudo-Platón</b>		284	96
<i>Definiciones, 416a22</i>	275	288	96
		307	116
<b>Plutarco</b>		323	118
<i>Alcibiades, 16</i>	229	332-75	118
38	235	348-52	102
<i>Epicuro hace imposible una vida placentera, 1093d-1094b</i>	225	353	127
		376	114
		387	100
<b>Sexto Empírico</b>		403	100
<i>Bosquejos pirrónicos, 1.66-7</i>	513	408	104
		450	109
<b>Solón</b>		457	109, 116
11.4	261	459	120
		473	102, 120
<b>Sófocles</b>		473-9	103
<i>Antígona, 1-3</i>	106	484-5	103
2		492	94
5-6	106	494	100, 116
6	116	510	97
9-10	106	514	97, 100
73	107	520	96
88	108	522	98
89	108	548	107
93	107	562	94, 116
100-16	115	569	99
108-9	96	570	103



584-93	119	975	109
613	121	988	124
613-14	121	989	124
634	104	992	124
636	100	994	100
648-9	94	996	125
649	99	998	124
650-1	99	1015	94
655	116	1023-5	125
662-9	97	1027	125
671	97	1028	125
669-71	97	1050	125
685	100	1050-1	94
690	104, 125	1052	94, 125
705	100, 121	1064-5	104
706	100, 125	1065	117
709	125	1095-7	105
710	125	1099	105
711	125	1111	100
712	125	1113-14	127
712-14	125	1126-7	127
714	125	1139	127
715-17	125	1140-2	127
718	125	1147	128
723	125	1148	127
730	97	1148-9	127
730-3	97	1151	127
732	94	1175	104
733	103	1232	120
739	104	1261-9	105
744	97	1264	117
757	109	1270	105, 117
763-4	117	1317-20	105
766	120	1344-5	105
774	116	1345	100
781	107	1347-8	94
781-800	110	1350-2	102
789-90	109	1353	91, 104
802-6	114	<i>Edipo rey</i> , 865-72	498
821	109	<i>Filoctetes</i> , 161-8	346-347
823	111		
839	110	<b>Teognis</b>	
843	110	670-85	101
852-5	109	<b>Tucídides</b>	
872	109	I.83.3	
875	109	I.138	262
881	116	II.37	112
937-43	110	II.41	262
944-87	122	II.42.3-4	347
950	108	II.43	262
952	93	III.82-3	502
957	120	VI.15	230

Jenófanes  
*DKb25*

Jenofonte  
*Ciropoideia*, 8.7.30

482

