

ACTAS
III SIMPOSIO NACIONAL DE
FILOSOFÍA ANTIGUA



M. C. Colombani, G. Fernández Parmo y J. M. Gerardi


(Compiladores)



Asociación
Argentina de
Filosofía Antigua



Universidad Nacional
de Mar del Plata



**ACTAS DEL TERCER SIMPOSIO
NACIONAL DE FILOSOFÍA ANTIGUA
“LEGALIDAD CÓSMICA Y
LEGALIDAD HUMANA EN LA
FILOSOFÍA ANTIGUA”**

M. C. Colombani, G. Fernández Parmo y J. M. Gerardi

(Compiladores)

Actas del Tercer Simposio Nacional de Filosofía Antigua “Legalidad cósmica y legalidad humana en la Filosofía Antigua” / María Cecilia Colombani... [et al.] ; compilado por María Cecilia Colombani; Guido Fernández Parmo; Juan Manuel Gerardi. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.

Libro digital, PDF, 307 páginas.

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-833-9

1. Filosofía Antigua. I. Colombani, María Cecilia II. Colombani, María Cecilia, comp. III. Fernández Parmo, Guido, comp. IV. Gerardi, Juan Manuel, comp.

CDD 180

Edición final al cuidado de Correcciones y maquetaciones *La Alcachofa* (<https://www.facebook.com/alcachofacorrectora/>)

Comité Académico

Dra. María Cecilia Colombani (Universidad de Morón / Universidad Nacional de Mar del Plata / UBACyT); Dra. María Angélica Fierro (Universidad de Buenos Aires); Dra. Graciela Marcos (CONICET / Universidad de Buenos Aires); Dra. Claudia Mársico (CONICET / Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de San Martín); Dr. Fabián Mie (CONICET / Universidad Nacional del Litoral); Dra. Pilar Spangenberg (CONICET / Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Rosario); Dra. Viviana Suñol (CONICET / Universidad Nacional de La Plata); Dr. Esteban Bieda (CONICET / Universidad de Buenos Aires); Prof. Juan Manuel Gerardi (CONICET / Universidad Nacional de Mar del Plata); Prof. Guido Fernández Parmo (Universidad de Morón); Lic. Florencia Sal (Universidad Nacional de Mar del Plata)

Contenido

LEGALIDAD CÓSMICA Y LEGALIDAD HUMANA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA . 1	
<i>HÝBRIS EN EL DISCURSO DE ARISTÓFANES</i>	
<i>Mariana Andujar</i>	4
<i>CAUSAS Y EXPLICACIÓN EN POLÍTICA A DE ARISTÓTELES</i>	
<i>Manuel Berrón</i>	13
<i>ARISTÓTELES: FELICIDAD Y FINALIDAD</i>	
<i>Juan Brando</i>	22
<i>“ASÍ ES FÁCIL DEMOSTRARLO TODO”: ARISTÓTELES, LA PRUEBA RECÍPROCA Y EL MÉTODO DE ANÁLISIS</i>	
<i>Ivana Budniewski</i>	27
<i>PORFIRIO Y LA ALEGORÍA DE LA CUEVA DE LAS NINFAS: ANTECEDENTES Y PROYECCIONES</i>	
<i>Olivia Cattedra</i>	37
<i>PECAR ES COSA DE DIOSES Y HOMBRES: LEGALIDADES PERMEABLES EN EL MITO DE PROMETEO</i>	
<i>Luciana Cicerone</i>	45
<i>LA DESCENDENCIA DE NOCHE Y LOS HOMBRES DE HIERRO. UN PAISAJE DESOLADOR</i>	
<i>María Cecilia Colombani</i>	50
<i>TENSIÓN DIALÓGICA DE LAS APOLOGÍAI GORGIANA Y PLATÓNICA: SOFÍSTICA Y FILOSOFÍA FRENTE A LA AUSENCIA DE FUNDAMENTO</i>	
<i>Julián Correa</i>	63
<i>ORDEN CÓSMICO Y ORDEN HUMANO EN LA TERAPIA PSICOSOMÁTICA DEL TIMEO</i>	
<i>Ivana Costa</i>	74
<i>LEYES, COSTUMBRES Y CRITERIO EN EL ESCEPTICISMO DE SEXTO EMPÍRICO</i>	
<i>Marisa Divenosa</i>	84

CRISIS Y LEGALIDAD EN EL MUNDO GRECORROMANO: AMNISTÍA Y REPRESIÓN <i>Rita Nora Falcone, Marcela Patricia Pitencel y Diego Alejandro Reinante</i>	94
DIONISO: ¿QUÉ MISIÓN EN LA CIUDAD? EL DIOS EN <i>BACANTES</i> Y <i>RANAS</i> <i>Maria de Fátima Silva</i>	105
LA FIERECILLA DOMADA: LA EDUCACIÓN DE LO <i>ALOGISTÓN</i> EN <i>REPÚBLICA</i> <i>María Angélica Fierro</i>	132
LA LEGALIDAD EN TIEMPOS DEL DEMAGOGO: LA INESTABILIDAD POLÍTICA Y LA ANTÍTESIS <i>NÓMOI/PSEPHÍSMATA</i> EN <i>ARIST.POL.1292A2-36</i> <i>Mariana Franco San Román</i>	142
LA GÉNESIS DE LA LEGALIDAD EN EL <i>PROTÁGORAS</i> DE PLATÓN <i>Giuseppe Greco</i>	153
SÓCRATES ¿EL CÍNICO?: ALMA, VIRTUD Y ÉTICA EN LA CUESTIÓN SOCRÁTICA <i>Fernando Guagnini</i>	164
PLUTARCO COMENTADOR DEL <i>TIMEO</i> : ¿GOBIERNO DEL ALMA SOBRE EL CAOS SEGÚN <i>DE ANIMAE PROCREATIONE IN PLATO TIMAEO?</i> <i>Francisco Iversen</i>	173
LA UTILIDAD DE LA DIALÉCTICA EN LOS TRATADOS ARISTOTÉLICOS <i>Matías Ezequiel Kogel</i>	181
LA ERÓTICA GRIEGA Y EL PROBLEMA DE LA <i>ENKRÁTEIA</i> <i>Milena Lozano Nembrot</i>	191
<i>EUTHYMÍA</i> , JUSTICIA Y LEGALIDAD EN DEMÓCRITO <i>José María Nieva</i>	202
CRÍTICA, REAPROPIACIÓN Y REDEFINICIÓN AL <i>DAEMON</i> SOCRÁTICO EN <i>APULEYO</i> <i>Pablo Osuna</i>	210
<i>ALTE TERMINUS HAERENS</i> : LA LEGALIDAD DEL MUNDO COMO LÍMITE <i>Santiago Sánchez</i>	220

VIVIR CON JUSTICIA EN LOS TRABAJOS Y DÍAS <i>Jairo Vladimir Sandoval Mota</i>	230
LEGALIDAD CÓSMICA Y LEGALIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO <i>Juan Luis Speroni</i>	240
LEGALIDAD MUSICAL Y ORDEN POLÍTICO EN ARISTÓTELES <i>Viviana Suñol</i>	250
EL LÓGOS COMO CRITERIO UNIVERSAL EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES <i>Belén Dolores Turiace</i>	262



LEGALIDAD CÓSMICA Y LEGALIDAD HUMANA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

El presente volumen recoge los trabajos presentados durante el III Simposio Nacional de Filosofía Antigua, que tuvo lugar en la sede de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, los días 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2017. El evento académico, promovido por la *Asociación Argentina de Filosofía Antigua (AAFA)*, cuya comisión directiva mediante resolución plenaria selecciona bi-anualmente a un miembro encargado de llevar a cabo la organización, contó con la participación de más de 60 investigadores que aceptaron la propuesta de pensar el tópico bajo el cual se realizó la convocatoria. Los artículos que encontrarán aquí constituyen una versión revisada y seleccionada de los que fueron presentados, oportunamente, durante esas jornadas. La edición de las comunicaciones pretende difundir los resultados enriquecidos por los comentarios que recibieron los autores.

El Simposio concitó la atención de especialistas en el mundo greco-latino, del país y del extranjero, que se hicieron presentes adecuando sus propuestas a las distintas modalidades de participación previstas: conferencias, mesas temáticas coordinadas, exposiciones individuales y presentaciones de libros. Es necesario destacar que, siguiendo el espíritu que anima la organización desde el primer encuentro, la apertura temática del binomio “Legalidad cósmica y legalidad humana” buscaba integrar a todos aquellos interesados en el mundo antiguo a partir de una reflexión que estuviera atravesada por esos conceptos estructurantes y articulada por el anclaje teórico y metodológico que la filosofía proporciona. De manera tal que se promoviera el intercambio y la difusión de las actividades de la AAFA como espacio de promoción de los estudios vinculados a la Filosofía Antigua. En este sentido, pueden verse cumplidos los objetivos al detallar las instituciones que estuvieron representadas: Universidad de Coimbra (Portugal),

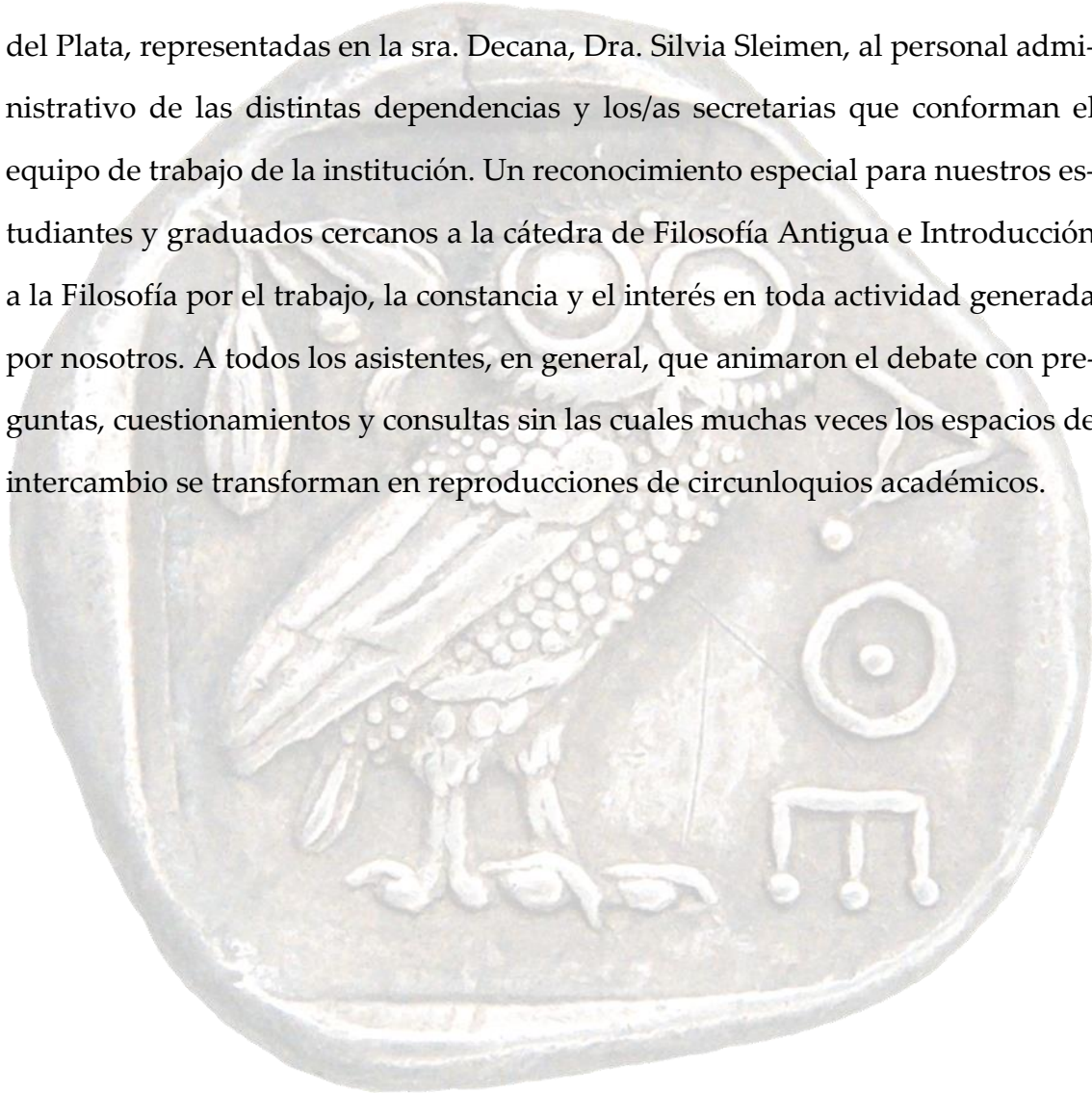
Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), Universidad Diego Portales (Chile), Universidad Autónoma del Estado de México (México), Universidad del Norte (Colombia), Universidad Autónoma de Colombia (Colombia), Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad de Morón, Universidad Nacional de Rosario, Universidad Nacional de Luján, Universidad Católica Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Tucumán, Universidad Nacional del Sur, Universidad Nacional de San Luis, Universidad Nacional del Comahue, Instituto Superior de Formación Docente N° 21 y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Las jornadas propiciaron la creación de un foro de intercambio de experiencias e ideas que contribuyeron de distintas maneras a los respectivos trayectos formativos de los participantes. La pluralidad de temas, problemas y enfoques es una característica que proporciona el enclave perfecto para retomar aquí al texto como una puerta a los senderos argumentativos que se abrieron a partir del tópico central.

Durante el Simposio se realizó la Tercera Asamblea Plenaria de la *Asociación Argentina de Filosofía Antigua (AAFA)*, en la que tuvo lugar el nombramiento de las autoridades encargadas de la Comisión Directiva y Comisión Organizadora del próximo Simposio. En ese sentido, la Dra. Viviana Suñol fue seleccionada para presidir la organización y la Universidad Nacional de La Plata como sede.

Para finalizar, consideramos que es menester agradecer a todas las personas e instituciones que hicieron posible la realización del encuentro y dar cuenta de la deuda que contrajimos con ellos. En primer lugar, nuestro agradecimiento es para con la Asociación Nacional de Filosofía Antigua por habernos proporcionado el honor de abrir las puertas de la Universidad Nacional de Mar del Plata para recibir a sus socios y al conjunto de especialistas que asistió al evento. El

acompañamiento de todos sus miembros y la experiencia transmitida por los organizadores de ediciones previas fue inestimable. En segundo lugar, a los colegas que aceptaron nuestra invitación para formar parte del grupo de conferencistas: Prof. Dr. Fabio de Souza Lessa, Prof. Dra. María Fátima de Sousa Silva y Prof. Dra. María das Graças de Moraes Augusto. También queremos mencionar a las autoridades de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, representadas en la sra. Decana, Dra. Silvia Sleimen, al personal administrativo de las distintas dependencias y los/as secretarias que conforman el equipo de trabajo de la institución. Un reconocimiento especial para nuestros estudiantes y graduados cercanos a la cátedra de Filosofía Antigua e Introducción a la Filosofía por el trabajo, la constancia y el interés en toda actividad generada por nosotros. A todos los asistentes, en general, que animaron el debate con preguntas, cuestionamientos y consultas sin las cuales muchas veces los espacios de intercambio se transforman en reproducciones de circunloquios académicos.



HÝBRIS EN EL DISCURSO DE ARISTÓFANES

Mariana Andujar

Universidad Nacional de Buenos Aires

El discurso de Aristófanes (*Symp* 189c-193d) nos presenta un relato complejo con una variedad de elementos y motivos distintos, razón por la cual los comentadores aún no se han puesto de acuerdo sobre bajo qué género debería ser clasificado. Las opiniones varían desde si es comedia, tragedia, una mezcla de ambas o una fábula.

Los defensores de que pertenece al género trágico utilizan como uno de sus argumentos principales la presencia de *hýbrys*, a pesar de que este término no tiene aparición textual en el discurso. Más allá de la problemática sobre si el relato es trágico o no, la intención de este trabajo será indagar si acaso es susceptible de ser analizado bajo la luz de dicho concepto. Consideramos que poder dilucidar esta cuestión y así entender con propiedad el discurso aristofánico, nos permitirá a la vez esbozar cuál es la visión de *éros* que nos propone el comediante.

Para ello, antes de comenzar con el análisis, es necesario recapitular las distintas interpretaciones que existen respecto de *hýbris* en el marco de la cultura griega antigua. Aristóteles nos ofrece su propia definición en *Retórica* (1378b24-1379a9), luego de clasificarla como una de las especies de desprecio (*Retórica* 1378a10-11). Sobre dicho concepto dice el filósofo:

(...) también el que ultraja (hybrízon) desprecia; porque ultraje (hýbris) es decir o hacer cosas que producen vergüenza al que las sufre, y no para que ocurra en interés propio nada que no sea el hecho en sí, sino sólo para quedar complacido. Los que actúan en represalia no cometen ultraje (hybrízousin), en efecto, sino que toman venganza. En cambio, lo que causa placer a quienes cometen ultrajes (hybrízontes) es que piensan que el portarse mal les hace superiores (y por eso los jóvenes y los ricos son tan insolentes, porque creen que, ultrajando, quedan por encima). Por lo demás, es propio del ultraje (hybreos) la deshonra (atimía), y quien quita la honra desprecia, por cuanto lo que no

vale nada tampoco merece ninguna estimación (honra) ni para bien ni para mal.

En otro pasaje (1374a13-15) expone: *Pues si alguien pegó, no por ello cometió un ultraje (hybrisen) en términos absolutos, sino (sólo) si lo hizo por causa de algo, como, por ejemplo, por deshonrar a otro o por darse a sí mismo un placer.* En resumen, *hýbris* sería el decir o hacer cosas con una intencionalidad que produce vergüenza y deshonra a la víctima, realizándolas por un placer gratuito que hace sentir superior al perpetrador. Como ejemplo retoma dos pasajes de la *Iliada* (Il 1.356 y 9.648=I7.59) en los cuales se hace alusión a la deshonra de Aquiles como consecuencia del ultraje llevado a cabo por Agamenón (que podemos ver caracterizado como *hýbris* en Il. 1.203 y 1.214). Este hecho sería la causa de la cólera de Aquiles que pone en marcha el relato de la *Iliada*.

Por otro lado, el diccionario etimológico de Chantraine (1999: 584) y el diccionario Liddell-Scott nos presentan una definición más escueta, que carece de la cuestión de las consecuencias en las víctimas. De este modo, *hýbris* está definida en ambos diccionarios como ultraje, desmesura, violencia injusta, gratuita o brutal provocada por la pasión. Si bien las apariciones del término y sus cognados son muchísimas y variadas, los ejemplos más emblemáticos radican en la *Iliada* y *Odisea*. En la primera obra aparece para caracterizar, como ya vimos —solo que ahora se hace hincapié en la acción más que en la consecuencia—, la violencia que Agamenón dirige a Aquiles al robarle a Briseida (Il. 1.203 y 1.214). En la segunda, posee un papel central para caracterizar diecinueve veces a los pretendientes (Od. 1.368, 4.321, 16.86, 17.582 y 588, 20.170, 23.64), quienes no se comportan correctamente como huéspedes. En ambas obras Homero referiría, según Chantraine, a una violencia brutal que viola las reglas establecidas.

Respecto a la diferencia entre ambas interpretaciones y ya pasando a las opiniones más contemporáneas del término, podemos retomar la de Macdowell (1976: 14-31), quien considera que Aristóteles escribe para compositores de discursos forenses y que en consecuencia solo se centra en las manifestaciones de

hýbris que estarían prohibidas por ley, esto es, aquellas que involucran una víctima a la cual se la trata como inferior. De esto se sigue naturalmente, que para dicho autor *hýbris* no implica un otro al que se afecta, sino que teniendo distintas posibles causas (que producen energía y hacen a una persona inclinada a complacer sus propios deseos) y manifestaciones (consideradas como inútiles y en la mayoría de los casos calificadas moralmente como malas), es el tener energía o poder y abusar de ello por auto-complacencia, es decir, por satisfacción de los propios deseos y necesidades. Es una actitud mental voluntaria de egoísmo y excesivo interés en sí mismo.

Fisher (1976: 177-193) por otro lado, busca confirmar la interpretación de Aristóteles y considera en consecuencia que Macdowell erróneamente ignora los efectos que supone *hýbris*. Para Fisher, dicho concepto consiste en una noción compleja que involucra dos elementos: un estado mental —en tanto deseo por cierto regodeo acompañado de una intención deliberada de insultar y humillar por placer gratuito— y una actividad que la satisface y que tiene efectos en otros, en términos de honor y vergüenza. Para este autor *hýbris* y estos dos últimos conceptos tienen una relación directa, siendo así el rango de manifestaciones posibles co-extensivo con el de estos dos, es decir, en áreas donde hay una fuerte obligación de tratar a los demás con respeto o donde se debe honrar personas, leyes, códigos morales o dioses. Toda transgresión de ello será considerada como *hýbris*. Supone asimismo que la cuestión de la superioridad que nombra Aristóteles no sería la norma —podría darse el caso en que no esté presente—, pero lo que sí es necesario e indispensable es esta cuestión del honor/deshonor, que se puede entender como una violación de los estatus entre el agente y la víctima.

Cairns (1996: 1-32), por último, presenta una síntesis entre ambas posturas. A Macdowell le critica el no reconocer que este egoísmo excesivo (en tanto supondría ubicar la satisfacción de los propios deseos primero sin contemplación alguna por el estatus), es un fenómeno social que involucra necesariamente la cuestión del honor. Al segundo autor, por otro lado, le critica el poner el peso del

concepto en una intención consciente de deshonrar. En contraposición a ellos, para Cairns *hýbris* consiste en una disposición subjetiva de tener una visión equivocada del propio valor, estatus y lugar en el mundo. Por lo tanto, supone — como Macdowell— una desmedida concepción de sí mismo, que lleva a una preocupación por el honor — como Fisher— pero del honor de uno mismo. Esto tiene implicaciones en la relación entre el agente y otros, pero no como consciente y deliberada, sino que puede ser meramente una consecuencia implícita.

Una vez ya realizado el análisis del término, es momento de pasar al discurso de Aristófanes. El cómico nos propone un relato interesante cargado de belleza poética: antiguamente los humanos consistían en seres compuestos de doble cuerpo y divididos en tres géneros: femenino, masculino y andrógino. Por ser poseedores de terrible fuerza y poder, así como de pensamientos presuntuosos, intentaron subir a los cielos y atacar a los dioses, lo que les acarreó el castigo de Zeus, quien los cortó al medio y les advirtió que en caso de persistir en la impiedad e insolencia serían divididos nuevamente. Sin embargo, al ver que comenzaban a perecer de inanición e inercia al abrazarse a su otra mitad hasta la muerte, Zeus se apiadó de ellos y movió los genitales al frente, a fin de que a través del sexo y de la procreación pudieran encontrar alguna satisfacción temporal. Este deseo y persecución de la mitad —cuyo sexo se define por el todo al que se pertenecía— es *éros*: el intento de restituir la antigua naturaleza humana. El relato termina con un mensaje moral: es necesario ser piadosos con los dioses a fin de no ser mutilados nuevamente y de lograr volver a nuestro estado original.

El pasaje que nos interesa de manera especial es el 190b5-c2, en el cual se concentran las características y acciones que serían consideradas como *hýbris* por los intérpretes. Aristófanes nos dice allí que estos antiguos seres:

Así pues, eran temibles por su fortaleza y por su vigor; y como tenían pensamientos presuntuosos (phronémata megála), atentaron (epexeirisan) contra los dioses. Y cuanto Homero dice de Efiáltes y de

Oto se refiere a ellos: intentaron subir al cielo para colocarse por encima de los dioses (epithisoménon).

Una de las primeras claves que se nos presenta es la expresión *phronémata megála* o grandes pensamientos. Por un lado, *phrónema* significa mente, espíritu o propósito, pudiendo tener un buen sentido (espíritu elevado, orgullo o grandes designios) o uno malo (arrogancia o presunción). Combinado con *megála* posee un sentido negativo, motivo de la ira divina. Fisher (1976: 40-47) considera que esta expresión, si bien es comúnmente emparentada y confundida con *hýbris*, no presenta una relación directa: mientras la primera estaría marcando una actitud de extrema confianza y fracaso en reconocer las propias limitaciones, la segunda requiere necesariamente acciones voluntarias, deliberadas e intencionadas que deshonren a otros como fin. Cairns (1996: 20-32), en contraposición, al enfatizar a *hýbris* como una disposición de sobrevaloración de lo propio, considera que descripciones tales como *phronein megála* u otra que aluda a un orgullo desmedido, refieren justamente a este aspecto subjetivo y disposicional del concepto, siendo consideradas de este modo como rasgos y casos genuinos del mismo. Habría de este modo una consideración exagerada y equivocada de estos seres sobre sí mismos, en especial sobre su estatus y lugar en el mundo (lo que llevará además a intentar traducirlo en la realidad). Analizándolo desde Macdowell también se respetaría este sentido, ya que ambos hacen hincapié en esta actitud mental de inflada presunción de sí mismo. Diferirían en que el primero hace hincapié en la preocupación social por el propio honor y estatus que tiene consecuencias en los demás, mientras que para el otro sería una cuestión individual.

De todos modos, más allá de dicha expresión, hay una acción de violencia y ultraje, que es el ataque a los dioses. Esto es aludido por los verbos *epecheirisan* (atacar, atentar) y *epithisoménon* (atacar, poner encima) y *eis tón ouranón anábasin* (subir a los cielos). Podríamos decir que hay *hýbris*, en el sentido dado por Chantaine y Lidell-Scott como el ultraje y la violencia que viola las reglas dadas; en

este caso, las reglas de papeles, relaciones y estatus entre dioses y hombres. Incluso con la expresión anterior también podríamos decir que hay violación, en tanto seres, con sus pensamientos presuntuosos o más que mortales. En el fondo, lo que suponen es una violación del lugar que les atañe ocupar por ser humanos. Respecto del verbo *epitíthimi* en el sentido de poner por encima supondría un sentimiento de superioridad en el agente.

En la realización de estos actos, los hombres son comparados con Efialtes y Oto, de quienes se relata en la *Iliada* (V 385-391) y *Odisea* (XI, 305-320) que son un ejemplo de algunos de los dolores que los hombres causan a los dioses. La fuente de esto radica en que los gemelos habían apresado a Ares por trece meses e intentado en otra oportunidad escalar el cielo para adueñárselo, razón por la cual fueron asesinados por Apolo. Estas acciones violentas entonces suponen un destinatario que las padece y que las interpreta como un ultraje. Asimismo, son comparados con los gigantes, descritos en la *Odisea* VII.58-60 como presuntuosos (*hyperthymos*) e insensatos (*atásthalos*).

Otra cuestión interesante para analizar radica en la razón por la que no son exterminados: los dioses quieren asegurar la continuación de los honores y sacrificios que los hombres les profesaban. Esto nos permite ver, por un lado, que entonces estos seres sí desempeñaban acciones piadosas hacia las divinidades, lo cual nos hace preguntarnos cuándo entonces hubo un punto de quiebre para que actuaran según la naturaleza que se dice que poseen. Por otro lado, vemos que hay una preocupación por la cuestión del honor, en este caso, la de los propios dioses. Este es un lugar central para poder verlo desde la consideración de Fisher y Aristóteles, quienes consideran que tiene que haber una intención de deshonorar al otro. Para poder interpretar esto no hay fuente textual que lo indique de manera directa, aunque es deducible del contenido del relato, así como de su tono general.

Podríamos ver la insinuación de *hýbris* en tanto para estos autores sus manifestaciones son co-extensivas a conceptos ligados al honor y la vergüenza,

donde hay una obligación de tratar a otros con respeto o de honrar leyes y dioses, cuya transgresión supone *hýbris*. Es obvio que con estas acciones no se está honrando a los dioses ni a los lugares naturales, sino todo lo contrario. Además, debemos tener en cuenta que supondría aquí la relación entre dos partes: los dioses de estatus superior y los hombres de estatus inferior. Sería de este modo un ultraje de los inferiores contra los superiores, buscando posicionarse como iguales al reducir la brecha.

Más allá de si estos seres tuvieron la intención o no, los dioses sí parecen percibirlo como tal, por las palabras que utilizan para describir las acciones impías, y porque de hecho los castigan. En primer lugar entonces, respecto de la cuestión del castigo, Cairns considera que hay una vinculación esencial entre el término y *hýbris*, en tanto el castigo divino es una reacción ante la *hýbris* humana que transgrede los límites y que no respeta la brecha insalvable existente entre dioses y hombres. Así, vemos el castigo como respuesta (o venganza) que no solo supone una cuestión punitiva —en tanto castiga acciones pasadas—, sino también resolutive —en tanto busca aniquilar toda insolencia— y prescriptiva —en tanto advierte no caer en impiedad nuevamente—.

En segundo lugar, respecto del léxico utilizado para describir las acciones vemos que los dioses buscan que estos seres acaben con su insolencia (*aselgainein*) y calmen su desenfreno (*akolasía*) tranquilizándolos (*isychian*). Para el Lidell-Scott *aselgaino* es comportarse licenciosamente y el sustantivo del que deriva es definido como violencia gratuita o libertinaje. Es la misma definición que se da de *hýbris* e incluso hay una entrada sobre la combinación usual entre ambos. *Akolasía* es definida como libertinaje o intemperancia. Lo que se espera de estos seres está indicado por el verbo *isychían*, es decir, quedarse tranquilo, en el lugar —podríamos decir—, aceptar el estatus asignado y no ir más allá.

En conclusión, podemos decir que el relato aristofánico responde a la noción de *hýbris* en sus múltiples interpretaciones, sea como ultraje o violencia gratuita (Lidell-Scott y Chantraine), acciones que buscan deshorrar (Fisher) y que

suponen un deseo de superioridad (Aristóteles), una satisfacción de los propios deseos por puro egoísmo (Macdowell) o una concepción errónea del propio honor (Cairns). Luego, analizamos los verbos que indicarían el ataque a los dioses como un ultraje que violaría las reglas y papeles naturales. En tercer lugar, nos centramos en las comparaciones propuestas por Aristófanes. En cuarta instancia analizamos la preocupación de los dioses por el propio honor y, por último, la posible percepción de estos de que las acciones dadas suponían *hýbris*, tanto por el hecho de que castigan a los hombres como por el léxico utilizado.

Como conclusión adicional podemos ver cómo la concepción aristofánica de *éros* cobra una nueva dimensión bajo la luz de *hýbris*. Sería a partir de ella que nace *éros*, presentado como la búsqueda y anhelo de encontrar a la otra mitad y volver a fusionarse en la unidad original, el único momento donde fuimos verdaderamente completos y autosuficientes. Este estado anterior al que se quiere retornar supone la restitución de nuestra antigua naturaleza, que es violenta e impía. Podríamos decir entonces que *éros* sería, en realidad, el anhelo de retornar a *hýbris*. Tal como considera Strauss, la esencia misma de *éros* sería la rebelión, razón por la cual la impiedad prosigue tras el castigo en la forma del deseo. Esto sería lo que, según Neumann (1966: 422-423), lleva a Zeus a idear una artimaña para distraer a los hombres del verdadero sentido de *éros* con la posibilidad de saciarse de manera temporal por medio del sexo y la reproducción. Nuestro cuerpo herido y mutilado busca entonces, mediante el apego temporal del sexo la sanación de la herida, permaneciendo como un símbolo de la previa *hýbris* contra los dioses —a lo que en el fondo se desea retornar—, así como de la necesidad de comportarse piadosamente y de no caer en *hýbris* a fin de no ser mutilados nuevamente.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1990): *Retórica*, QUINTÍN RACIONERO, C. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- CAIRNS, D. L. (1996): "Hybris, Dishonour, and Thinking Big", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 116, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, pp. 1-32.
- FISHER, N. R. E. (1976): "'Hybris' and Dishonour: I", *Greece & Rome*, Cambridge University Press, Vol. 23, No. 2 (Oct.), pp. 177-193.
- FISHER, N. R. E. (1976): "'Hybris' and Dishonour: II", *Greece & Rome*, Cambridge University Press, Vol. 26, No. 1 (Apr.), pp. 32-47.
- MACDOWELL, D. M. (1976): "'Hybris' in Athens", *Greece & Rome*, Cambridge University Press, Vol. 23, No. 1 (Apr.), pp. 14-31.
- MURRAY, A. T. (1924): *Homer. The Iliad with an English Translation*, London, Harvard University Press.
- NEUMANN, H. (1966): "On the Comedy of Plato's Aristophanes", *The American Journal of Philology*, Vol. 87, N° 4, (Oct.), pp. 420-426.
- PLATO (1998): *Symposium*, ROWE, C. J. (INTRODUCTION AND COMMENTARY), Warminster, Aris & Phillips.
- PLATÓN (2015): *Banquete*, LUDUEÑA, E. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Buenos Aires, Colihue.

CAUSAS Y EXPLICACIÓN EN *POLÍTICA A* DE ARISTÓTELES

Manuel Berrón

Universidad Nacional del Litoral

Universidad Nacional de Entre Ríos

Introducción

El eje de nuestra investigación se desarrolla bajo la asunción de que Aristóteles ha establecido las cuatro causas de la ciudad en *Pol. A* 1-2¹. En efecto, en este texto podemos encontrar presentadas las cuatro causas, a saber, la causa material constituida por las comunidades que componen la *pólis*: la casa y la aldea. Aristóteles dice que la *pólis* es una *koinonía*: *la suprema entre todas y que las contiene a todas. Ella es la llamada ciudad, que es una comunidad política*² (*Pol. A* 1 1252a5-7). La causa eficiente se expresa del siguiente modo: *El impulso, ciertamente, es natural en todas las cosas hacia su comunidad* (*Pol. A* 2 1253a29-30) y se sintetiza en la sociabilidad del hombre, es decir, en el hecho de estar dotado de racionalidad y palabra, condiciones que hacen posible la comunicación y la sociabilización.

La causa formal-final de la ciudad está dada por el espacio para que el hombre viva bien: *existe para el buen vivir (...) y es aquello para lo cual y el fin mejor* (*Pol. A* 2 1252b34-1253a1). A partir de dichas causas, el Estagirita comienza a abordar distintos problemas tales como la naturaleza de la administración de la casa y los temas subordinados de la esclavitud y de la crematística. Nuestra hipótesis es que por intermedio de una metodología híbrida, que incluye la remisión a la información empírica, el desarrollo de argumentos con distintas referencias teóricas, la discusión —y cuando sea el caso—, la refutación de opiniones erróneas sobre los distintos temas, Aristóteles se ocupa especialmente y con de-

¹ Todas las abreviaturas utilizadas de las fuentes aristotélicas están tomadas según el patrón estándar fijado en el *Greek-English Lexicon* de Liddell/Scott /Jones.

² Mi traducción. Cuando sea de otro será aclarado.

talle de construir un argumento de carácter demostrativo (puesto que asume entre sus premisas las causas antes desarrolladas así como soportes teóricos externos). Nuestra lectura persigue mostrar el modo en que dentro del tratado particular que es la *Política* es posible encontrar ciertos rasgos comunes a toda exposición científica aristotélica tales como el uso de las definiciones como principios. En efecto, si *Política* es un tratado científico, las causas establecidas deben funcionar como premisas de las demostraciones sobre los distintos temas trabajados y, si este enfoque es adecuado, Aristóteles estaría cumpliendo con sus prescripciones metodológicas establecidas en los *Analíticos*. De este modo, tomaremos algunos argumentos desarrollados en *Política A*, mostrando en general la estructura argumentativa del libro en su conjunto, pero persiguiendo la conexión de las distintas demostraciones con las causas expuestas en el comienzo mismo del libro así como con otras referencias teóricas externas.

Política A: estructura y argumentos

En *Pol. A 1* Aristóteles se ocupa de caracterizar a la *pólis* como una *koinonía* y se discute la diferencia entre el rey, el amo y el administrador de la casa. Este punto de partida comienza con una cierta interpretación de los hechos que, sin embargo, está precedida de un *horômen*. Es importante señalar el uso de este verbo porque indica que el contenido invocado es visible para el interlocutor de Aristóteles e implica, también, que la información puede ser admitida por ambos. El final de *A 1* introduce una primera reflexión metodológica:

Las cosas dichas serán evidentes para los que investigan según el método que hemos seguido; pues, así como en los demás casos, es necesario dividir lo compuesto hasta lo no compuesto (pues éstas son las partes más pequeñas del todo), que, ciertamente, veremos mejor la ciudad al investigar a partir de lo que está compuesta y sobre estas cosas: en qué se diferencian unas de otras y si es posible obtener algún conocimiento técnico acerca de cada una de las cosas dichas (Pol. A 1 1252a17-23).

En primer lugar se destaca que el método es común: la exigencia de dividir lo compuesto en lo no compuesto aparece repetida en distintos pasajes del *corpus*³. En segundo lugar, nos anuncia que la investigación sobre la ciudad debe proceder observando por qué partes está constituida. Otro detalle valioso es que este procedimiento asegura la obtención de conocimiento técnico: esta afirmación implica que Aristóteles tiene presente un estándar para lo que es conocimiento y que pretende respetarlo en este tratado.

Avanzando con el procedimiento de división y descomposición, en *Pol.* A 2 se establecen los tipos de relaciones de dominio, a saber: (1) La relación hombre-mujer y (2) amo-esclavo. Además, se constituye la progresión “histórica” que inicia con la casa, prosigue con la aldea y culmina en la ciudad. Aquí también conviene anotar que la progresión histórica tiene un valor heurístico y probatorio porque persigue descubrir los componentes a partir de una reconstrucción hipotética del modo en que una cierta cosa habría llegado a ser, en este caso particular, la ciudad. El carácter probatorio vendría dado por el aporte de evidencia “empírica” a favor de la tesis a proponer. Retomando el argumento de A 2 se afirma que cada ciudad tiene un fin y un bien, pero el de la última es supremo. También se establece que el hombre es animal político (1253a7-8) y que la ciudad es por naturaleza y anterior a cada uno (1253a25-6). No es el lugar para exhibir aquí las conexiones concretas entre *De anima* y *EN* pero el soporte teórico brindado por estos tratados al argumento en cuestión es sumamente relevante porque lo potencia al otorgar más y mejores razones y, entre ellas, otras definiciones o principios científicos. En este capítulo, como hemos ya señalado, se presentan las causas de la ciudad.

En A3, siguiendo con la tesis de que hay que examinar las partes que integran la casa y la administración doméstica (la *oikonomía*), se lanza a investigar

³ T. Saunders comenta el pasaje y señala que este uso es variado, menciona dos referencias: *Phys.* 187b11-13 y *Poet.* 1450A7-15. También apunta a que hay un uso de la relación todo/parte de la biología, por caso en *PA* 690a1-4.

las tres comunidades que constituyen *materialmente* la casa: (1) del amo y el esclavo (llamada comunidad despótica), (2) del hombre y de la mujer (comunidad conyugal) y (3) del padre y de los hijos (sin nombre específico). Sin embargo, el asunto tiene su complejidad porque algunos confunden las cosas. Aristóteles plantea un conjunto de dificultades: (i) algunos sostienen que la crematística (*chrematistikḗ*) es el arte de la administración de la casa o, si no toda ella, su parte principal (1253b11 ss). A continuación, se propone investigar sobre la relación amo-esclavo y allí surge otra dificultad: (ii) algunos creen que hay una ciencia específica sobre el gobierno de los esclavos y, a su vez, que la administración de la casa, la esclavitud, el gobierno político y la realeza son lo mismo. Finalmente, la tercera dificultad surge debido a que (iii) otros creen que la esclavitud es anti-natural. Estas cuestiones son cruciales para Aristóteles, de hecho le dedica A 4-10, porque hacen a la comprensión última de los “elementos simples” que constituyen la *pólis* y así, finalmente, a la comprensión de la *pólis* en su totalidad. Veamos cuál es el modo en que lo aborda, la estrategia expositiva y el uso de las causas. Observaremos la presencia de un enfoque teórico, un argumento empírico, argumentos dialécticos...

Para resolver estas dificultades, A 4 señala que la propiedad (*ktḗsis*) es una parte de la casa y que la técnica que se ocupa de obtenerla, la *ktetiké*, también es parte de la administración de la casa (*oikonomía*). A su vez, para alcanzar este fin se precisan tanto instrumentos animados como inanimados. Entre los primeros, se encuentran los subordinados (*hyperétes*) y los instrumentos se diferencian entre los que se destinan a la acción y a la producción; en virtud de eso, el esclavo es definido como el subordinado para lo relativo a la acción (cf. *Pol.* A 4 1254a8). Es relevante que haya definición del esclavo porque este nuevo concepto se suma a los anteriores en la construcción de nuevas pruebas.

El capítulo siguiente, A 5, se ocupa de la tercera dificultad: ¿hay esclavitud natural? Una matización relevante es que existe una sub-dificultad que se sintetiza en la pregunta sobre si es bueno para el esclavo ser esclavo o no. El detalle es

sumamente relevante porque la respuesta, que será afirmativa (1254b18), tendrá su apoyo en la concepción de la casa como una unidad fundamental que constituye *materialmente* a la ciudad como un todo que la abarca y le da sentido último (*i. e.*, es su *fin* y *aquello para lo cual*). Pero veamos el pasaje de *Pol. A* 5 1254a17-21:

Debe investigarse a continuación si existe alguien que sea por naturaleza de tal cualidad o no, y si para él es mejor y es justo servir como esclavo o, por el contrario, toda esclavitud va contra naturaleza. Y no resulta difícil considerarlo teóricamente mediante argumentos como tampoco advertirlo a partir de lo que sucede (Pol. A 5 1254a17-21, trad. Livov).

Los pasajes siguientes se ocupan de dar evidencia empírica sobre el *factum* de la relación despótica así como de construir algunos argumentos teóricos (*theoretéon*, 1254a39 y *theorêsai*, 1254b3). Ejemplo del primer tipo lo tenemos en el pasaje 1254a23-26 donde se afirma que hay distintos tipos de relaciones de dominio tales como la que ejerce el hombre sobre la bestia (aunque es mejor la que ejerce el hombre sobre el hombre porque así se logran las mejores obras). Del segundo tipo es la consideración de la presencia del poder despótico y del poder político en el hombre: el poder despótico es el que ejerce el alma (*psyché*, b4) sobre el cuerpo (*sómatos*, b4-5) mientras que el poder político es el que ejerce el intelecto (*noûs*, b5) sobre el deseo (*tês horéxeos*, b5-6). Aristóteles sostiene que en ambos casos es evidente (*phanerón*, b6) que lo conveniente es que el alma domine al cuerpo y que el intelecto gobierne los deseos (y en general el que manda sobre el que es mandado). Una relación de equidad o una relación invertida entre estos componentes sería antinatural y perjudicial para el hombre. A continuación sigue la evidencia empírica a favor de la conveniencia y naturalidad de la relación amo-esclavo y el capítulo cierra con la afirmación de la existencia de individuos con estas características naturales y, especialmente, con la conveniencia y justicia de dicha relación (1255a2). El argumento no requiere hacer explícito que hay un fin común a ambas partes y que dicha relación se integra en un conjunto superior que tiene, a su vez, un fin superior, el de la ciudad (aquí aparece implícitamente

la ciudad como causa final). De este modo, aunque sin explicitarlo, las causas material, formal y final están operando en la prueba.

A 6 continúa el examen sobre la naturaleza de la esclavitud abordando el problema de aquella que resulta de la guerra y su carácter convencional. Aristóteles desarticula la posición de quienes sostienen que es justa la esclavitud como consecuencia de una derrota en la guerra (entre otras cosas, argumenta que la guerra puede tener un inicio injusto y, por ello, no puede dar derechos, cf. 1255a22-5). También señala el problema que se suscita si resultan esclavos de una guerra justa hombres libres por naturaleza. Si bien no da una solución a esta objeción, señala claramente que en dicha relación de esclavitud no habría ni conveniencia, ni amistad ni dignidad, elementos todos que son propios de la relación natural de esclavitud (A 6 1255b10 ss). Este argumento se origina como discusión de una objeción, y así podría considerarse de carácter dialéctico. En efecto, Aristóteles se ocupa de mostrar que las tesis contrarias son autocontradictorias y, por ello, falsas. Sin embargo, de modo complementario también asume un conjunto de premisas que toma como ciertas: las nociones de comunidad, ciudad, esclavo y otras que, articuladas correctamente, conducen a proposiciones contradictorias con quienes sostienen que toda guerra da derechos de esclavizar al derrotado.

Mi sugerencia es que Aristóteles en primer lugar refuta al contradictor y luego asume los puntos de partida previos y con ellos reafirma su tesis; además, considero que este último argumento contiene como premisas las causas que ha presentado antes así como también ciertos conceptos vertidos a continuación (p. e. la definición de esclavitud). Con este recorrido, está reafirmando otro paso metodológico estándar que presupone la refutación de la opinión contraria y la confirmación de la propia tesis (cf. *Cael.* I 10 279b5-10 y *EE* A 3 1215a5-10).

A 7 se ocupa de discutir con quienes confunden el poder político y el poder despótico: el primero se ejerce sobre hombres libres mientras que el segundo sobre esclavos. Además, el poder del administrador de la casa es monárquico (porque está en uno solo) mientras que el poder político recae en los libres.

A 8 comienza reafirmando el proceder metodológico empleado: *Consideremos en términos generales la propiedad en su conjunto y la crematística de acuerdo con el procedimiento que nos ha servido de guía, puesto que precisamente el esclavo es también una parte de la propiedad* (Pol. A 8 1256a1-3, trad. Livov). El asunto gira ahora alrededor de la naturaleza de la crematística: 1) coincide con la administración de la casa, 2) es una parte de esta; 3) está subordinada a ella. Aristóteles descarta rápidamente la primera opción al afirmar que la administración de la casa se ocupa del uso de los bienes mientras que la crematística se ocupa de la obtención de la riqueza (cf. Pol. A 8 1256a1ss). Para resolver las dificultades siguientes recupera información relevante sobre el modo gracias al cual viven los seres vivos y particularmente los hombres:

Pero existen en verdad muchas especies de nutrición; por ello, también son en verdad muy numerosas las formas de vida de los animales y de los seres humanos: pues no hoy posibilidad de vida sin nutrición, de modo que las diferencias en la alimentación han establecido diferentes modos de vida en los animales (Pol. A 8 1256a18-22, trad. Livov).

El texto es valioso porque Aristóteles nuevamente invoca reflexiones teóricas ya desarrolladas en otros pasajes del *corpus* (*de An.* y *GA*) que vienen en apoyo del contexto actual y sirven para elucidar una dificultad. Es también relevante que este soporte teórico es invocado simplemente como conocimiento ya establecido.

Luego de introducir esta información sobre los seres vivos en general, Aristóteles afirma que *lo mismo sucede con los seres humanos* (1256a28). Luego de un argumento que expone una suerte de cadena alimenticia entre plantas, animales y hombres, explica que la única técnica natural de adquisición admitida es la de un tipo de “guerra” contra los animales (su caza) o contra hombres que requieran ser sojuzgados por la fuerza. Esas serían las únicas lícitas. Dice (texto 3.3):

Así pues, existe una sola especie de técnica adquisitiva de propiedad que es por naturaleza parte de la técnica de la administración doméstica, la que se debe practicar o proveer a que se practique para que sea posible

la acumulación de aquellos bienes necesarios para la vida y útiles para la comunidad de la ciudad-Estado o de la casa (Pol. A 8 1256a25-29, trad. Livov).

Resulta sumamente relevante para nuestra exposición que el límite último del recorte y distinción entre la administración de la casa y la técnica adquisitiva viene dado por su relación con la ciudad y con la casa como la unidad-fin que le da sentido a las mismas. De este modo, la ciudad como causa final vuelve a presentarse y a cerrar el argumento. También nos resulta relevante la articulación que Aristóteles teje entre el argumento biológico de la nutrición (con su propio aporte teórico) y el argumento “político”. Esto muestra que el soporte teórico de la biología viene en apoyo y sirve para complementar la exposición. Sin embargo, no debe perderse de vista que el argumento se clausura con la noción de ciudad como *télos* y límite, es decir, como las principales causas explicativas.

Consideraciones finales

Hemos recorrido someramente *Pol. A 1-8* buscando mostrar que Aristóteles utiliza una metodología híbrida que incluye aporte empírico en combinación con argumentos teóricos. También sostenemos que en *A 1-2* se exponen las causas de la ciudad y que luego, conectadas con nuevos elementos teóricos que se desarrollan a lo largo del texto tales como la noción de esclavo o con el aporte de elementos teóricos de otros textos que funcionan como verdades asumidas, se articula un entramado demostrativo que sirve para resolver dificultades relativas al objeto de estudio. Si nuestra hipótesis encuentra una buena base textual podremos entonces, mostrar que distintos elementos teóricos sobre la demostración científica y la teoría de la definición desarrollados en los *Segundos analíticos* se encuentran operando de fondo también en este tratado técnico en que consiste *Política*. Con todo, un desarrollo más exhaustivo de esta hipótesis exige nuevos desarrollos que aún están pendientes.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (2015): *Política*, LIVOV G. (TRADUCCIÓN, ESTUDIO PRELIMINAR Y NOTAS), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires, Prometeo.
- ARISTOTLE (1995): *Politics. Books I and II*, SAUNDERS, T. J. (TRANSLATION AND COMMENTARY), Oxford, Clarendon Press.
- GOLDSCHMIDT, V. (1973): "La Théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode" en Lefèvre, T. (editor), *Zetesis: Album Amicorum Door Vrienden en Collegas Aangeboden Aan Prof Dr E. de Strycker*, Antwerp, Nederlandsche Boekhandel, pp. 147-63.
- KARBOWSKI, J. (2013): "Aristotle's Inquire into Natural Slavery", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 51, N° 3, (July) pp. 333-353.
- KARBOWSKI, J. (2016): "Justification 'By Argument' In Aristotle's Natural Science", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. LI. (Winter), pp. 119-160.
- LIVOV, G. (2016): "Aristóteles y la definición científica de la ciudad-estado", *INTUS-LEGERE Filosofía*, Vol. 10, N° 1, pp. 11-35.
- NATALI, C. (2011): "Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I", *Phronesis*, N° 55 (4), pp. 304-324.
- NATALI, C. (2015): "The search for definition of justice in *Nichomachean Ethics* 5", en Henry, D. y Nielsen, K. (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge University Press, pp. 148-168.
- SCHOFIELD, M. (1990): "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery.", en Patzig, G. (comp.), *Aristoteles' "Politik"*, *Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Friedrichshafen/Bodensee 1987, pp. 1-27.

ARISTÓTELES: FELICIDAD Y FINALIDAD

Juan Brando

Universidad Nacional de Lanús

Asociación Argentina de Investigaciones Éticas

El concepto de finalidad es aparentemente importante para Aristóteles porque al comienzo de sus reflexiones morales se encuentra la afirmación de que todas las cosas tienden a algún fin. Ya sabemos que, según él, la Felicidad es un buen candidato para ser el fin último de las acciones humanas. Pero decir de qué está hecha o en qué consiste nos conduce a un territorio sibilino: la Felicidad es una actividad del alma en consonancia con la virtud, las virtudes son una moderación adquirida por el hábito y esta adquisición es una actividad privilegiada del hombre prudente. Así, da la impresión de que la Felicidad dependiera de la administración que haga el agente moral, a título individual, del ejercicio de las virtudes.

Sin embargo, es conocida la aserción aristotélica de que el hombre es un animal político, y la caracterización que hacen algunos de sus intérpretes según la cual la Ciudad representa el fin último de la evolución social, un fin postulado que es ordenador de la moral y de la educación pública. Algunos sostienen que ensalzando el ideal de la ciudad-estado democrática Aristóteles estaba siendo insensible a los signos indudables de su decaimiento, prefigurado acaso en la crítica que, de alguna forma más o menos elíptica, le había dirigido Platón. La Ciudad para Aristóteles es una comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente pero a veces se observa que la concepción aristotélica nunca desconoce su estatuto real: la posibilidad de implementar prácticamente en ella una serie de reformas; y en resumen, se inscribe por esto en el orden de un "posibilismo" ajeno a cualquier utopía. Esta Ciudad es entonces una especie de entelequia histórica, el marco para la realización de los propósitos naturales de la vida humana. El objetivo final, una vida bella y feliz en la que se observa y desarrolla completamente la virtud, podría ser entendido como Felicidad.

Los comentaristas de Aristóteles suscriben en toda la línea el énfasis en la sociabilidad humana, en el carácter colectivo de la Felicidad. Para el pensador nacido en la península calcídica, la colaboración política es el escenario primordial para el ejercicio de virtudes importantes como la justicia, la prudencia intelectual, y la amistad. Estas virtudes refuerzan la cohesión de una vida comunitaria conducente a la Felicidad. La vida virtuosa de los ciudadanos se vincula estrechamente con la prosperidad de la Ciudad y no puede ser concebida completamente sin ella. Llegar a ser un perfecto ciudadano que mete bazas virtuosamente en los asuntos públicos es el objetivo final de la educación. Esta educación está, naturalmente, dirigida a individuos que cuentan con el suficiente tiempo libre y desahogo como para poder asimilarla, y por lo tanto parecen excluidos de ella los que se embrutececen como consecuencia de desempeñar un trabajo absorbente y envilecedor. La Política, entonces, es el arte de los más encumbrados ciudadanos, el arte social por excelencia, y quienes no se dedican a él, son individuos de un rango inferior.

Aristóteles pensaba que la asociación política existía por naturaleza (es decir, de un modo más importante y primordial) y que el hombre era, o es, naturalmente político porque es el ser caracterizado por el discurso o la razón, y por lo tanto está facultado para la reunión de un tipo más íntimo y perfecto con sus semejantes: la unión que compromete el pensamiento puro. Pero esa apelación a la razón se ve algo contravenida por el hecho de que las leyes, que están originadas en la liza de las pasiones, muchas veces son refractarias a la razón. Entonces, parece que la orientación de esos fines últimos de la Ciudad no fuese estrictamente racional. En la vida perfecta se introduce un soplo de mito y opinión ancestral.

Esto se vuelve llamativo incluso por el hecho de que el arte de dictar las leyes requiere del ejercicio de la Prudencia como virtud racional. La Prudencia —nunca definida o comprendida exhaustivamente— se dirige en definitiva a un

bien identificado con la sociedad política, y posee una dignidad preeminente entre las virtudes porque se ocupa de la buena vida en su expresión final y total. Pero esta generalidad confiere también a la Prudencia un nimbo de imprecisión: ser prudente es que no haya nadie más capaz que uno mismo para deliberar sobre el propio bien. El “hombre prudente” aparece siempre como un valor ostensivo y nunca en relación con una propedéutica que orienta a la acción.

Para nosotros es difícil comprender cómo es posible que haya una finalidad última de la Ciudad, la llamada vida feliz o vida perfecta, en virtud de que la concepción antigua, arquetipo del Estado político, es previa a la separación moderna entre Estado y Sociedad. La alternativa a la Ciudad es una forma de organización nacional bárbara, ajena a la civilización y a la libertad. En este sentido, la civilización está identificada con una concepción de la educación destinada a producir un tipo de ciudadano digno de la Ciudad, es decir, alineado con una peculiar concepción del patriotismo. Pero veamos la salvedad que hace Leo Strauss con respecto a las diferencias entre la noción de felicidad que podía compartir Aristóteles, y la observada en la época moderna:

La ciudad es la sociedad superior y la más integral dado que apunta al bien superior y más integral que toda sociedad puede buscar. El bien superior es la felicidad. El bien superior de la ciudad es idéntico al bien superior del individuo. El núcleo de la felicidad es la práctica de la virtud y, en primer lugar, de la virtud moral. Como la vida teórica es el tipo de vida más digna de ser elegida para el individuo, se deduce que al menos cierta analogía de ésta es también el objetivo de la ciudad. Por más que esto sea así, el objetivo de la ciudad es la vida noble, y por lo tanto la preocupación principal de la ciudad debe ser la virtud de sus miembros, y por lo tanto, la educación. Hay gran variedad de opiniones acerca de qué constituye la felicidad, pero Aristóteles se muestra conforme por el hecho de que no parece haber grandes desacuerdos acerca de este tema entre personas suficientemente reflexivas. En los tiempos modernos se llegó a creer que es más sabio asumir que la felicidad no posee un sentido definido dado que hombres diferentes, e incluso el mismo hombre en distintos momentos, poseen visiones por completo

distintas acerca de lo que es la felicidad. Como consecuencia, la felicidad o el bien superior ya no podrían ser el bien común buscado por la sociedad política. No obstante, por distintas que fuesen las nociones de felicidad, se creía que sus condiciones fundamentales son en todos los casos las mismas: para ser feliz se necesita estar vivo, ser libre y se tiene que poder buscar la felicidad tal como cada uno la entiende. De ahí que el objetivo de la sociedad política se convirtiera en garantizar estas condiciones de la felicidad, a las que se llegó a considerar derechos naturales de cada uno, y que se abstuviera de imponer sobre sus miembros una felicidad de tal o cual tipo ya que, en efecto, ninguna noción de felicidad puede ser intrínsecamente superior a otra. Es posible denominar felicidad política o pública a asegurar la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad de todos los miembros de la sociedad, pero de este modo solo se confirma el hecho de que la verdadera felicidad es privada (Strauss, 2006: 53).

Entonces la sociedad occidental modernizada parece aún menos clara que la Ciudad antigua a la hora de concebir una felicidad como fin de la vida, porque hablando estrictamente, ¿cómo podría realizarse aquello que no admite siquiera la más modesta definición?

Entre las dificultades que presenta el establecimiento de un concepto de Felicidad en tanto finalidad en el contexto de la ética aristotélica, podrían consignarse seguramente las siguientes: Aristóteles da una definición berrenda de la Felicidad planteándola por un lado como actividad del alma en concordancia con la virtud y por otro, como Sabiduría del hombre aislado que se aboca a la contemplación. Pero ambas partes de la definición son problemáticas: la Sabiduría es un ideal postergado, y la vida del hombre prudente es algo constatable pero difícilmente realizable de primera mano. Para ser prudente como Pericles hay que deliberar y vivir la vida de Pericles, pero esto es imposible porque la vida de cada ser humano es intransferible, y por lo tanto, su valor heroico o modélico, su poder de mimesis, siempre tiene un alcance limitado.

El hombre prudente debe deliberar por sí mismo, pero ¿quién es “sí mismo” al margen de las representaciones fraguadas por el ideario social? ¿O

acaso no hay horizonte que se remonte más allá de ser un ciudadano sujeto a la regla consuetudinaria? Por otra parte, la vida virtuosa basada en una correcta deliberación es un horizonte posible para el perfecto caballero que ha recibido la esmerada educación que lo hace proclive a ello, pero ¿puede llamarse Felicidad a un estado que solo es alcanzable por una minoría, sirviéndose para ello de la postergación de la mayoría?

Por último, quisiera mencionar la preocupación acerca del cariz histórico de la reflexión ética de Aristóteles en términos de la Felicidad como finalidad. Algunos intérpretes han señalado la carencia de una verdadera conciencia histórica en el pensamiento del filósofo macedonio; de ese modo la evolución de las instituciones políticas sería asimilable al comportamiento de un organismo que se desarrolla hasta el colmen de su actualidad.

La Ilustración, cuyas intenciones de consideración moral parecen haber sido más amplias, nos propuso un ideal de fin-término de los tiempos históricos que trasciende los límites de una organización política restringida y busca en un destino para todos los seres racionales, el corolario de un apego consecuente y universal al deber moral. Esta concepción más ambiciosa de la posible felicidad en el mundo tampoco ha estado exenta de problemas, que todavía no han podido ser saldados por la tarea de los filósofos profesionales.

Bibliografía

ARISTÓTELES (1967): *Obras completas*, DE AZCÁRATE P. (TRADUCCIÓN Y NOTAS), Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina.

ARISTÓTELES (1954): *Política*, MASSANES N. (TRADUCCIÓN), AGUILERA E. (PRÓLOGO), Barcelona, Iberia.

STRAUS, L. (2006): *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz.

“ASÍ ES FÁCIL DEMOSTRARLO TODO”: ARISTÓTELES, LA PRUEBA RECÍPROCA Y EL MÉTODO DE ANÁLISIS

Ivana Budniewski

Universidad Nacional del Litoral

Introducción

En directa ligazón con las preocupaciones sobre la posibilidad del conocimiento científico Aristóteles presenta, en *Analíticos Posteriores* I, 3, una serie de argumentos contra los defensores de ciertas formas de demostración en círculo. La afirmación aristotélica de la existencia de principios indemostrables que dan origen al ejercicio científico es la tesis fuerte frente a quienes niegan que haya algo indemostrable (*APo.* I, 3 72 b 17-18). La defensa de la admisibilidad de la prueba circular se articula precisamente sobre la idea de que no hay indemostrables: quien la admite sostiene que todo se puede demostrar recíproca o circularmente.

En el contexto de las objeciones a quienes sostienen la suficiencia de este tipo de prueba Aristóteles expresa: οὕτω δὲ πάντα δεῖξαι ῥάδιον (*APo.* I, 3 73a.5); οὕτω δὲ πάντα ῥάδιον δεῖξαι (*APo.* I, 3 72b 35) “así es fácil probar/mostrar todo”. El Estagirita elabora una serie de objeciones e indaga en las condiciones de la prueba recíproca. Señala que la formulación de una prueba circular solo parece tener lugar entre aquellas cosas que se siguen recíprocamente, convertibles en cuanto a la predicación (*APo.* I, 3 73 a 7), y aunque esto se da en muy pocos casos¹, no parece que pueda ser aceptable en el proceder general de una ciencia demostrativa. Nuestra intención es indagar si el juicio de que es “fácil” probar en círculo va ligado a la mencionada exigencia de conversión o si responde a otro criterio puesto en juego por el Estagirita.

¹ Aristóteles reconoce que se da en caso de los propios (*APo.* I, 3 73 a 6).

Por otra parte, en *Analíticos Posteriores* I 12 Aristóteles realiza algunas especificaciones sobre el proceder que consiste en analizar ($\tau\acute{o}$ ἀναλύειν). En términos generales, el método de ἀνάλυσις, cuyo origen se asocia a la práctica de los geómetras griegos en la búsqueda de pruebas para los teoremas (análisis teórico) y en la búsqueda de construcciones para los problemas (análisis problemático) (Hintikka y Remes, 1974: 1), es un procedimiento con el que Aristóteles estaba familiarizado. Justamente las referencias a aspectos de orden técnico y operativo del análisis se realizan a la par de ciertas especificaciones sobre cómo se efectúa el análisis en las matemáticas (*APo.* I, 12 78 a 11 ss.). Algunos autores destacan que Aristóteles advierte una dificultad de orden lógico en el procedimiento de análisis (Vega, 1990: 91), que es la relacionada con la exigencia de conversión que debe darse en las proposiciones para que los dos procedimientos complementarios (análisis-síntesis) puedan operarse. Es en este contexto que Aristóteles habla de casos en que “analizar” sería algo fácil (ὀπίδιον) (*APo.* I, 12 78 a), a saber, casos en que se satisface la exigencia de conversión en la predicación.

En este trabajo buscamos ofrecer una lectura posible de estos dos pasajes sobre la prueba circular (*APo.* I, 3) y sobre “análisis” (*APo.* I, 12) a fin de aclarar en qué sentido se califica a ciertas formas de estos procedimientos como “fáciles”. El propósito es esclarecer si esta calificación está vinculada a la exigencia de “conversión” o “reversibilidad” e indagar cómo la juzga Aristóteles en relación con cada uno de estos dos procedimientos. Nuestra sugerencia de lectura es que en la consideración de la prueba circular Aristóteles juzga “fácil”, desde un marco epistemológico, a la pretensión de tal tipo de prueba. En el caso del procedimiento de analizar, en cambio, la convertibilidad parece ser la que define si es “fácil” o no operar el análisis: en un caso, será simplemente la reversión del orden dado, mientras que, si no está dada la posibilidad de conversión, requerirá de otros procedimientos adicionales.

Probar en círculo ¿es fácil?

En *Analíticos Posteriores* I, 3 Aristóteles trata sobre la prueba circular y plantea una serie de objeciones a los presuntos defensores de tal forma de demostración. Es importante poner en contexto este tratamiento en relación con las preocupaciones sobre la posibilidad del conocimiento científico. Comienza Aristóteles por plantear el punto crucial: *hay que saber [científicamente] las cosas primeras* (τὰ πρῶτα ἐπίστασθαι *APo.* I, 3 72 b 5). Su posición es que el conocimiento demostrativo requiere primeros principios no demostrables, que originan el ejercicio científico. Esta idea articulada en los *Analíticos Posteriores* se eleva frente a algunas alternativas sobre la posibilidad de alcanzar el conocimiento. Aristóteles y otros concuerdan en la dificultad que plantea al conocimiento el retroceso al infinito. Una de las alternativas la representan los teóricos *a)* οἱ μὲν (72 b7), que son identificados con una forma de escepticismo (que Aristóteles no comparte) y concluyen *que no existe ciencia* (*APo.* I, 3 72 b 6).

Una sutil relación con la posición aristotélica tienen las posiciones de “otros”: *b)* οἱ δὲ (72 b 15), quienes sostienen que el medio para conocer es la demostración. Tanto Aristóteles como los defensores de esta posición afirman incondicionalmente la existencia de la ciencia. Aristóteles lo hace negando que todo conocimiento deba ser demostrativo (y la necesidad de que la ciencia parta de primeros principios indemostrables). Estos “otros” teóricos, en cambio, quieren retener la premisa de que todo es demostrable. La diferencia es que admiten a la demostración como único y exclusivo medio de conocimiento y, en virtud de ello, exigen demostración de todo, incluso de los principios. Esto conduce a una posición que avala o defiende la suficiencia de la demostración circular.

En este trabajo no abordaremos en detalle los tres argumentos a través de los que el Estagirita intenta concluir que es *vano e imposible decir que la demostración es recíproca y que es admisible demostrarlo todo* [circularmente] (*APo.* I, 3 73 a 18-20)².

² Para una presentación y evaluación de las objeciones de Aristóteles a la prueba circular: Barnes (1976: 278-2920); Malink (2013: 215-248).

Con el propósito que anunciamos antes, nos detenemos en una reiterada observación de Aristóteles acerca de las pretendidas demostraciones circulares. En una ocasión afirma: οὕτω δὲ πάντα δεῖξαι ῥάδιον (APo. I, 3 73a.5); líneas más adelante: οὕτω δὲ πάντα ῥάδιον δεῖξαι (APo. I, 3 72b 35) *así es fácil probar/mostrar todo*.

¿Por qué el compromiso con la circularidad como forma respetable de prueba científica (Barnes, 1976: 282) es —a los ojos de Aristóteles— algo que simplifica o no reviste el carácter científico pretendido? Hagamos algunas consideraciones sobre la concepción de prueba circular que presentan estas líneas. En primer lugar, en una posible cadena circular, Aristóteles parece pensar que no es relevante el número de proposiciones que integran la demostración. Así, sostiene: *No hay ninguna diferencia entre decir que el círculo se forma mediante muchas cosas y decir que se forma mediante unas pocas, o incluso dos <tan solo>* (APo. I, 3 73 a 1-3). Él considera, a modo de ejemplo, el caso más simple de una prueba recíproca, a saber, *Si A entonces B y si B entonces A* (APo. I, 3 73 a 1)³. En este punto, Aristóteles pone de manifiesto que quien así “prueba” no termina diciendo nada más que “esto es si esto es”, *A entonces A* (APo. I, 3 73 a 5).

Aristóteles imputa a los defensores de las formas de prueba en círculo la falta que reconocemos como *petitio principii*⁴. En el argumento [i] Aristóteles establece que la demostración circular no es nada más que probar A a partir de A. [A a partir de asumir A]. Pero si esto cuenta como “una prueba o demostración”, entonces, sostiene: *es fácil probar todo* (APo. I, 3 73 a 4-6). Podemos sugerir que lo que está de fondo en este argumento es la fuerte convicción aristotélica sobre la prioridad *explicativa* de ciertos ítems de la demostración sobre otros⁵.

³ Marko Malink explica que la concepción de la prueba circular en este capítulo es proposicional. Por lo que A y B están por proposiciones y no por términos (Malink, 2013: 215).

⁴ La *petitio principii* (petición de principio), tiene lugar cuando una premisa, sea verdadera o sea falsa, es claramente equivalente a la conclusión o depende de ella para su propia admisión. La forma más plausible de esta falacia es la argumentación en círculo, y cuanto mayor sea el círculo, más difícil será detectarla. Vega Reñon (2011: 158).

⁵ Esto es establecido firmemente en APo. I, 2 71 b 20 ss. donde se presentan las exigencias del conocimiento científico demostrativo.

Creemos que esta afirmación de que así es “fácil” pretender probar se afirma sobre un criterio epistemológico del propio Estagirita, a saber, hay cosas primeras (no todo es demostrable), y ciertas cosas primeras son anteriores explicativamente respecto de otras cosas segundas. Desde este punto de vista, la circularidad no es una alternativa aceptable.

A continuación, Aristóteles pone atención en otras condiciones sobre el procedimiento de probar en círculo, y en este caso, aclara que ni siquiera es posible a no ser en los casos donde hay *conversión en la predicación*. Para introducir esta condición recordemos que luego de ofrecer una caracterización de “prueba circular” en *Primeros Analíticos* II, 5 57 b 18-20, Aristóteles parece no anular rotundamente la posibilidad de efectuar demostraciones circulares, sino que afirma condiciones diferentes para esta clase de prueba, según se dé o no la conversión en la predicación:

Así, pues, [i] en el caso de los < términos > no invertibles, el razonamiento se forma a partir de proposiciones de las que una es indemostrable: pues no es posible demostrar mediante esos términos que el tercero se da en el medio o el medio en el primero. En cambio, [ii] en el caso de los invertibles es posible demostrarlo todo recíprocamente, v.g.: si A, B y C se intercambian mutuamente la posición (APr. II,5 57 b 32-58 a 15).

Cuando Aristóteles sostiene en tono polémico que así es “fácil” [creer que se prueba], entendemos que en el caso de la prueba circular su juicio está motivado por un aspecto epistemológico centrado en la exigencia de prioridad, que define a la relación causal asimétrica de la que debería dar cuenta una buena demostración. El hecho de que esté dada o no la exigencia de conversión en la predicación, define que una prueba circular sea posible o no, pero aun cuando sea posible, queda pendiente juzgar el valor demostrativo que pueda tener tal intento.

El método de análisis ¿es fácil?

Jonathan Barnes puso de manifiesto, en su artículo “Aristotle, Menaechmus and circular proof”, que es tentador el establecimiento de una vinculación entre el análisis y la prueba circular. El hecho de que Aristóteles mencione, en el siguiente pasaje, el análisis vinculado a la convertibilidad en las matemáticas es uno de los aspectos que inducen a tal vinculación.

[6] Si fuera [7] imposible demostrar lo verdadero a partir de lo falso, analizar ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$) sería algo fácil [8] pues, <en ese caso, las proposiciones> se convertirían necesariamente. Sea A algo que es el caso, [9] y si esto es el caso, también serán estas <otras> cosas, las cuales sé que son el caso, por ejemplo, B. [10] Luego, a partir de éstas demuestro que aquello es el caso. Se convierten <las proposiciones> sobre todo [11] en las matemáticas, ya que nada se asume accidentalmente [12] (...)
(A.Po. I 12 78 a 7-12).

Aristóteles brinda algunas especificaciones sobre lo que es el proceder que consiste en “analizar”. Sabemos que es un método de origen matemático vinculado a la búsqueda y hallazgo de las condiciones (“hacia atrás”) de las que se sigue un determinado resultado (análisis teórico) o de las condiciones de las que depende la solución de un problema (análisis problemático). El método de análisis, documentado en algunas fuentes matemáticas antiguas⁶, es uno de los dos movimientos de un procedimiento que también incluye a la síntesis. En términos generales, el análisis se remonta de la solución o resultado que se busca [$\tau\acute{o}\ d\sigma\epsilon\tau\acute{o}\upsilon\text{-}m\epsilon\nu\omicron\nu$], como si fuera algo ya obtenido, e investiga las condiciones o supuestos de su obtención hasta alcanzar algún principio conocido de construcción de prueba. El procedimiento de la síntesis, en cambio, parte a su vez del punto de

⁶ Las descripciones del método geométrico del análisis provienen de autores tardíos como Pappo (siglo III d. C.). Aunque tardía, la *Collectio* de Pappo es central por ser la más extensa descripción del método proveniente de la antigüedad. Disponemos, además, de una definición más antigua de los procedimientos matemáticos de análisis y síntesis que hemos legado en un apéndice o adición al libro XIII de los *Elementos* de Euclides, que se titula “¿Qué es análisis y qué es síntesis?”, considerada por algunos una interpolación tardía que correspondería a un extracto del comentario de Herón de Alejandría, y por otros, como una cita de origen incierto, pero que bien podría ser de un autor pre-euclídeo (Berti, 2004: 94).

llegada del análisis, de algún principio congruente y admitido [*tò homologóúmenon*], y establece deductivamente por el camino inverso la solución o el resultado en cuestión⁷.

Distintos autores han encontrado en el pasaje aristotélico citado indicios decisivos para abordar algunos de los problemas centrales del análisis antiguo que son objeto de estudio y discusión. Ellos han sustentado la idea de que Aristóteles muestra estar al tanto de los procedimientos de análisis propios de la matemática de su tiempo. En efecto, las referencias a aspectos de orden técnico y operativo del análisis se realizan a la par de ciertas especificaciones sobre cómo se procede en las matemáticas (*APo.* I, 1278 a 11 ss.).

Sugerimos que en la ponderación que se haga del análisis a partir del pasaje aristotélico hay que deslindar dos tipos de factores: *i*) los que hacen al carácter lógico del procedimiento y *ii*) los que tienen que ver con el carácter operativo del mismo. Si bien las dos cuestiones están íntimamente relacionadas, podemos preguntar sobre ellas por separado:

i- En el orden lógico se dirime lo que es posible o imposible, en función del procedimiento y las reglas del razonamiento previstas por Aristóteles; ii- en el orden operativo el análisis es fácil o difícil, en función de lo que requiera de aquel que lo lleva a cabo: si requiere la simple conversión o, en cambio, un complejo proceso de inventiva (Byrne. 1997: 8).

Acerca de *i-* podemos destacar la audacia de Aristóteles al advertir una dificultad de orden lógico en el procedimiento de análisis (Vega, 1990: 91), que es la relacionada con la exigencia de conversión que debe darse en las proposiciones para que los dos procedimientos complementarios (análisis-síntesis) puedan operarse. Aristóteles tuvo en claro esto al distinguir casos en los que es simple realizar el análisis, y otros en los que sería “difícil”.

⁷ Esta es una descripción inicial del análisis, que puede sustentarse a partir de la descripción euclídea (Cfr. nota 6). No es posible abordar en este espacio algunos de los problemas vinculados a la naturaleza y dirección de los procedimientos complementarios análisis-síntesis. Ver: Berti (2004b [1994]: 113 ss).

El pasaje sobre “análisis” en *APo.* I, 12 78 b 7^{ss.} ha dado lugar a diversas discusiones. Para nuestro interés actual, es esclarecedora la lectura de Berti, quien menciona que el período hipotético con el que inicia el pasaje de los *Segundos Analíticos* (78 b 7-8) es de irrealidad, ya que para Aristóteles es posible demostrar lo verdadero a partir de lo falso, tanto como es posible demostrar lo verdadero a partir de lo verdadero y lo falso a partir de lo falso. La única imposibilidad es la de demostrar lo falso a partir de lo verdadero. (*APr.* I, 2-4). Lo que señala es que el análisis es un procedimiento que no siempre logra su propósito o no siempre tiene éxito, es “difícil”.

Aristóteles defendería que si hay convertibilidad se puede asegurar que se realice el pasaje de premisas a conclusiones y viceversa⁸. No hay peligro de que la deducción falle, si esta condición está dada, como afirma que sucede en el caso de las matemáticas (y nosotros señalamos que aún en las matemáticas la reversibilidad es condición difícil de conseguir). Por su parte Byrne, quien encuentra en el pasaje aristotélico sobre “análisis” una evidencia a favor de una concepción no-deductiva del mismo (1997: 8), piensa que en los casos de análisis deductivo el análisis es “fácil”, puesto que implica simplemente revertir el orden de la demostración. Los casos que son “difíciles”, y sobre los que llama la atención Aristóteles en el pasaje, son aquellos que requieren de un procedimiento más complejo, que demanda inventiva o ingenio. Es importante destacar que la condición que hace que se juzgue al análisis como “fácil” o no fácil está directamente vinculada con la idea de conversión, que haría a estos procedimientos complementarios efectivamente realizables en caso de satisfacerse tal exigencia, y más complejos y heurísticos, en caso de no estar satisfecha.

⁸ De fondo, esta opción está de acuerdo con una visión “deductiva” del análisis (como el anverso de la síntesis deductiva). En las discusiones modernas, se sustentaron dos posiciones principales acerca del análisis, en torno a la “dirección” o de la “naturaleza” deductiva o no deductiva del mismo. No podemos profundizar esta discusión aquí. Ver: Cornford (1932); Gulley (1958).

Consideraciones finales

Partimos de una común calificación de dos procedimientos, el de la prueba en círculo y el procedimiento de analizar, como “fáciles” de realizar bajo ciertas condiciones, desde la perspectiva de Aristóteles. Sostenemos que, en el caso de la prueba en círculo, puede notarse que al señalar que “así es fácil probar todo”, Aristóteles muestra rivalidad frente a una posición que está en directa oposición a una de sus ideas más básicas sobre los fundamentos en que se asienta el conocimiento científico. En este caso, el juicio de que “así es fácil probar todo” está vinculado a un aspecto epistemológico relativo a la exigencia de prioridad, propia de la relación causal. En el caso del método de análisis, en cambio, juzgar “fácil” a su proceder está en directa vinculación con el requisito de conversión. Sin embargo, es algo más complejo el panorama teórico que se trama en estos textos. Queda aún pendiente un abordaje más detallado del común requisito de conversión de los dos procedimientos.

Para considerar el caso del análisis, retomamos los comentarios de algunos estudiosos que intentan aclarar en qué condiciones el “analizar” es algo fácil. A partir de *A.Po.* I 12 vimos que al establecerse la reversión directa entre análisis-síntesis se asegura esa facilidad para operar el procedimiento. En otros casos, el análisis no es “fácil”. Si bien Aristóteles no lo explicita, se ha insistido en la valoración del carácter heurístico del método del análisis, que requeriría de un procedimiento de “descubrimiento”. En esos casos, analizar no es tan fácil como revertir el orden natural, deductivo, y puede ser también un procedimiento de descubrimiento y elaboración inventiva.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1994): *Tratados de lógica (Organon) I*, CANDEL SAN MARTÍN, M. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1995): *Tratados de lógica (Organon) II*, CANDEL SAN MARTÍN, M. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.
- BARNES, J. (1976): "Aristotle, Menaechmus, and circular proof", *Classical Quarterly* Vol. 26, N° 2, pp. 278-292.
- BERTI, E. (2004b [1994]): "Aristotele e l'analisi matematica greca", en Enrico Berti (2004a), *Nuovi studi aristotelici. Vol. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, pp. 113-121.
- BERTI, E. (2004c [1984]): "L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele", en Enrico Berti (2004a), *Nuovi studi aristotelici. Vol. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, pp. 89-111.
- CORNFORD, F. M. (1932): "Mathematics and dialectic in the *Republic*", *Mind*, N° 41, pp. 37-52 y pp. 173-90.
- GULLEY, N. (1958): "Greek Geometrical Analysis", *Phronesis*, N° 3, pp. 1-14.
- HINTIKKA, J. AND REMES, U. (1974): *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin: Its General Significance*, Dordrecht, D. Reidel.
- MALINK, M. (2013): "Aristotle on circular proof", *Phronesis*, N° 58, pp. 215- 248.
- VEGA, L. (1990): *La trama de la demostración. Los griegos y la razón tejedora de pruebas*, Madrid, Alianza Editorial.

PORFIRIO Y LA ALEGORÍA DE LA CUEVA DE LAS NINFAS: ANTECEDENTES Y PROYECCIONES

Olivia Cattedra

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad de la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA)

Los mitos evocan la presencia y la acción vitalizante de los poderes sutiles que dinamizan la psique en sus planos superiores (Otto, 2005: 13) al tiempo que nos permiten sortear las trampas del reduccionismo material que jaquea nuestra cultura actual. La difusión de estudios sobre el mundo “espiritual” ya sea como divulgación o en el plano académico, constituye una alerta que nos recuerda que los contenidos arquetípicos inciden en el alma por su propia capacidad de elevarnos sobre la acotación de lo cotidiano (Fernández, 2012: 7). En efecto, los mitos hacen a la contemplación, y esta nos permite distinguir entre lo permanente y lo contingente (Zolla, 2003: 110).

Es el caso de Porfirio de Tiro, (234-305) cuyo nombre siriaco fue Malco, es decir, rey; también fue conocido como Porfirio, posible re-traducción libre de su nombre semita, o inclusive Basilio, en razón de su origen noble. La lectura y reflexión sobre sus textos evoca la potencia de la dimensión mítica y sus aplicaciones en la instrumentación de la pedagogía actual, posiblemente agobiada y acotada ante la información meramente lógica y racional.

Es posible que la historia del pensamiento haya desplazado al fenicio ante la intensidad de su maestro Plotino (Bidez, 1964: 20). No obstante, Porfirio ha sido uno de los más importantes estudiosos y eruditos de la antigüedad a quien le debemos la transmisión de obras centrales para la construcción del pensamiento occidental antiguo, e incluso sus reverberaciones en el modo de comprender la sabiduría. Mientras que la influencia de Jámblico fue determinante en el ámbito oriental del Imperio romano, Porfirio fue concluyente en el entendi-

miento del platonismo en el mundo latino. Muchas de sus obras fueron orientadas en argumentación y oposición al cristianismo y por esto mismo también se han perdido.

En Porfirio encontramos:

Un oriental y noble, gran erudito a la vez que espíritu sensible, interesado en numerosos aspectos del conocimiento y la sabiduría, en particular el aspecto práctico, concreto de esta, a raíz y a pesar de las turbulencias que pueden aquejarlo, y entendemos que ha aportado una síntesis crucial y que el mismo se configura como un punto de bisagra entre el mundo antiguo y el comienzo del medieval. Esto es en la antigüedad tardía.

Su primer maestro fue Longino, (Atenas 250), importante crítico literario cuya línea de enseñanza y docencia se inscribía en una tendencia de fuerte impronta filológica (Porfirio, 2008: 9).

En Roma se destaca como discípulo de Plotino, con quien tuvo una relación estrecha que personalmente apenas se extendió más de dos años, aunque siguieron en contacto cuando Porfirio fue enviado a Sicilia. Porfirio se vio acosado y debió sobrellevar una reacción adversa ante la intensidad de las enseñanzas espirituales brindadas por Plotino y las experiencias que estas conllevaban. De repente se vio conducido a una fuerte depresión. Justamente en la figura de Porfirio se constata aquello de que el alma no está al alcance del débil y que se requiere fortaleza para entender aquello que pertenece a las dimensiones del ser. Sin duda el camino del alma es arduo, costoso y por las evidencias, Porfirio no habría tolerado la magnitud del trabajo interior que las enseñanzas de Plotino le implicaban, como señalaremos reiteradamente. Finalmente, ya superada la convalecencia en la Magna Grecia (Sicilia) lo vemos regresar a Roma para hacerse cargo de la escuela que ha dejado Plotino.

Entre las obras que se conservan completas encontramos: *Las sentencias que conducen al mundo inteligible*, la *Isagoge*, *Introducción a las categorías de Aristóteles*, *De la abstinencia* y *La cueva de las Ninfas*. Esta, “El antro de las ninfas”, no es la

única obra homérica de Porfirio (Uždavinys, 2009: 227-231), aunque sí la más madura.

Al comienzo de su carrera realizó varios escritos exegéticos sobre Homero. En ellos Odiseo era concebido como un filósofo y un héroe espiritual. Stephen Hill (1992: 224) quien efectuó un estudio comparado entre la *Odisea* y el *Ramayana*, habla de un dato clave y análogo entre estas dos épicas, sugiriendo que la lectura interna muestra la historia del hombre que, en la auto-entrega de sí mismo, ha sido despojado de todo, en el proceso de la transformación del hombre común y eterno al hombre interno, esencial y verdadero. El hombre que transita por el río de las vidas encuentra hitos en su camino y uno de ellos es en el tránsito de una vida a la otra, y en esta encrucijada encontramos *La Cueva de las Ninfas*. Advertiremos inmediatamente que la obra presenta como uno de sus símbolos prominentes al mar, espacio agitado y problemático de la vida humana. La inestable inmensidad del mar es el escenario de la alegoría de *La Cueva*. Se trata de una de las obras completas que se conservan y nos intriga esta conservación. Por un lado, puede haber contribuido a ello su naturaleza mítica que lo remite a un horizonte clásico, considerado “inocuo” por la persecución cristiana; otra causa es por la particular transmisión oral de los mitos y todo lo referente a ellos que hubiera colaborado en mantenerlo, así como la riqueza de los símbolos, lo cual adorna el texto con una riqueza inagotable y muy adecuada para este periodo práctico y materialista de la humanidad.

No ha faltado quien ha visto en la cueva de Homero, que se comenta en esta obra, el antecedente de la cueva de la alegoría de Platón. La cueva resulta cautivante pues a través de ella se recupera un lenguaje mítico, es decir, el apropiado para la metafísica: así es como el símbolo atraviesa la Antigüedad en el mundo indoeuropeo y tendrá que ver, finalmente, con la noción de transmigración de las almas.

La cueva ofrece a la contemplación diversos temas centrales, traspasando gran parte del pensamiento antiguo. Nos encontramos ante un trabajo completo

y consolidado, en el cual Porfirio, ya en Sicilia, evidenciaría la recuperación ante la crisis espiritual que psicológicamente determinara su depresión y que casi lo llevara al suicidio. Claramente, este cuadro mental se habría debido a las resistencias de las potencias inferiores del alma tal como estas se describen en el contexto mismo de las enseñanzas de Plotino. Solidaria a tal preocupación surgen las inquietudes que lo llevan a conceder importancia al mundo del rito y por consecuencia, al mundo mítico.

Porfirio enfatiza aspectos míticos y rituales en relación al retorno del alma. Por esta razón, introduce en su doctrina la práctica de los teúrgos y los hierofantes que eventualmente rivalizarían con la escuela platónica original (Bidez, 1964: 81). Para Porfirio, la encarnación es necesaria, constituyendo un servicio al Dios superior y al universo. El fenicio se aproxima a la noción de circulación de la vida presente en otros horizontes del mundo indoeuropeo. La resolución y liberación de la vida entendida como encarnación necesaria, presenta mayores dificultades que para Plotino. Mientras que para Plotino la contemplación es suficiente para el retorno, Porfirio considera que no siempre basta con querer elevarse, salvarse o liberarse.

Si bien las posibilidades ontológicas siempre ofrecen esta posibilidad de modo constante, el temple y la naturaleza de la encarnación plantea desafíos en relación al mundo intermedio y psíquico que se manifiestan en resonancia dentro de su confluencia cósmica e individual. De ahí la necesidad de apoyos y ayudas espirituales además de la mera contemplación del ser: he aquí el mito y el rito. El fenicio hereda de Plotino un sistema metafísico comprensivo; no deja de advertir el riesgo de la explicación de este sistema y su aplicación a individuos con otra evolución espiritual. Así, considera la corrección de los puntos menores y la resolución de ciertos huecos. La fatalidad del hombre común es uno de estos huecos. Claramente, Porfirio experimentaba la mística en un sentido más debilitado que su maestro y era más consciente del problema del hombre común, que en el

neoplatonismo se expresa como el destino del alma inferior. Así es como insiste en distintas instancias de resolución ante el problema del retorno del alma.

Literariamente, la cueva es una alegoría compuesta por treinta y seis generosos párrafos en torno al texto de Homero, *Odisea* XIII: 102-120:

*Mas hacia el extremo del puerto hay un olivo cubierto de follaje
Y cerca de éste, una agradable gruta brumosa,
Lugar sagrado de las ninfas llamadas náyades.
En ella hay cráteras y ánforas
De piedra; pues bien, allí las abejas fabrican miel.
En ella hay muy gruesos telares de piedra, en los cuales las ninfas
Urden tejidos purpúreos como el mar: ¡espectáculo de ver!
En ella hay aguas que siempre fluyen y tiene dos puertas
Una, orientada hacia el norte, sirve como descenso para los hombres,
La otra, más divina, está orientada hacia el sur, ningún hombre la atraviesa ya que es el camino de los inmortales...*

41

Posiblemente escrito en Sicilia, lo que ya nos habla de un Porfirio maduro, el trabajo es muy erudito y ofrece, a través de su intenso análisis del simbolismo presente en el texto homérico, una comprensión fundamental del mundo antiguo.

Qué datos proporciona Porfirio:

- ⊙ Una locación no geográfica.
- ⊙ Un origen arcano, casi podríamos decir con mucho cuidado misterioso, posiblemente de algún hombre especial o bien de la naturaleza.
- ⊙ Una expresión alegórica.
- ⊙ La (doble) imagen de la cueva, que con grutas, cavernas y antros son *clásicos símbolos del cosmos material por su oscuridad y humedad...el mundo inteligible por contraste es tradicionalmente descrito como luminoso y cálido...* (Porfirio, 2008: 21).
- ⊙ Las ninfas que son náyades.

- ⊗ Dos puertas (y acá una digresión respecto de la India y una diferencia: en la India ambas puertas son de ascenso y una de ellas, además, de descenso) una es la bajada al mundo material y la otra el ascenso desde este mundo.
- ⊗ La cueva es de las ninfas, más específicamente de las náyades por su condición de custodias de los arroyos y del fluir, sumados al simbolismo de lo húmedo y acuático y de las almas; por consiguiente, también dependientes de la regencia de Dionisio (v. 13).
- ⊗ El mundo al que refiere la cueva o el antro es el cosmos que participa de la materia en su condición de fluyente indeterminación.
- ⊗ Este cosmos es tanto un problema en su oscuridad y descenso como una posibilidad de contemplación por su orden implícito, de ahí lo de cosmos (v. 6), y también en tanto símbolo lo es de las potencias cósmicas (que operan dentro del plano sublunar) y de las esencias inteligibles. Aunque esta caverna en particular tiene más que ver con el mundo sensible que con el inteligible en tanto y en cuanto se refiere a o introduce el tema de la encarnación.
- ⊗ La humedad de la caverna, implícita en la característica de las náyades, también alude a la conexión entre las almas, pues así se explica en el v. 10, donde Porfirio se extiende a toda la correlación del simbolismo acuoso en distintos planos.
- ⊗ Las ánforas y los tejidos de las ninfas/náyades.
- ⊗ El simbolismo de la caverna y de las aguas y el simbolismo de la miel, que en su aspecto más excelso será el néctar de los dioses, de efectos inmejorables para la purificación y ascenso del alma y en ese sentido completamente opuesto al mundo del posterior vino y sueño que atraen al descenso y la oscuridad.
- ⊗ Otro tema interesante son los objetos que adornan la caverna, entre ellas las ánforas y la miel, de la cual se desprende, según el v. 14/15; luego se hablará de las tinajas en relación al *Gorgias* de Platón (Porfirio, 2008: 71).

- ⊗ Finalmente debemos detenernos en la consideración de las puertas de la caverna, que ya en Homero son señaladas por el norte, el mundo boreal y el simbolismo astrológico del eje Cáncer-Capricornio, que de hecho marcan aún en la actualidad el eje solsticial.
- ⊗ Un aspecto que me llama la atención hacia el final del tratado es la identificación del plano humano con lo vil; en esto vemos la impronta de Plotino más que de Oriente, que respeta y considera el hecho de la encarnación humana.
- ⊗ Porfirio mismo detalla sus fuentes.

Entre los antecedentes al tema, el mismo Homero y el libro VII de *La República* de Platón referido a *los hombres como en una gruta subterránea y en una morada en forma de caverna abierta a la luz, que tiene una gran entrada todo a lo largo de la caverna...* (Porfirio, 2008: 50). En la tradición egipcia se detalla el tema del norte y el sur, llamándose la atención a la omisión de la polaridad Oriente-Occidente. El camino del norte conducía hacia las estrellas imperecederas o arquetipos inteligibles, camino de la liberación final y de la vida noética, mientras que el camino del sur indicaba el retorno al devenir y por lo tanto al renacimiento en un cuerpo mortal; por este motivo era regido por Osiris u Orión e Isis o Sirio con las constelaciones que aparecen y desaparecen del cielo simbolizando así el mundo del devenir. Esta orientación egipcia reitera el simbolismo de India y su diferencia de Porfirio y de Numenio que describen el camino del norte como descenso y el del sur como ascenso. En fin, en estas breves referencias intentamos presentar una reflexión acerca de la importancia de la dimensión mítica como herramienta pedagógica actual.

Expresado de otro modo, concluimos que la dimensión de lo mítico, y también la evidencia de distintos planos espirituales y de los accesos que a cada uno de estos se presenta con las dificultades de lo psíquico, ofrecen una clave inteligente para la pedagogía actual, respondiendo de este modo a la pregunta de Mary Beard (2013: 31-35), autora que se plantea cuál es el lugar de los clásicos en

el mundo actual atravesado por la Internet y las redes sociales. Respondemos que los clásicos nos enseñan a pensar, a discernir, a reflexionar, impulsan nuestra comprensión del mundo, de la acción y de la ética que este requiere, y dentro de los clásicos, los míticos como Homero y sus comentaristas nos permiten ampliar los horizontes y recordar otras dimensiones a las cuales el hombre también pertenece, despertándonos del letargo de la materialidad. Nos ayudan a revivir con otras luces internas que resignifican el sentido de la vida y por esto de la esencia que precede a la existencia, ya que la existencia en sí misma no se sostiene, menos en esta época tan caótica. Por otra parte, como se constata aun en ejemplos debilitados y cotidianos, el acceso a los arquetipos que subyacen al plano mítico y sus leyendas, resultan terapéuticos, en la experiencia directa de la docencia.

Bibliografía

- BEARD, M. (2013): *La herencia viva de los clásicos*, Barcelona, Editorial Crítica.
- BIDEZ, J. (1964): *Vie de Porphyre: le philosophe neo-platonicien*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- FERNÁNDEZ, V. M. (2012): *La fuerza sanadora de la Mística*, Editorial San Pablo, Buenos Aires.
- HILL, S. R. (1992): *Concordia: the roots of European thought: comparative studies in Vedic and Greek ideas*, Londres, Duckworth.
- OTTO, W. F. (2005): *Las Musas*, traducción de H. F. Bauzá, Madrid, Siruela.
- PORFIRIO (2003): *Isagoge*, GARCÍA NORRO J. J. Y ROVIRA R. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN, NOTAS, APÉNDICE Y BIBLIOGRAFÍA), Madrid, Anthropos.
- PORFIRIO (2008): *El antro de las ninfas en la Odisea. Puntos de partida hacia los Intelligibles*, MAURETTE P. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Buenos Aires, Losada.
- UŽDAVINYS, A. (2009): *The heart of Plotinus: the essential Eneads including Porphyry's On the Cave of the Nymphs*, Indiana, World Wisdom.
- ZOLLA, E. (2003): *Qué es la tradición*, Barcelona, Paidós.

PECAR ES COSA DE DIOS Y HOMBRES: LEGALIDADES PERMEABLES EN EL MITO DE PROMETEO

Luciana Cicerone
Universidad de Morón

El presente trabajo tiene por objeto analizar y reflexionar acerca de la figura de Prometeo en la obra *Teogonía*, como una figura que conecta y pone en tensión las legalidades divina y cósmica en la filosofía antigua. La legalidad debe entenderse como aquello que implica orden, armonía y equilibrio y que compone de manera vital a la filosofía griega. Son estos los pilares bajo los cuales se organiza el cosmos y son dignos de imitar por todos los mortales, ya que ellos aseguran el camino indicado para hacer de nuestra vida una *kalokagathía*, una obra de arte bella y buena.

La legalidad implica una dinámica propia, un establecimiento de códigos, reglas y leyes, explícitas e implícitas; implica un acto de dación de sentido y a la vez, crea sentido, asignándole roles a los distintos integrantes. Es una cualidad y un modo de ordenamiento de la realidad que se modifica según las épocas y las necesidades de cada comunidad. Los roles dentro de cada lógica de la legalidad se ganan y se asignan en una puja constante por el dominio del poder. Lo legal es lo que está permitido según la ley en un tiempo y espacio determinados. Prometeo en su afán de poder, rompe la legalidad y asume un rol que no es el suyo y, en consecuencia, introduce el conflicto.

Gracias al relato que ha realizado Hesíodo en su obra *Teogonía*, podemos observar la fractura ontológica como así también el contacto que se produce entre ambas legalidades, ya que Prometeo es aquel personaje que posibilita la permeabilidad de los estatus ontológicos y, por ende, de las legalidades. Lo permeable es aquello que traspasa las barreras, que sobrepasa límites, que deja que algo pase y algo permanezca, que permite pero también pone en contacto distintas conductas y seres. A propósito de esto, Vernant sostiene lo siguiente:

Prometeo está en una relación de complicidad y de conaturalidad con los hombres. Su condición está próxima a la de los humanos, porque éstos también son criaturas ambiguas que poseen ciertos rasgos divinos —comparten, al principio, su existencia con los dioses—, pero los compaginan con otros más propios de las bestias. Así pues, se da en los hombres, al igual que en Prometeo, una situación contradictoria. [...] Contemplemos la escena. Los dioses y los hombres están reunidos como de costumbre. Zeus se halla en el lugar de honor y encarga a Prometeo que haga el reparto. ¿Qué hará? Trae una enorme res, un toro soberbio, que sacrifica y después descuartiza. Parte a ese animal en dos trozos. Cada uno de ellos, tal como ha sido preparado por Prometeo, expresará la diferencia de condición entre dioses y hombres. Esto significa que la frontera del corte dibujará la que separará a los hombres de los dioses. (Vernant, 2000: 63).

Dentro de la filosofía antigua, el pecado es denominado *αμαρτία* y significa “fallar de la meta, no dar en el blanco”, es decir, alude a la desmesura (*hybris*) que nos lleva a actuar transgrediendo voluntariamente y con conocimiento ciertos preceptos religiosos o bien, son acciones que no son buenas ni justas. Como similitud, los dioses comparten con los mortales ciertas características propiamente antropológicas que definen su modo de ser y de relacionarse con los demás. Una de esas es pecar y por ello será cosa de dioses y hombres. En efecto, el punto de unión entre ambas legalidades es el pecado. Prometeo peca al presumir de su soberbia en dos oportunidades: intentando engañar a Zeus ante la elección de los trozos de carne que se mostraban apetitosos del mismo modo, aunque ambos no lo eran, y posteriormente, robándole el fuego, haciendo uso nuevamente de su ingenio. Zeus al advertir que el Japetónida pretendía engañarlo, peca al encolerizarse, llenándose de ira ante la astucia y la sabiduría de Prometeo e impartiendo dos castigos sobre él. El primero es negarle el fuego y dado que este peca nuevamente al robárselo, transgrediendo la voluntad divina, el segundo castigo será la creación de Pandora, origen de la ruina de los hombres. Para cada pecado cometido hay un castigo que restaura la perdida legalidad divina.

A partir del apartado citado de Vernant podemos apreciar que las legalidades entran en conflicto y en ocasiones, convergen. La naturaleza de Prometeo es ambigua como también lo es su modo de comportarse con la divinidad, ya que al ser hijo de Jápeto es un Titán y como tal, por momentos, se comporta como si fuera una divinidad. Esto se observa, por ejemplo, en el enfrentamiento con Zeus, en donde la sabiduría de ambos es puesta a prueba. Hay una dualidad en Prometeo que genera una situación agonística permanente, en la que lo que está en juego es quién tiene el mando del ordenamiento y equilibrio del cosmos.

Aquello que es permeable tiene una porosidad propia que tiene lugar en la actitud desafiante e irrespetuosa de Prometeo frente a la divinidad, ya que su rebeldía posibilita la permeabilidad al enfrentarse a la divinidad en su intento por querer engañarla. Lo apetitoso de esa carne disfraza el engaño que Zeus advierte y demuestra a través de una profunda ira. Zeus ve vulnerado su rol de garante de la legalidad divina, en palabras de Gigon. En consecuencia y parafraseando a Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, la transgresión de la ley que lleva a cabo Prometeo se tipifica en el castigo impartido por Zeus.

La distancia ontológica crece y decrece de manera fluctuante a lo largo del mito con los pecados cometidos y los posteriores castigos impartidos por Zeus. Las dos legalidades rigen cada una en sus *tópoi* pero el acercamiento entre ellas sucede, generando de esta manera tensiones, desafíos y demostraciones de sabiduría que permiten el desarrollo del mito. Este juego teñido de ambigüedad define los estatus ontológicos, ya que en el conflicto que se genera entre Prometeo y Zeus, se define los roles de cada uno y se reafirma la condición divina del padre de todos los dioses y todos los hombres.

La insensatez de Prometeo despierta la cólera de Zeus, el más ilustre y poderoso de los dioses, quien al sentirse engañado y desprevenido, castiga al astuto Japetónida por los pecados cometidos y de este modo, restaura el orden propio y característico de la legalidad divina. La armonía, la justicia y el orden como aspectos determinantes de ambas legalidades son alterados y puestos en crisis

debido a la conducta indisciplinada de Prometeo. En términos foucaultianos, Zeus con sus castigos pretende corregir a Prometeo, aquel transgresor de la normalidad y la legalidad divinas. Prometeo es el anormal por antonomasia de la filosofía antigua, el que rompe las reglas y establece a la osadía como su normalidad.

La permeabilidad y el contacto que existe entre ambas legalidades son posibles en primer lugar, gracias al relato que lleva a cabo Hesíodo como poeta, como nexo fundamental entre lo divino y lo cósmico, y *a posteriori*, la conducta de Prometeo, luego de relatado el mito dentro de la *Teogonía*. Es decir, Hesíodo en su invocación a las Musas y en su puesta en palabras, es quien evidencia esta tensión entre ambos *tópoi*, esta peligrosidad que representa la conducta de Prometeo y que atenta contra el orden divino. El rol del poeta es ambiguo al igual que lo es la naturaleza de Prometeo, y ya que ponen en contacto a las divinidades con los mortales son intermediarios de la legalidad.

A La voz del poeta recupera el canto de las Musas Heliconiadas y le otorga relevancia y realidad al Mito de Prometeo. Las Musas por su parte, al alabar a los dioses dadores de bienes, legitiman la legalidad divina y le dan sentido. Ninguna legalidad sería tal si el poeta no explica la creación y organización del mundo, si no instauro un orden a partir de su palabra. La *Teogonía* es un poema destinado a cantar la justicia y el orden que representa Zeus y en efecto, con su canto legitima la legalidad divina y su respectiva soberanía. La posición del poeta es unilateral; su visión y su relato busca comprender cómo se llega a ser dios y también, justificar la hegemonía de Zeus. Olof Gigon al respecto plantea lo siguiente:

La posibilidad de aparecer como dios en la Teogonía la tienen únicamente los poderes que están por encima del hombre, y comprenden, en un sentido bien característico y preciso, el conjunto de lo objetivo, con un significado limitado: lo que no está bajo el poder del hombre (Gigon, 1985: 27).

Toda la recolección del Mito de Prometeo es posible gracias a la palabra mágico-religiosa, a la experiencia mítica, que nos devuelve el esquema mental en el que vivió Hesíodo. Tal vez sea necesario preguntarnos si la legalidad no es funcional a una sociedad y a unos intereses determinados que nos sirven para justificar y comprender nuestra realidad. Tal vez también podemos preguntarnos si todos y cada uno de nosotros no nos ponemos ocasionalmente en el rol de Prometeo, cuando desafiamos los límites que nos colocan los otros, esa otredad que nos constituye, nos determina y nos indica qué es lo legal y que no lo es. Tal vez lo importante sea desplegar nuestra astucia e ingenio, tal como lo hacía el Japetónida, para seguir cuestionando, desafiando e interpelando a la filosofía.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (2010): *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2013): *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Editorial Gedisa.
- GIGON, O. (1985): *Los orígenes del pensamiento griego. De Hesíodo a Parménides*, Madrid, Editorial Gredos.
- HESÍODO (1982): *Teogonía*, Madrid, Editorial Gredos.
- VERNANT, J.-P. (2000): *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Editorial Anagrama.

LA DESCENDENCIA DE NOCHE Y LOS HOMBRES DE HIERRO. UN PAISAJE DESOLADOR

María Cecilia Colombani

Universidad de Morón

Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción. Discurso y Linaje

El proyecto de la siguiente comunicación consiste en tejer un arco de lectura entre *Teogonía* y *Trabajos y Días* a fin de rastrear la pintura de un cierto panorama aterrador que ambos poemas devuelven. En el primer caso se trata de abordar la peculiar descendencia de Noche para rastrear la presencia de figuras tenebrosas que dan cuenta de realidades oscuras y negativas. No obstante, constituirán representaciones claves en el horizonte de la degradación antropológica que pinta *Trabajos y Días* en su relato paradigmático.

Analizaremos la descendencia del elemento femenino para proponer una lectura tendiente a rastrear el linaje negativo que enfatiza, a partir de la posición privilegiada del elemento tenebroso (Colombani, 2016)¹. El lenguaje propio de Hesíodo, enmarcado en la lógica del linaje, entendiendo al linaje como un operador discursivo, es aquello que se perfila para dar cuenta de un nuevo imaginario. Este operador discursivo es el último testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje regio (Detienne, 1986).

El linaje como un operador discursivo permite la ordenación del campo de lo Mismo y de lo Otro, lo cual resulta otro pilar en la obra hesiódica ya que a partir de la arquitectura con la que nos topamos, se puede inferir una línea de

¹ Si bien nuestra obra se encamina al análisis del *corpus* hesiódico, pensamos que el mundo mítico constituye una arquitectura que puede ser interpretada desde el linaje como operador discursivo. El orden de ese andamiaje se consolida con una caja de herramientas eficaz: la apertura simbólica de dos líneas de linaje que dan cuenta de esa evolución que se encamina desde figuras negativas a figuras progresivamente luminosas y diurnas. Desde esta perspectiva, la lógica del linaje opera como un modelo de organización, de sistematización, alcanzando en ciertas figuras un hito de luminosidad que conjura las figuras tenebrosas. La lógica del linaje resulta entonces un hito instituyente de la realidad cósmico-social.

continuidad en ambos poemas, lo que nos atrevemos a llamar una “inferencia antropológica” en Hesíodo.

Pensar a Hesíodo como una novedad nos conduce entonces a explicitar la lógica del linaje como un núcleo que cohesiona la totalidad de la obra. Este ha sido sin duda el elemento que articula la novedad. Ya hemos definido al linaje como el operador discursivo que hilvana esa totalidad que avanza hacia formas más justas y ordenadas, tanto en el plano cósmico-divino como en el plano social; forma más ordenada en la medida en que el linaje positivo triunfa estructuralmente sobre el negativo.

Quedan delineados en los poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar esa totalidad que incorpora tanto al mundo natural como al humano en un sistema de significación compacto. Esto no implica que no aparezcan ambigüedades y mezclas, bifurcaciones y atajos en el diagrama de fuerzas de esos dos linajes.

A la luz del marco precedente, nos interesa partir de *Teogonía*, bucear en su espesura más tenebrosa para culminar en el Mito de las Edades y ver cómo se vincula el viejo linaje con la descripción de los hombres de hierro, culminación de un proceso de degradación ético-antropológica, fuertemente relacionado con las marcas de la descendencia de la oscura dama.

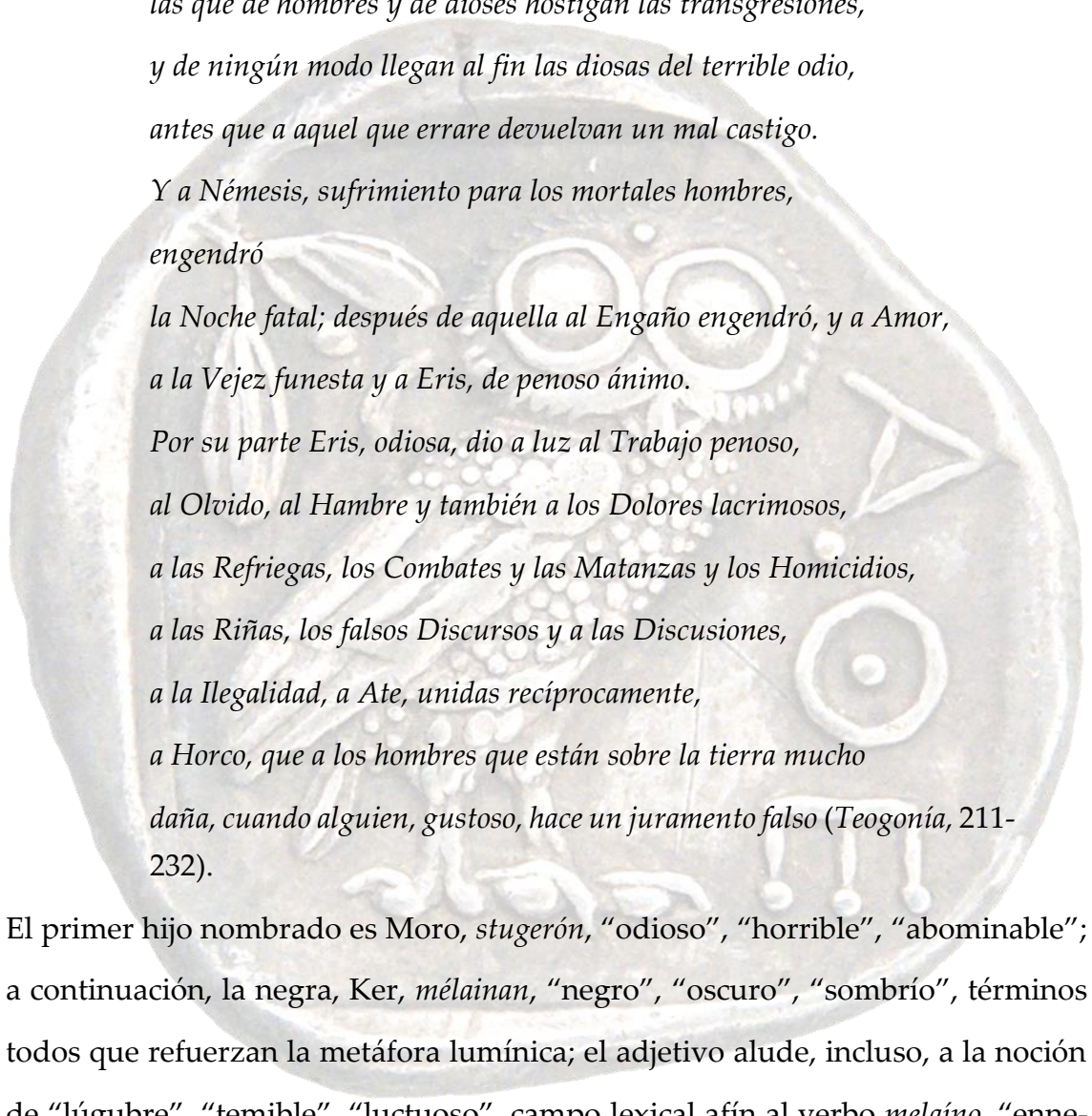
***Teogonía*. Los hijos de la terrible dama**

Los hijos de Noche constituyen uno de los segmentos emblemáticos del poema en relación a la descripción de un linaje de matriz tenebroso. Tomaremos las marcas identitarias de sus hijos para revisar la consolidación de dicho espectro².

² A partir del texto griego optaremos por la traducción de la Dra. Lucía Liñares, efectuada para Losada, Buenos Aires, con el análisis filológico pertinente que nos lleva a ampliar los juegos de significación y sentido.

νύξ δ' ἔτεκεν στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν
καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνειρώων:
δεύτερον αὖ Μῶμον καὶ Ὀιζὺν ἀλγινόεσσαν
οὐ τινὶ κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νύξ ἐρεβεννή,
Ἐσπερίδας θ', ἧς μῆλα πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο
Χρύσεια καλὰ μέλουσι φέροντά τε δένδρεα καρπόν.
καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοποίνους,
Κλωθῶ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε βροτοῖσι
Γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε,
αἵ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν:
οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
πρίν γ' ἀπὸ τῶ δώωσι κακὴν ὄπιν, ὅς τις ἀμάρτη.
Τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι,
Νύξ ὀλοή: μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα
Γῆρας τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.
αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
Ἵσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἀνδροκτασίας τε
Νεϊκέα τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλλογίας τε
Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν,
Ὅρκον θ', ὅς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσση.

*Noche engendró al odioso Moro y a la negra Cer
y a Tánato, también a Hipno, y engendraba al grupo de los
Sueños;
no acostándose con ninguno, la diosa Noche tenebrosa engendró,
además a Momo y a la Miseria dolorosa,*



y a las Hespérides, cuyas manzanas más allá del glorioso Océano,
doradas, bellas, cuidan y los árboles que soportan este fruto.
También engendró a las Moiras y a las Ceres que castigan sin piedad,
Cloto, Láquesis y Átropo, las cuales a los mortales,
que nacen otorgan el tener lo bueno y también lo malo,
las que de hombres y de dioses hostigan las transgresiones,
y de ningún modo llegan al fin las diosas del terrible odio,
antes que a aquel que errare devuelvan un mal castigo.
Y a Némesis, sufrimiento para los mortales hombres,
engendró
la Noche fatal; después de aquella al Engaño engendró, y a Amor,
a la Vejez funesta y a Eris, de penoso ánimo.
Por su parte Eris, odiosa, dio a luz al Trabajo penoso,
al Olvido, al Hambre y también a los Dolores lacrimosos,
a las Refriegas, los Combates y las Matanzas y los Homicidios,
a las Riñas, los falsos Discursos y a las Discusiones,
a la Ilegalidad, a Ate, unidas recíprocamente,
a Horco, que a los hombres que están sobre la tierra mucho
daña, cuando alguien, gustoso, hace un juramento falso (Teogonía, 211-
232).

El primer hijo nombrado es Moro, *stugerón*, “odioso”, “horrible”, “abominable”; a continuación, la negra, Ker, *mélainan*, “negro”, “oscuro”, “sombrio”, términos todos que refuerzan la metáfora lumínica; el adjetivo alude, incluso, a la noción de “lúgubre”, “temible”, “luctuoso”, campo lexical afín al verbo *melaíno*, “ennegrecer”, “ensombrecer”. Las primeras marcas traen el panorama nocturno que estará fuertemente relacionado con los hombres de la última raza; hombres que con su conducta ensombrecen el panorama antropológico. Se suceden en el relato

la propia Muerte, el Sueño, siempre a ella cercano y al grupo de los Ensueños, *Oneíron*, según la traducción de P. Vianello³.

Haciendo referencia a la partenogénesis que acompaña a Noche tenebrosa, *erebenné*, el poeta se refiere a Momo, deificación de la sátira, y a la Miseria dolorosa. El adjetivo que identifica a Noche devuelve un plexo de representaciones afines que vigorizan el linaje nocturno: oscuro, sombrío, presentando, incluso a la misma raíz de Érebo, una de las potencias infernales, reino de los muertos y de las tinieblas. Insistimos en el juego cromático y en lo que hemos denominado la metáfora lumínica porque este es el tono del paisaje que los hombres de la última raza despliegan en su presencia nefasta.

La Miseria aparece caracterizada con un adjetivo que la define en su matriz portadora de dolor y pena; produce daño, disgusto, aflicción. Por eso es *alginóessan*, en el mismo territorio semántico de *álgos*, dolor, dolor moral; el mismo daño que causa el devastador paisaje de la edad de hierro con el resquebrajamiento del orden que reina entre sus hombres, entre los cuales el poeta no hubiera querido nacer, según su propio deseo.

Entre la descendencia se encuentran también las *Kêres*, vengadoras implacables en su rol de diosas que asignan a los hombres su destino de muerte. Son ellas las que persiguen, *ephépousin*, a los hombres y a los dioses como forma de punir las malas acciones. El campo lexical del verbo *ephépo* nos acerca a la acción de las vengadoras: dirigirse contra o hacia alguien, acosar, hostigar; tal es su función para que ningún delito quede impune. Las marcas identitarias se refuerzan con el ánimo de las diosas que nunca se apartan de su terrible cólera, *deinoôio khóloio*. El sustantivo *khólos* alude precisamente a la noción de odio, resentimiento, rencor, siendo el adjetivo *deinós* en su acepción de espantoso, terrible, digno de temerse, la nota que realza las marcas de las diosas, convirtiéndolas en seres que inspiran miedo o recelo. Temibles porque son capaces de propiciar un espantoso

³ Recogida por Liñares (2006) en n. 109.

castigo, *kakèn ópin*; exactamente el mismo que les corresponde a los hombres de hierro a partir de las transgresiones cometidas que quiebran las normas de convivencia, fracturando el dispositivo de regulación social.

Una nueva figura engrosa la descendencia funesta, ampliando el espectro de figuras tenebrosas: Némesis, personificación de la venganza contra los que transgreden las normas; azote, *pêma*, calamidad, desgracia, sufrimiento para los hombres que la padecen.

Por último, queremos abordar una figura clave de la descendencia de Noche, ya que constituye el remate de las criaturas nocturnas y que guarda un parentesco estructural con la raza de hierro. Nos referimos a Eris, la de poderoso ánimo, *stugeré*. El adjetivo *stugerós*, odioso, abominable, refuerza el cuadro identitario del nuevo vástago. Se trata de la Discordia bajo la forma negativa, ya que el poeta reconoce otra Eris de matriz positiva.

La propia descendencia de Eris da cuenta de una continuidad estructural en la institución de un linaje tenebroso que siempre se tensa, complementariamente, con uno de signo opuesto, haciendo de esa tensión entre opuestos el germen mismo que sostiene el complejo edificio mítico. La dolorosa Fatiga, *Pónon alginóenta*, combina dos elementos que pueblan el universo antropológico: el trabajo asociado al dolor. El Olvido, el Hambre y los Dolores que causan llanto, *dakryóenta*, los Combates, las Guerras, las Matanzas, las Masacres, los Odios, las Mentiras, los Discursos, las Ambigüedades, el Desorden y la Destrucción, compañeros inseparables, *sunétheas allésin*, y el Juramento completan una descendencia íntimamente asociada al dolor y los padecimientos que instituyen el universo humano como notas dominantes, sobre todo cuando el mundo devuelve la degradación antropológica que los hombres de hierro representan.

Resulta significativa la alianza estructural del Desorden, *Dusnomíen*, y la Destrucción, *Áten*, pareja indisoluble en el arte de causar dolor. *Áte* está incluso emparentada con la ceguera del alma, la locura, el crimen y la falta como aquello que conduce a la Destrucción y por ende a la ruptura del orden. Queda claro que

esto ha sido algo más que un linaje oscuro. Se trata de la construcción mítica del vasto territorio de la Otredad, siempre complementario del campo de la Mismidad como tensión que instauro el universo cultural.

Más allá de ello, se trata del despliegue mítico de los elementos que se enseñorean en el territorio antropológico a partir de la precariedad humana; en el caso de la edad de hierro el panorama se acentúa y estas figuras encuentran su medio de despliegue simbólico. Es este panorama aterrador el que se repite, desde otra vertiente, inscrita en lo humano, en la más cruel de las razas. Son estas figuras las que encuentran entre los hombres de hierro el intersticio para aparecer y ensombrecer el universo.

Trabajos y Días. El teatro del horror

Tal como anticipamos, abordaremos el apartado que corresponde a la quinta raza desde un juego complementario con la descendencia de Noche. Podemos iniciar el tratamiento desde la metáfora lumínica que hemos propuesto ya que los hombres de la quinta estirpe representan lo más oscuro del escenario antropológico. La degradación moral ha sido de tal envergadura que no quedan rastros de la vieja luminosidad que acompañara a los hombres de la raza áurea.

Si el Mito de las Edades puede ser leído desde la perspectiva del progresivo incremento de la *hybris* como elemento destructor del orden, proponemos también leerlo desde la metáfora lumínica en tanto progresivo ensombrecimiento de la humanidad desde una época de plena luminosidad, marcado por la falta de luz como consecuencia de la conducta de los mortales, inscrita en la noche de los tiempos. Metáfora de la luz y metáfora del viaje ya que también podemos pensar la entrada en un cono de tinieblas como una especie de viaje desde la más alta claridad hacia la mayor profundidad en materia de desintegración moral. Inversión de la letra platónica cuando en la alegoría de la caverna plantea un viaje hacia la luz a partir de la oscuridad que representa el interior de la caverna.

A partir de estas consideraciones, nos proponemos revisar el texto escogido.

μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον: οὐδέ ποτ' ἤμαρ
παύονται καμάτου καὶ διζύου, οὐδέ τι νύκτωρ
φθειρόμενοι. χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας:
ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.
Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,
εὗτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.
οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοῖος οὐδέ τι παῖδες,
οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ,
οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ.
αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας:
μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποὺς βάζοντες ἔπεσσι
σχέτλιοι οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες: οὐδέ κεν οἷ γε
γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτῆρια δοῖεν
χειροδίκαι: ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει.
οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου
οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
ἀνέρες αἰνήσουσι: δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ αἰδῶς
οὐκ ἔσται: βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρεῖονα φῶτα
μύθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὀμείται.
ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν διζυροῖσιν ἅπασιν
δυσκέλαδος κακόχαρτος ὀμαρτήσσει, στυγερώπης.

*De ningún modo debía yo convivir con los quintos
hombres, sino morir antes o nacer después.*

Pues ahora la raza es de hierro; de día de ningún modo

*cesarán el esfuerzo y la pesadumbre, y de noche, nunca
de consumirse; los dioses dan arduas preocupaciones;
no obstante, incluso para ellos habrán de mezclarse bienes con males.*

*Pero Zeus destruirá también esta raza de mortales hombres,
cuando a nacer ya estén con sienes canosas.*

*Ni será el padre semejante a los hijos, ni en algo los hijos,
ni el huésped al que hospeda, ni el amigo al amigo;
ni el hermano será querido como antes.*

*Al punto deshonrarán a los padres que van envejeciendo,
y los censurarán, hablándoles con duras palabras,
¡cruelles!, por desconocer la observación de los dioses; ellos no
devolverán los cuidados a los ancianos progenitores;
[con la justicia de sus manos, uno saqueará la ciudad de otro.]*

*Y nadie tendrá el favor del juramento, ni de lo justo
ni de lo bueno, sino más bien al que comete maldades y desmesura
alabarán los hombres; la justicia, en las manos, y la vergüenza
no existirá; herirá el malvado al hombre más valiente,
dirigiéndose con discursos tortuosos y por Horco jurará.*

*Y a cada uno de los afligidos hombres acompañará la envidia,
malsonante, alegre con la desgracia ajena, de siniestra mirada (Trabajos
y Días, 174-196).*

Los hombres no conocerán nuevamente el viejo esplendor y del esfuerzo y de la pesadumbre, *kamátou kai oizúos*, ya no podrán deshacerse. *Kámatos* se refiere precisamente al cansancio, a la fatiga, al esfuerzo penoso que es lo que los dioses han dispuesto para los hombres; *oizús* refuerza el cuadro aludiendo a la aflicción y a la pesadumbre, tal como apareciera en *Teogonía* para describir a la Miseria dolorosa; las ásperas inquietudes, *khalepás merímnas*, que los dioses les propinarán a los hombres completan un panorama sombrío donde la vieja felicidad de matriz luminosa ha quedado definitivamente enterrada con la raza áurea. El adjetivo

khalepós abre el juego de la situación antropológica, “pesado”, “arduo”, “amargo”, “cruel”, mientras el sustantivo *mérinna* da cuenta del estado natural de los hombres, al referirse a la preocupación y a la inquietud como aquello que inscribe a los humanos al registro de la eterna aflicción.

Ahora bien, ¿cuáles son específicamente las consecuencias antropológicas de la degradación? ¿En qué punto los hombres dejan de mostrarse de acuerdo como tales y pasan a constituir lo Otro de lo humano? En primer término en el no reconocimiento que rompe la lógica de la reciprocidad. El padre, los hijos, el anfitrión, el huésped y el amigo dejan de jugar las reglas específicas de la convivialidad que aseguran el mantenimiento de la urdimbre socio-afectiva y con ello la extrañeza gana la escena.

Dos acciones refuerzan los signos de la degradación y la inscripción de los hombres en un ambiente tenebroso, *atímésousi* y *mémpsontai*. El primero va en la línea de deshonar, ultrajar, despreciar, horizonte de sentido que, por tratarse de los propios padres, acentúa la oscuridad de la acción; el segundo en la línea complementaria de censurar, reprender, reprochar, en alusión a la pérdida de respeto que los padres merecen en el marco de una relación regulada por las normas del reconocimiento; insultados con duras palabras pierden su natural autoridad, quebrando con ello la jerarquía estatutaria que asegura las relaciones entre los hombres. Por esa pérdida tampoco pueden brindarles el debido sustento, *threp-téria*, ni el cuidado que un anciano debe recibir.

En el mismo clima de falta de reconocimiento, no habrá consideración ni para el justo, ni para el honrado; por el contrario, los audaces, *skhétlioi*, se enseñorearán en un mundo que ha perdido su rumbo, sin reconocer la mirada de los dioses. El adjetivo *skhétlios* amplía el panorama tenebroso, refiriéndose a temerario, insolente, criminal, funesto, abominable. Volvemos a respirar la atmósfera que Noche nos brindara con su estirpe. El aire está viciado por la misma presencia de figuras y elementos que no permiten ver la luz. La huella del desconoci-

miento domina la escena; y a ella se suma la alabanza de los hombres a los injustos, en una clara inversión de las jerarquías morales. En efecto, ellos alabarán y aceptarán gustosamente a aquellos que abrazan la desmesura, *hýbrin*, desconociendo el peligro de un camino seguro hacia un estado de indefinición y falta de límite. La *hýbris* se opone, en el plano humano, a *díke*, como la forma más amplia de transgresión; tal como dice Dickie, la *hýbris is a transgression or everstepping of the due order of things* (1978: 99).

Hay, no obstante, un peligro capital en el marco de esta oscuridad estructural. La Justicia encuentra su lugar en las propias manos y con ello se dirime en una justicia particular, individual, del más fuerte; tópico para el cual el poeta dedicara la fábula del halcón y el ruiseñor, criticando precisamente esa forma de administración de la fuerza. “No existirá el pudor”, sostiene Hesíodo complementando la ausencia de una Justicia que ampare a todos por igual. La ausencia de *aidós* representa una pérdida importante en el escenario de las relaciones antropológicas porque constituye una marca antropologizante. El término alude al sentimiento de vergüenza, al respeto y a la dignidad, al pudor y al honor; de allí que su desaparición constituya un elemento fundamental en la degradación moral que se está describiendo. Los animales son incapaces de experimentar un sentimiento de pudor y estos hombres que lo han perdido, de algún modo se asemejan a las bestias.

La inversión de la lógica que regula las relaciones humanas dentro de un clima de razonable convivencia se produce con el dominio de los hombres malos frente a los honrados; así el malvado dañará al valiente, en el escenario aterrador que devuelve el triunfo del linaje negativo y sombrío. El campo lexical del verbo *blápto* refuerza el paisaje tenebroso, “hacer daño”, “lesionar”, “herir”, en clara referencia al uso de la violencia real o simbólica ejercida sobre los hombres valerosos, los consagrados a Ares, a quienes se dirigirán con discursos torcidos. Es un tema recurrente en Hesíodo esta asociación entre palabra y falsedad y es pre-

cisamente lo que caracteriza a los *dorophágoi*, otro signo concreto de la degradación moral y política de los tiempos que corren. Los discursos torcidos constituyen el germen mismo de la injusticia y la precariedad ética.

A todos los hombres los acompañará la envidia, *zêlos*. El sustantivo presenta un campo dual de significación, tal como ocurre con las *érides*. En un sentido positivo significa ardor, fervor, amor ferviente, admiración; pero, en un sentido negativo, abre el campo de sentimientos de matriz oscura, potencialmente portadores de conflicto, como son la envidia y los celos, inscritos en un linaje abominable.

Conclusiones

Partiendo de nuestro modelo de instalación frente a la obra hesiódica, hemos intentado jugar con las figuras del linaje tenebroso que refuerza el campo de la Otridad. Lo hicimos desde dos niveles de discurso diferentes pero complementarios entre sí, como modo de hilvanar lo que para nosotros constituye la unidad del discurso hesiódico.

Buscamos identificar el linaje oscuro con los hijos de Noche para mostrar cómo el relato teogónico describe las potencias que representarán lo más oscuro y tenebroso del escenario cosmogónico. En un primer momento nos manejamos a nivel del discurso que impone *Teogonía* para diagramar la dualidad de linajes que edifican los pilares de lo Mismo y de lo Otro, hitos instituyentes del campo cultural (Garreta y Belleli, 1999).

En un segundo momento vimos cómo esas figuras, cuya aparición fantasmagórica opacaron la luminosidad olímpica, se enseñorean simbólicamente y dominan el plano humano, del que *Trabajos y Días* da cuenta en un relato que se vuelve de neto corte antropológico-social. Los hombres de la quinta estirpe constituyen sin duda la encarnación de ese linaje oscuro, blanco de la acción didáctica de Hesíodo.

Bibliografía

HESÍODO (2000): *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos.

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

LIÑARES, L. (2005): *Hesíodo Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe, Buenos Aires, Losada.

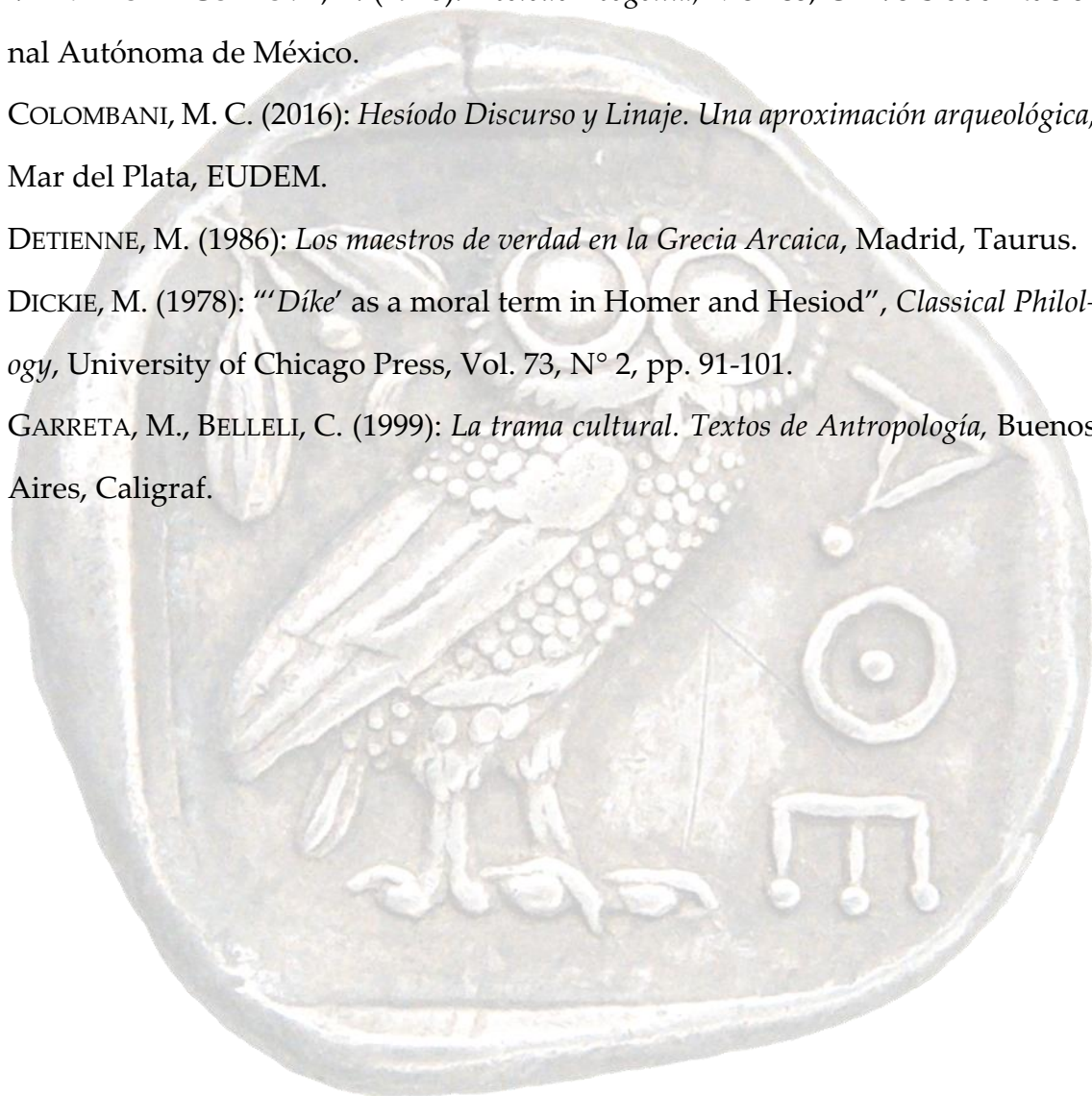
VIANELLO DE CÓRDOVA, P. (1978): *Hesíodo Teogonía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

COLOMBANI, M. C. (2016): *Hesíodo Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, EUEM.

DETIENNE, M. (1986): *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus.

DICKIE, M. (1978): "'Dike' as a moral term in Homer and Hesiod", *Classical Philology*, University of Chicago Press, Vol. 73, N° 2, pp. 91-101.

GARRETA, M., BELLELI, C. (1999): *La trama cultural. Textos de Antropología*, Buenos Aires, Caligraf.



TENSIÓN DIALÓGICA DE LAS *APOLOGÍAI* GORGIANA Y PLATÓNICA: SOFÍSTICA Y FILOSOFÍA FRENTE A LA AUSENCIA DE FUNDAMENTO

Julián Correa

Universidad Nacional del Litoral

Es posible señalar que las obras *Encomio de Helena* (*Hel.*) y *Defensa de Palamedes* (*Pal.*) de Gorgias eran quizá algunos de los textos más difundidos dentro del género judicial durante la primera década del siglo IV. Deteniéndonos en *Pal.*, algunos estudiosos señalan resonantes ecos en la posterior *Apología de Sócrates* (*AS*) platónica, dando cuenta así de la existencia de una *zona de tensión dialógica*¹ (Mársico, 2010) entre Platón y el modelo apologetico de *Pal.*

A partir del trabajo de J. Coulter (1964), el estudio de la relación entre *Pal.* y *AS* ha recobrado interés entre ciertos autores². Todos ellos coinciden en los paralelismos estructurales y formales que comparten ambos textos por pertenecer al género de los discursos forenses. Se pueden notar claras similitudes en la confección de las partes propias de un discurso de defensa tal como eran pronunciados en los tribunales de la época, así como en la utilización de *tópoi* retóricos comunes de parte de los personajes acusados. Sobre la base de estos aspectos de la relación entre las *apologíai*, tratados ya pormenorizadamente por la crítica, nos abocaremos en este trabajo a puntos no atendidos o profundizados por la crítica, que harían notar la riqueza, filosófica y sofística, de esta zona de tensión dialógica entre Platón y Gorgias. Sostendré que la apología de Gorgias configura un modo de conducta en la *pólis* que funciona como fondo de aquello a lo que refiere el

¹ Este concepto acuñado por Claudia Mársico tiene como objetivo principal el examen crítico de la doxografía tradicional, contra la cual entiende que las producciones filosóficas son resultado de una zona de tensión en la que distintas propuestas teóricas, en polémico diálogo unas con otras, intentan dar respuesta a los interrogantes comunes que agitan el ámbito intelectual de una época.

² Feaver (1981: 205); Seeskin (1982: 94-105); Barrett (2001: 3-30); McCoy (2008); Tindale (2007: 1359-63).

discurso de Sócrates en la apología platónica, y desde allí trazaremos una tensión polémica entre ambos textos en clave filosófica, ontológica y política. Tenemos así un primer momento (1) en el cual intentaré mostrar un diagnóstico similar por parte de ambos pensadores en torno a la descripción de la situación de la vida política, y, un segundo momento (2) en el que esbozaré posibles derivas de la posición de cada uno respecto de esta situación de la *pólis* y, en particular, sobre la cuestión de la crisis del fundamento —político—.

Correr peligro en la *pólis*: un diagnóstico gorgiano y platónico

Seguimos a L. Álvarez (2014) en su consideración de que la secuencia de razonamientos expuesta en *Pal.* bien puede ser interpretada bajo el signo de un análisis de los motivos y factores psicológicos que intervienen en el comportamiento humano (2014: 143), específicamente en el entramado de la vida social y política de la *pólis* contemporánea al sofista de Leontinos, quien deja entrever:

(a) que la vida de los hombres se desarrolla en un marco signado por las apariencias y los principios de visibilidad integral y reciprocidad visual³, (b) que esa vida depende del honor, de la vergüenza y de la confianza y (c) que la pérdida de esos valores supone una especie de “muerte social” que es entendida como una muerte más riesgosa y temible que la natural (Álvarez, 2014: 143).

Asumiendo esta lectura de Álvarez queremos hacer hincapié en dos términos, *dóxa* y *kíndynos*, no tan atendidos por la crítica y que son significativos porque reflejan también el comportamiento de los ciudadanos en el espacio público, en la medida en que la vida en la *pólis*, sujeta a las apariencias (*dóxai*) y opiniones (*dóxai*), implica un estado permanente de riesgo o peligro (*kíndynos*). Así, la visión del conjunto de la comunidad sobre las manifestaciones de sus miembros, su traducción en opiniones que circulan a través de la mayoría —la opinión común—,

³ Este fenómeno puede leerse sin duda en *Pal.* 12. Todas las traducciones de *Pal.* son propias, excepto se indique lo contrario. Las ediciones griegas consideradas son las de Untersteiner (1949) *Sofisti. Testimonianze e Frammenti. Fascicolo secondo: Gorgia, Licofrone e Prodicco*, Firenze, 1967, y Diels H.; Kranz, W. (1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 2 6th. edn., Dublin, 1966.

la adquisición de una reputación (*dóxa*) por parte de cada ciudadano, y, finalmente, el riesgo (*kíndynos*) que asume todo hombre de vida pública se vuelven criterios de regulación inmanentes al comportamiento del cuerpo civil en la *pólis*, en derredor de los valores ya mencionados por Álvarez: honor (*timê*), vergüenza (*aischýne*) y confianza (*pístis*).

En el discurso de Palamedes, la *dóxa* en tanto reputación personal adquiere una importancia crucial en la medida en que posee parámetros sociales, al punto tal que una vida cubierta de una reputación vergonzosa (*dóxa aischrá*) se percibe como algo más grave que la propia muerte para un varón y buen ciudadano (*Pal. 35*)⁴. En este pasaje encontramos un sentido sociológico de los términos *dóxa* y *dokéo*, diferente al planteado en *Pal. 24*, de una clara connotación gnoseológica y de filiación parmenídea⁵. La condena gnoseológica de la *dóxa* como opinión (*Pal. 24*) se deja de lado así para exaltar en *Pal. 35* su acepción de reputación (*dóxa*), del héroe y de los jueces mismos. En esta tensión entre ambos significados puede entreverse cómo la *dóxa* configura una publicidad —el campamento aqueo es un espacio al descubierto, *hypáithrios*— en la que se juega la dignidad o merecimiento (*áxios*) de los hombres en función de cómo uno, por un lado, se muestra y aparece (*dokéin*) ante los ojos de los pares, y, por otro lado, en función de lo que se dice u opina (*doxázein*) sobre uno.

Una vida civil en la que se juega permanentemente con las opiniones y la reputación social supone una vida constantemente amenazada —*epikíndynos*—, pudiendo ser perjudicada o beneficiada según la opinión de la multitud respecto de la propia apariencia. La *pístis*, entendida en *Pal.* como aquella confianza que

⁴ Porque el peligro (*kíndynos*) es grande para ustedes, ya que si se muestran injustos (*adíkois phaneísi*), pueden perder una fama (*dóxa*) y obtener otra. Y para los hombres buenos es preferible la muerte a una fama vergonzosa (*dóxes aischrâs*); porque una es el fin de la vida, pero la otra, la enfermedad de por vida (*he tõi bíoi nósos*) (*Pal. 35*).

⁵ ... ¿confiando (*pisteúsas*) en una opinión (*dóxa*), en la cosa menos confiable (*apistótatos*), sin conocer la verdad, te atreves a llevar a un hombre a juicio con pena de muerte? ¿Sabes con certeza que realizó un hecho semejante? Pero, en realidad, es común a todos opinar (*doxásai*) sobre todo y, en eso, no eres en absoluto más sabio que los otros. Pero no se debe confiar (*pisteúein*) en los que opinan (*tois doxázousi*) sino en los que saben, ni considerar más confiable (*pistóteros*) la opinión (*dóxa*) que la verdad sino, al contrario, la verdad que la opinión (*dóxa*) (*Pal. 24*).

posibilita el lazo comunitario entre iguales⁶, se verá en peligro en la medida en que se transgrede el imaginario y las expectativas que gestiona la *pólis*, y dado el caso alguien puede ser tenido como figura vergonzosa y perjudicial para todos — una condena social que anticipa de alguna forma la condena judicial formal—. La frontera entre el ámbito público y privado se torna difusa y la confianza que se teje sobre la reputación de uno deviene en la única garantía de seguridad personal (*asphaleía*): vemos así cómo, en *Pal.*, la envidia de Odiseo contra Palamedes resulta en un juicio en contra de este, acusado de alta traición (*prodosía*) a la patria con pena de muerte, y cómo en *AS* la acusación de Anito, Meleto y Licón hacia Sócrates no es más que un efecto de antiguas y anónimas opiniones sobre su persona⁷. Este movimiento oscilante de la *dóxa* entre lo público, *demósion*, y lo privado, *ídon*, marca la precariedad e inseguridad del individuo⁸ que vive en una comunidad en la que rigen los principios de visibilidad integral y reciprocidad visual en función de la adecuación —o no— de la conducta a ciertos valores de época.

Por su parte, y a pesar de que la investigación (*exétasis*) socrática tendrá como objetivo primero la inversión de la *dóxa* en tanto reputación o apariencia pública (22a), en el epílogo de *AS* (34e-35c1) Sócrates apela positivamente a este sentido, al igual que el Palamedes gorgiano: en la medida en que pesa sobre sí cierta *opinión general* (35a1) de ser diferente al resto en calidad de *sophós* (lo mismo en *Pal.* 16) —tal como pesa sobre los jueces el ser distinguidos en algo del resto (35a3-5)—, sería vergonzoso rebajarse a actuar con súplicas y ruegos para ser absueltos en un tribunal. Sócrates sugiere así que no llevará adelante tal *drama patético*, quedando en ridículo, pues conoce algunos hombres que han degradado

⁶ ...una vida es inviolable privada de confianza (*pístis*) (*Pal.* 21).

⁷ Las *diabolai* o calumnias generadas sobre Sócrates son antiguas y anónimas como dijimos, pero se originaron en particulares, entre ellos Aristófanes por ejemplo (19c2), hasta que se han vuelto opinión común y forjaron una reputación o fama sobre la figura de Sócrates.

⁸ ...el traidor es enemigo de todo, de la ley, de la justicia, de los dioses y de la mayoría de los hombres... Y en una vida así, entre los más grandes peligros (*perì kindýnon tòn megíston*), no se tiene seguridad (*aspháleia*) (*Pal.* 17).

cierta reputación (*dóxa*) que tenían por creer que así escaparían de la muerte. En 34e Sócrates insiste sobre esta misma cuestión diciendo: *Lo cierto es que, por el bien de mi reputación, la de ustedes y la de la ciudad entera, no me parece bien hacer ninguna de tales cosas, más aún a esta edad y teniendo ese sobrenombre <de sabio que me han puesto>... (34e)*. Más allá del recurso retórico que implica esta apelación al tema de la reputación (*choris de tês dóxes*, 35c1), se trasluce desde ya el peso relevante que posee esta dimensión de la *dóxa* para la vida en comunidad, tal como vimos en *Pal*.

En cuanto al término *kíndynos*, al igual que Palamedes, Sócrates insiste en que el verdadero peligro reside en vivir con vergüenza, y esto es más importante que cuidarse del aparente peligro que implicaría la muerte⁹. En 28b-d el *peligro* está asociado a la posibilidad de muerte, ya por convertirse en víctima de alguien o por elección y destino como en el caso de Aquiles, quien según Sócrates *consideró la magnitud del peligro evitando someterse a algo vergonzoso (tó aischrón)*. Aquiles no podría haberle temido a la muerte o tenerla por peligrosa en comparación con la vergüenza que habría implicado no vengar a Patroclo. De modo que determinados comportamientos vergonzosos, vistos como transgresores ante los ojos de los pares, vuelve precaria la vida personal, en tanto se corre el peligro de ser excluido, de volverse extranjero en la propia patria.

Así, ambas apologías abordan términos que podemos circunscribir al comportamiento de los actores políticos en el espacio público. La manera de encarar y asumir la defensa judicial propia de cada personaje genera sin embargo una diferencia en torno al modo de ser y estar en y ante la *pólis* en un tiempo de decadencia, desde finales del siglo V a. C. a los comienzos del IV a. C. En este marco comparativo de ambos *lógoi dikanikoí*, Gorgias y Platón llevarán adelante un uso

⁹ ...en el puesto donde alguien pudiese ponerse a sí mismo creyendo que es lo mejor, o bien donde fuese puesto por un general, allí es necesario, según me parece, que afronte el peligro permaneciendo <en tal puesto>, cuidándose de lo vergonzoso antes que de la muerte o de ninguna otra cosa (28d). Utilizamos tanto la edición griega como la traducción castellana de Bieda (2014) cada vez que citamos pasajes de la apología platónica.

muy particular y distintivo de los testigos (*mártyres*) sobre el escenario del tribunal forense. Por un lado, tenemos el *lógos* sin testigos (*amártyros*) palamediano y, por otro, el *lógos* socrático que tiene al dios como testigo. En esto radicará la diferencia a partir de la cual intentaremos establecer una relación polémica y filosófica.

Apolo(logía) vs. logología

La apología gorgiana puede verse como un modelo ejemplar de *lógos amártyros*. Ligado estrechamente al nacimiento del arte de la retórica, el *lógos amártyros* es un tipo de discurso en el que el orador propone una acusación o defensa respecto de asuntos para los que no están disponibles testigos o pruebas documentales¹⁰. Ante el peligro que se corre en el tribunal, y en la arena pública en general de la *pólis* cuando uno es un hombre bueno y de participación política activa¹¹, el montaje gorgiano deja a Palamedes en una absoluta soledad, en la que no cuenta con testigo alguno que haga sustentable la defensa, ni su acusador, Odiseo, ha presentado testigo alguno como aval de la acusación. El *lógos* del personaje gorgiano, bajo la forma de una *apología*, se convierte en insumo único y exclusivo para salvar su vida.

De un modo distinto, la apología platónica tampoco presenta testigos — en sentido estricto — que den credibilidad a la defensa de Sócrates. El único testigo fidedigno del motivo de su práctica filosófica se encuentra ausente, Querefonte. Si bien la apología menciona la presencia del hermano de este como potencial *mártys* (21a), Sócrates se centrará exclusivamente en un personaje inédito: *el dios que está en Delfos* (20e9). Apolo es traído a escena por el discurso de Sócrates, quien narra el acontecimiento del oráculo y la respuesta de este dada a su amigo Querefonte. Esta presencia y elección del dios como testigo de la apología *es única*

¹⁰ Para un estudio integral del *lógos amartyros* en el siglo V y IV a. C. ver Rosetti (1995).

¹¹ En AS esto es sugerido por Sócrates (31e) quien señala el corto tiempo de vida que le espera a un hombre que se dedica a los asuntos públicos-políticos de la *pólis*.

en la literatura forense existente (McCoy, 2008: 47). La particularidad, sin antecedentes, de la presencia de un dios como testigo en la estrategia platónica se vuelve más significativa en la medida en que Apolo es el dios al que *no le es lícito mentir* (21b6). Tanto la arbitrariedad de un escenario gorgiano sin testigos en absoluto, como la invocación de parte de Sócrates a un dios como testigo principal de la validez de su defensa —el dios de la verdad sin más—, nos ubica frente al problema de la ausencia de fundamento, ontológico y político, de la crisis de toda verdad unívoca y de los valores tradicionales de la *pólis*, que se vuelve manifiesta hacia finales del siglo V (Poratti, 1993: 138). Creemos así que la resolución que cada autor decide instrumentar para su personaje en cada caso, refleja un modo de afrontar el problema de la ausencia de fundamento: Gorgias para reafirmar dicha ausencia, Platón para buscar una salida hacia la restitución de un nuevo fundamento.

Palamedes se encuentra desde el inicio en el recinto-tribunal del No Ser, de la no justicia, para no salir de allí, en la medida en que carece de condiciones para acceder a la verdad pura (*Pal.* 35); no hay testigos, esto es, no hay conocimiento presencial de los hechos, no hay garantía creíble (*pístis*) de *alétheia*. La *aporía* del personaje gorgiano consiste en volverse creíble ante los jueces a la vez que depende de un *lógos amártyros*, de modo que el acceso a los hechos, y por ende a la verdad —correlación que se entrevé en el discurso de Palamedes—, está imposibilitado. *La verdad y la presente necesidad son maestros más riesgosos que inventivos* nos recuerda el héroe al comienzo de su defensa (*Pal.* 4); el desafío consiste en la elaboración de un *lógos* que mediante argumentos de probabilidad¹² tenga el poder de crear hechos que no tuvieron lugar, de mostrar la verdad a partir de su misma ausencia. Asumir este desafío implica un riesgo (*kíndynos*) vertiginoso, pues el discurso probabilístico no difiere acaso mucho de la opinión

¹² La argumentación apagógica comienza por suponer la negación de la tesis a demostrar y por medio de una concatenación de inferencias lógicas válidas se busca terminar en un absurdo, lo que vendría a demostrar que la hipótesis de partida es falsa y su contraria verdadera (Álvarez: 133-4).

o suposición, ya que estamos ante la ausencia de fundamento, sin certezas ni seguridades. La *dóxa*, en las dimensiones aquí exploradas, conlleva en sí inseguridad (*Hel.* 11) cuando lo que se busca es la seguridad (*aspháleia*) que resulta de la confianza entre pares para que su vida sea vivible. El héroe se encuentra obligado, por la necesidad que la situación le presenta (*Pal.* 4, 32), a desenvolverse logológicamente sobre un fondo vacío de ser, colmado de (a)pareceres —*dóxai*—. Así, el camino de la veracidad (*eikós*) se muestra como el único posible para acercarse a lo verdadero; de alguna manera, en el recinto del No-Ser, los hechos son creados por el discurso veraz y hábil (*deinós*), y aquí el poder del *lógos* performativo emerge como en *Encomio de Helena* 8.

El señalamiento socrático de que el peso de su acusación reside en la existencia de las antiguas y primeras acusaciones (18a8), más terribles (*deinóteroi*) que las de Anito y los suyos porque han sido el origen y la difusión de una fama (*phéme*) falsa sobre su quehacer filosófico en la *pólis*, tornan aporética la situación de modo similar a la defensa de Palamedes. Sócrates debe lidiar primero, y fundamentalmente, con acusaciones que no tienen acusadores a los que dirigirse, es la publicidad anónima que ha forjado opinión sobre su figura. Sin embargo, no quedará entrampado en el mismo terreno aporético que elabora Gorgias para el héroe antiguo. Como testigo de la existencia de una sabiduría y verdad divinas, Apolo se convierte en una salida para Sócrates ante el peligro inminente y fatal que se juega en el tribunal ateniense. La invención platónica del mito del oráculo permitirá el ingreso *ad hoc* del testigo estrella, Apolo, quien plantea una *aporía* resoluble por medio del filosofar socrático: ¿por qué el hombre más sabio de Atenas es aquel que dice saber que nada sabe? La *alétheia* socrático-platónica ingresa al recinto judicial desde un fondo tradicional y religioso de la *pólis*, con la pretensión de restaurar una dimensión fundacional de la vida comunitaria, diluida en el anonimato de las apariciones y opiniones; mostrar que aún hay presencia de fundamento, y que debe ser buscado a través del diálogo filosófico. La investigación socrática está postulando desde el comienzo que la verdad no es ya nada

dado (*sophoi* pre-socráticos), ni menos algo puesto en el comercio público (*sophistai* contemporáneos), sino que queda referida al dios. Pero a la vez, y a través de Sócrates, el dios quiere volver a referirla a los hombres y a la *pólis* (Poratti, 1993: 164).

Consideraciones finales

En *Pal.* la justicia depende de la política, de la peligrosa (*epikíndynos*) e insegura (*sphalerá*) vida pública. Palamedes deposita la valoración de su juicio en manos de los griegos vivos, de los que están presentes y de los que vendrán; no hay salvación personal que pueda evadir el tribunal de las opiniones que construyen en vida la reputación (*dóxa*) de cada uno, en el marco de la convivencia civil. Los jueces deciden rápido (*Pal* 34, 35) en función de las *dóxai* como la mayoría¹³. No hay estado epistémico alguno que pueda asegurar una justa *krísis* (veredicto); el *lógos* se vuelve sujeto privilegiado de la praxis política, y en ella se dirime la justicia.

En *AS* (42a) hay canales de justicia paralelas, una visible y otra invisible, la justicia de los hombres y la justicia divina. Sócrates se posiciona como vehículo, diálogo filosófico mediante, entre lo justo y lo verdadero según el dios y según la ponderación humana de los tribunales atenienses. Platón intenta así salvar la situación aporética que ha entrampado al Palamedes gorgiano, e inaugura una escisión entre justicia y política en *AS*. El vivir filosófico de Sócrates tiene como clave seguir al dios, muy por encima y a contrapelo del horizonte político que impone el funcionamiento de la *pólis*. Tanto la *Defensa de Palamedes* como la *Apolo-gía de Sócrates* se desenvuelven sobre un mismo fondo marcado por el problema del fundamento político, en un contexto de crisis de la *pólis* ateniense, y, por otro lado, ambos textos sostienen una tensión dialógica-polémica en la que trasluce

¹³ Algo similar acaso nos sugiere Platón cuando Sócrates manifiesta la dificultad de enseñarles a los jueces la verdad en la medida en que es muy corto el tiempo del que dispone para su defensa (*AS* 19a1).

un sentir y un pensar situados de los autores. Mientras que Gorgias asume la realidad aporética como tal de la vida comunitaria en *Pal.*, para afirmar la ausencia de todo fundamento —antiontología— y el poder performativo del *lógos* — como *dóxa*—, Platón se propone buscar socráticamente una vía posible, *euporía*, que resulte en la postulación de un nuevo fundamento de la realidad política, a través de un replanteo metafísico-ontológico. Esta particular zona de tensión dialógica trata, quizá, de una suerte de reacción ontológico-filosófica de Platón para contrarrestar los impactos del pensamiento logológico de Gorgias del *Pal.*

Bibliografía

ÁLVAREZ, L. (2014): *La sofística y su enfoque performativo de la pólis ateniense. Apariencia, visión y mirada del otro en Protágoras, Antífonte y Gorgias*, Tesis de Maestría (UBA- Buenos Aires). Inédita.

BARRETT, J. (2001): "Plato's 'Apology': Philosophy, Rhetoric, and the World of Myth", *The Classical World*, N° 95(1), pp. 3-30

COULTER, J. A. (1964): "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", *Harvard Studies in Classical Philology*, N° 68, pp. 269-303.

FEAVER, D.-HARE, J. (1981): "The 'Apology' as an Inverted Parody of Rhetoric", *Arethusa*, N° 14(2), pp. 205-216.

GORGAS (1972): *Defense of Palamedes*, trad. de Kennedy, G. A., en Williams, J. (2009) *An introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*. Singapore, pp. 59-63.

GORGAS (2013): *Encomio de Helena*, CHIALVA, I., BONACOSSA, M., CASÍS, M. N. Y OMAR, M. L. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS), Santa Fe, Ediciones UNL.

MÁRSICO, C. (2010): *Zonas de tensión dialógica*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

MCCOY, M. (2008): *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*, Cambridge Press.

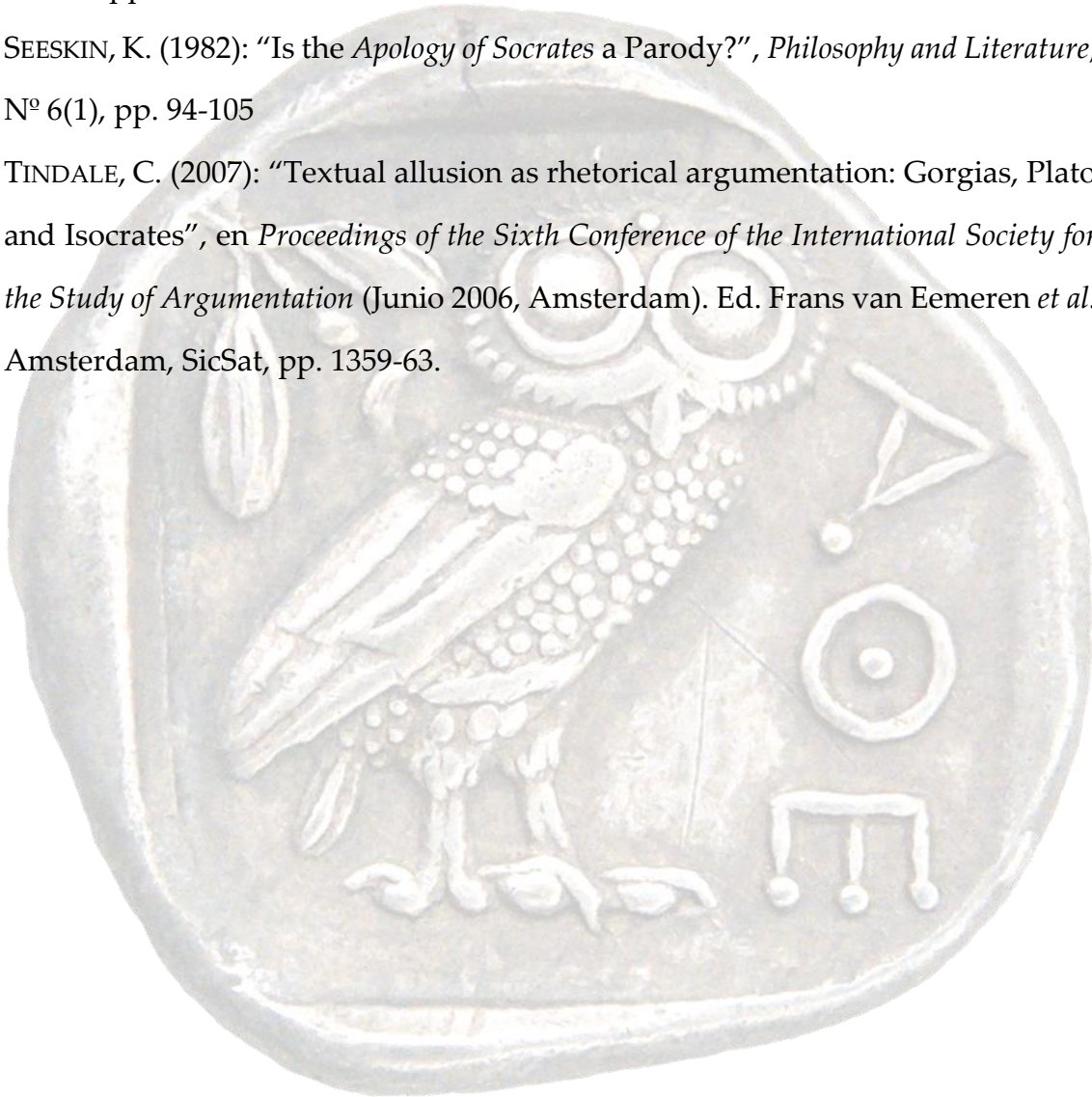
PLATÓN (2014): *Apología de Sócrates. Critón*, BIEDA, E. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS), Buenos Aires, Winograd.

PORATTI, A. (1993): *Diálogo, Comunidad y Fundamento. Política y Metafísica en el Platón inicial*, Buenos Aires, Biblos.

ROSSETTI, L. (1995) "Un *topos* attico di V secolo: il *logos amarturos*", *Nova Tellus*, vol. 13, pp. 27-57.

SEESKIN, K. (1982): "Is the *Apology of Socrates* a Parody?", *Philosophy and Literature*, Nº 6(1), pp. 94-105

TINDALE, C. (2007): "Textual allusion as rhetorical argumentation: Gorgias, Plato and Isocrates", en *Proceedings of the Sixth Conference of the International Society for the Study of Argumentation* (Junio 2006, Amsterdam). Ed. Frans van Eemeren *et al.* Amsterdam, SicSat, pp. 1359-63.



ORDEN CÓSMICO Y ORDEN HUMANO EN LA TERAPIA PSICOSOMÁTICA DEL *TIMEO*

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires

Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

El leitmotiv del *cuidado de sí* atraviesa toda la obra de Platón y, en la vejez, adquiere rasgos singulares. Lo más notable de esa singularidad no es su distancia de la perspectiva de los primeros diálogos sino una mirada más amplia sobre qué es lo que debe ser objeto de cuidado, y cuál la terapia indicada. En el *Timeo*, el verdadero *cuidado de sí* no está dedicado solo a evitar la contaminación del alma por su contacto con el cuerpo; ahora se debe cuidar que ni cuerpo ni alma excedan su medida. La atención que generó Michel Foucault, al retomar la cuestión de la "inquietud de sí" en época antigua y tardoantigua, volvió la atención de los estudiosos de Platón hacia este tema. Sin embargo, tal vez porque el enfoque foucaultiano privilegió la perspectiva de los diálogos juveniles y maduros, allí se concentró la mirada, dejando en general a los diálogos de vejez fuera del campo visual de la *epiméleia heautoû*. En los diálogos tardíos, sin embargo, el tratamiento del cuidado de sí es profuso y se amplía en varios sentidos.

Provisto de nuevas herramientas teóricas (y reformulando ideas de sus predecesores), Platón elabora una terapéutica de cuerpo y alma. En el *Timeo* provee una detallada descripción anatómica y fisiológica, y explica el funcionamiento teleológicamente orientado de órganos y sistemas. En esa ambiciosa exposición encontramos huellas de diferentes teorías presocráticas y también de algunos tratados médicos. En este trabajo analizaremos la terapéutica de las enfermedades de cuerpo y alma que se propone en *Timeo* (con especial atención a los pasajes 88d6-e4 y 90c7-d7) para poner de relieve el valor la analogía, de origen hipocrático, entre el macrocosmos y el microcosmos humano. Si bien los intérpretes del *Timeo* de los siglos XX y XXI aluden a la herencia presocrática y médica

en el gran diálogo cosmológico, en las ediciones de las últimas décadas no se especifica de qué manera estas concepciones contribuyen a nuestra comprensión de la compleja explicación nosológica y terapéutica del *Timeo*. Buscaremos enfatizar la conexión entre las teorías anatómicas de Empédocles, ciertas doctrinas hipocráticas expresadas y la exposición anatómico-fisiológica del diálogo platónico. Creemos que esa línea interpretativa nos permitirá comprender mejor la insistencia del diálogo en la armonía que debe haber entre el organismo humano y el organismo divino que forma el cosmos.

Veamos entonces, en contexto, el tratamiento de la terapéutica de cuerpo y alma al final del vasto diálogo. Una vez que las enfermedades del cuerpo y las del alma han sido expuestas en su discurso, *Timeo* considera *natural y oportuno ofrecer en compensación la contrapartida de estas cuestiones, a saber: el discurso que versa sobre los tratamientos mediante los cuales cuerpo y mente se mantienen saludables*; el punto de partida es un doble axioma: todo lo que es bueno es bello y lo bello no es desproporcionado¹. Sin embargo, protesta, *las más grandes y más importantes proporciones suelen escapar a nuestro razonamiento, que se entretiene haciendo cálculos y percibiendo las más pequeñas*. Para *Timeo*, por el contrario, *ninguna proporción ni desproporción es más decisiva para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, que la que existe entre el cuerpo y el alma* (87d1-3); por lo tanto, a ese objetivo va dirigido el singular cuidado de sí que se propone en las últimas páginas del diálogo. Que esta particular terapia debe incluirse en la problemática general del cuidado de sí —y en el mismo marco antropológico que le da sentido en los diálogos de juventud y de madurez— lo revela la descripción de los propósitos de la *therapeía*: ella permite alcanzar *la mejor vida que los dioses propusieron a los hombres* (90d6) y procura que cada uno sea eminentemente feliz (90c5-6).

La armonía y la proporción no son una exigencia dirigida solo al cuerpo, para que sus necesidades y apetitos no acechen al alma. *Timeo* también advierte

¹ *Timeo* 87c1-4. El demiurgo da “forma y número” a sus criaturas.

sobre los perjuicios de un desequilibrio de orden inverso. Si los movimientos del cuerpo se expanden más de la cuenta, el alma se vuelve *estúpida, lenta para aprender y olvidadiza*, nace en ella *la más grave enfermedad: la ignorancia* (88b3-5). Pero si una *psykhé* es demasiado impetuosa (88a1) sacude todo el cuerpo y lo llena de enfermedades. Incluso la parte más divina del alma puede volverse desmesurada y provocar una desproporción perjudicial. El alma que se aplica intensamente a los estudios y a las investigaciones (88a2-3), a las enseñanzas y a los debates intelectuales, públicos o privados, provoca inflamaciones, agitaciones y reflujos y termina consumiendo al cuerpo. Para colmo, los que padecen un predominio excesivo del alma *engañan incluso a los así llamados médicos, haciéndolos equivocar el diagnóstico, alegando causas contrarias a la verdaderas* (88a5-6). El discurso terapéutico revela que no solo las enfermedades del alma pueden provenir del cuerpo sino que también las del cuerpo pueden provenir del alma. La acción desproporcionada del cuerpo puede producir malestar y enfermedades en las tres regiones del alma². Los movimientos de la parte más fuerte, al prevalecer e incrementar su propio poder, vuelven a la otra parte más débil.

La terapéutica fundamental consiste en *no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que defendiéndose el uno del otro, lleguen a ser equilibrados y sanos* (88b5-c1) asignando *a cada parte sus alimentos y movimientos propios* (90c6-7). El movimiento es el principio terapéutico fundamental: produce la purificación de los elementos dañinos y procura la restauración de los elementos ordenados (89a6) y el tratamiento debe restablecer un equilibrio. El cuerpo puede verse afectado por las partículas secas y húmedas de los objetos exteriores que entran en contacto con él; en esos casos, si el enfermo *imita a la que antes llamamos nutriente y nodriza del Todo*, que impide el reposo, moviendo y sacudiendo al cuerpo y a

² Véase *prós te toûs treîs tópus... tês psykhês*, en 87a1-3. Son *tres especies de alma que habitan en nosotros en tres lugares, cada una con movimientos propios* (89e): la racional, divina e inmortal (porque es obra del demiurgo), la que participa de la valentía y el ardor, y el género de los apetitos, siempre proclive a desobedecer a la acrópolis. Están situadas adrede en regiones diferentes del cuerpo. Los tipos de malestares psíquicos de origen somático aparecen clasificados en 87a-b según su pertenencia a cada parte del alma.

sus partes errantes, dispondrá esas partes y afecciones, ordenándolas por afinidad e impidiendo que *cosas enemigas engendren guerras y enfermedades dentro del cuerpo* (88d1-e4).

En *Lisis* 215e, Sócrates menciona una idea análoga que dice haber escuchado: *lo seco [desea] lo húmedo; lo frío, lo cálido; lo amargo, lo dulce; lo agudo, lo obtuso; lo vacío, repleción; y lo lleno, en cambio, vacuidad, y así las demás cosas*. En *Banquete* 186b-d, el médico Erixímaco propone algo semejante y lo atribuye a Heráclito. Una concepción análoga expresa Aristóteles al decir que *la naturaleza siempre está planeando situar cerca de algo que es excesivo, un refuerzo de la sustancia opuesta, para que una pueda equilibrar el exceso de la otra* (*Partes de los animales* 666a15). Se suele conectar esta idea con la filosofía natural de los presocráticos, aunque ella se encuentra también en un escrito hipocrático que Platón probablemente conoce: el autor del tratado *Sobre la dieta* considera que la cura de las enfermedades del alma consiste en restablecer el equilibrio de los dos elementos constitutivos del cuerpo y del alma, disminuyendo *la influencia de las cosas que son fuertes por naturaleza y potenciando el vigor de las débiles*³. La perspectiva del médico hipocrático no diferencia las partículas que componen cuerpo y alma: ambos se forman a partir de agua y fuego en diversas combinaciones. Los diferentes grados de inteligencia y locura se miden según la mezcla de esas partículas: hay mayor inteligencia cuando hay equilibrio entre los dos elementos y enfermedad cuando hay desequilibrio. En *Sobre la dieta*, como en el *Timeo*, la salud depende de hallar *la proporción de alimentos y el número ajustado de ejercicios que no ofrecieran un desequilibrio ni por exceso ni por defecto* (*Sobre la dieta*, I.2).

La deuda que tiene el análisis platónico de las patologías psicósomáticas con los tratados de medicina de su tiempo es reconocido desde la Antigüedad. En las últimas décadas, sin embargo, se especificaron las líneas de contacto entre

³ Véase Jouanna (2013: 101-2 y 106).

uno y otros. Entre los elementos centrales del abordaje platónico que ya se encuentran en los escritos médicos figura la analogía macrocosmos-microcosmos que involucra la cura. El equilibrio entre cuerpo y alma se restablece a través de ciertos movimientos en los que —afirma Timeo— debemos ser imitadores de la figura del universo. R. Joly —autor de la última edición y comentador de *Sobre la dieta*—, subraya que en este tratado ya hallamos la *fórmula más clara y apropiada para articular la doctrina del vínculo macro-microcosmos*⁴. Al comienzo del capítulo 10, tras describir cómo se conforma el cuerpo humano, el autor afirma que *el fuego todo lo ha organizado por sí mismo en el interior del cuerpo, a imitación del universo, acordando lo pequeño con lo grande y lo grande con lo pequeño*. Pero ¿qué quiere decir que los movimientos exigidos por el cuidado del cuerpo y del alma deben ser “a imitación del universo”? El universo es fuente de generación y salud pero también de corrupción y enfermedad; entonces, ¿en qué sentido imitar sus movimientos implicaría una acción terapéutica?

En el diálogo encontramos dos tipos de movimientos: los de la nodriza de la generación (el espacio o receptáculo), a los que debe imitar el cuerpo, y los de las revoluciones del universo (las astronómicas), a los que debe imitar el alma. Las nociones de medida y proporción se asocian en el *Timeo* a la tarea demiúrgica⁵, sin embargo para restablecer el equilibrio se involucran movimientos que no pertenecen a esa esfera. Afirma Timeo:

Si alguien imita a la que antes llamamos nutriente y nodriza del universo, y no permite nunca que el cuerpo esté completamente en reposo, sino que lo mantiene en movimiento, transmitiéndole constantemente sacudidas por todas sus partes, lo defiende de manera natural de los movimientos interiores y exteriores. (88d6-e4)

⁴ Véase Joly (2003: 241) y también Jouanna (2013: 100-3).

⁵ Véase *Timeo* 69b-c.

El movimiento de la nodriza del universo —llamado también “receptáculo” y “espacio” — no parece un modelo de orden ni de cuidado de sí, según la descripción que se da en la exposición dedicada a la física. En *Timeo* 52d-e se afirma que “la nodriza”, que se humedece e inflama al recibir las formas de la tierra, sufre todas las afecciones que acompañan a los elementos y, *llena de fuerzas que no se asemejan ni mantienen el equilibrio, está ella en desequilibrio y se balancea de manera irregular por todas partes, sacudida por esas fuerzas y en su movimiento sacude ella también*. A pesar de esta representación más bien caótica, en la descripción del nacimiento del universo se atribuye a “la nodriza” una colaboración precisa con la generación natural: *ella separa entre sí los más desemejantes y concentra en lo posible en un mismo grupo a los más semejantes, por lo que unos ocuparon un espacio y otros, otro, antes de que el universo se hubiera generado dispuesto en orden a partir de ellos* (53a3-7). Este mismo efecto reclama ahora *Timeo*, en perspectiva terapéutica: *sacudiendo en forma moderada las afecciones y las partes del cuerpo errantes, las dispondrá en orden unas con otras según su afinidad, tal como lo dijimos antes al hablar del universo*. Los movimientos de la nodriza, vitales para la generación de lo corpóreo en el universo, se invocan para provocar la cura del cuerpo: *este, mediante sisimos, restaura el equilibrio pues no permite que lo enemigo, colocado junto a lo enemigo, engendre guerras y enfermedades dentro del cuerpo, sino que hará que lo amigo colocado junto a lo amigo, produzca la salud* (88d6-89a1).

La exposición de la terapia del alma precisa invocar el otro movimiento involucrado en el diseño del universo. *Timeo* explica el nacimiento del mundo y de todo lo que hay en él como resultado de la tarea de un demiurgo racional y bueno. Su movimiento productor, divino e inteligente no es el único que existe. Se nos dice que la tarea del demiurgo consiste en llevar al orden todo lo que estaba en desorden, que *se movía sin orden ni concierto* (30a-b). De modo que los movimientos del universo son dos: los ordenados de la inteligencia demiúrgica y los de *lo azaroso y sin orden* (46e5) que se atribuyen a la preexistente necesidad,

la *anánke*. Estos movimientos caracterizan el estado de cosas *anterior* al ordenamiento cósmico, tal como se daba en el espacio o nodriza de la generación. Como se dijo, el cuerpo debe imitar esos movimientos. Por su parte, el alma debe imitar “las revoluciones del universo”, es decir, los movimientos astronómicos, fijados por el demiurgo sin dar intervención a la necesidad y al desorden. La cabeza humana, esférica a imagen del universo, encierra *las dos revoluciones divinas*⁶ y constituye por eso *lo más divino y señor de todo lo que hay en nosotros*. Veamos entonces cómo se encara la terapia del alma en el diálogo:

Los pensamientos y las revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino que hay en nosotros. Cada hombre debe seguir a aquéllos y, mediante la comprensión de las armonías y revoluciones del universo, rectificar las órbitas de la cabeza que fueron dañadas en ocasión de nuestro nacimiento, de modo que el que entiende se asemeje a lo entendido de acuerdo con su naturaleza originaria; y una vez que se haya vuelto semejante, llevará a su cumplimiento la mejor vida que los dioses propusieron a los hombres, tanto para el presente como para el futuro (90c7-d7).

El pasaje es difícil de descifrar en el marco más bien sintético y algo críptico del *Timeo*; se vuelve menos oscuro, sin embargo, cuando se lo observa a la luz de las teorías que le son contemporáneas sobre la sensación, la inteligencia y su relación con el cuerpo y el alma.

La terapéutica del alma es más compleja que la del cuerpo ya que no solo debe restaurar el equilibrio frente a las enfermedades sino también rectificar las órbitas y revoluciones dañadas “al nacer”. Durante la creación del ser humano, con el ingreso del alma inmortal (la parte racional) en un cuerpo y la formación en simultáneo de las partes mortales del alma (la irascible y la apetitiva), este se ve sumido en un paisaje anárquico (42d5-44d2). Es arrastrado por un movimiento algo violento, en colisión con lo que proviene del exterior, que se desplaza al azar

⁶ Las de lo mismo y de lo otro, que son las que componen el Alma del mundo; véase *Timeo* 34b10-36d7.

de manera desordenada e irracional, deambulando en todas las direcciones, en medio de una ola de flujos y reflujos. En esa descripción llaman la atención *las impresiones de las cosas que chocaban contra cada uno de los cuerpos, las cuales se transmitían a través del cuerpo y recaían en el alma* (43c4-5). Estos procesos describen, en rigor, la irrupción de las sensaciones. Y ellos, añadiéndose *al movimiento del canal por el que fluía una corriente ininterrumpida, movían y sacudían violentamente las revoluciones del alma* (43c7-d2). Estas revoluciones bloqueadas durante el nacimiento son las que se estropearon y deben ser rectificadas.

En las ediciones recientes del diálogo no se suele especificar de qué manera la filosofía presocrática y las concepciones médicas antiguas contribuyen a aclarar esta explicación; fue J. Jouanna el primero en poner de relieve la conexión entre las teorías de Empédocles, las hipocráticas y algunas líneas de la exposición anatómico-fisiológica del *Timeo*. En los tres se puede encontrar un núcleo doctrinario común, pues describen la sensación y la intelección en el ser humano como el producto de ciertas revoluciones que se llevan a cabo al interior del cuerpo. Jouanna muestra que, para Empédocles, la sangre que circula en el cuerpo es fuente del conocimiento sensible. Este tiene lugar cuando ciertas partículas exteriores se unen a las partículas interiores contenidas en la sangre y son arrastradas por el torrente sanguíneo que va rotando por canales que recorren el cuerpo⁷. El pensamiento se produce por un proceso análogo y su fuente es la sangre que circula alrededor del corazón⁸. Jouanna sugiere que Empédocles influyó en la perspectiva de algunos hipocráticos y da pruebas que respaldan esa hipótesis en su análisis del tratado *Sobre la dieta*, que es, a su juicio, el eslabón que une al filósofo de Agrigento con el *Timeo*: *En lo que hace al problema puntual de la teoría de la inteligencia y el alma aparecen algunas conexiones específicas que parecen difíciles de explicar como casualidad* (2012: 220).

⁷ Empédocles, frag. 105 DK. Véase la discusión en Jouanna (2012: 214-219).

⁸ Empédocles, testimonios 97 DK (Aecio) y 86 DK (Teofrasto).

La inteligencia también se explica en *Sobre la dieta* como efecto de una revolución al interior del cuerpo; pero a diferencia de lo que ocurre en Empédocles, se produce alrededor del estómago y quien la lleva a cabo es el alma⁹. Que sea una revolución del alma no significa que se dejen de lado los elementos físicos y corpóreos que presenta la versión de Empédocles: el autor del tratado hipocrático concibe a la *psykhé* como algo físico y a la inteligencia como un compuesto de diferentes dosis y cualidades de fuego y de agua¹⁰. Diversas dosis y cualidades dan, a juicio del médico, una variedad de tipos psicológicos: *más sensato, más memorioso, más inteligente, o también necio, más bobo, más estúpido*¹¹. El médico hipocrático, al igual que Timeo, cree que dieta y ejercicios pueden restablecer el equilibrio perdido, y además está convencido de que una adecuada terapia puede lograr que alguien se vuelva *más inteligente y agudo de lo que prometía su naturaleza* (*Sobre la dieta* 35). Platón no parece compartir tanto optimismo. No obstante, ambos comparten la idea de que el alma lleva a cabo una revolución al interior del cuerpo de la cual surgen los pensamientos y la inteligencia. El médico hipocrático considera que el circuito se ubica alrededor del estómago, mientras que para Platón la revolución se produce en la cabeza; pero en ambos el movimiento terapéutico ilustra la forma en que se produce la más alta actividad racional. El movimiento que cuida de la salud del alma consiste en pensar —y pensar es un proceso psico-somático— de manera que *la parte inteligente del alma se asemeje a lo inteligible de acuerdo con nuestra naturaleza originaria* (90d4-5). Por eso, quien se esfuerza en el amor al conocimiento, *puesto que cuida siempre lo divino (...) será eminentemente feliz* (90b6-c6).

⁹ Véase *Sobre la dieta* 25.

¹⁰ En la explicación de las diferentes tipologías, además de agua y fuego, sus cualidades y su proporción, importan la rapidez en la circulación (asociada con el fuego) o su lentitud (asociada con el agua); véase *Sobre la dieta* 25 y 35.

¹¹ *Sobre la dieta* 35 menciona *áphronas, embrontétous*, etc. como “locuras”, léxico que reitera el *Timeo*.

Ambos, el autor de *Sobre la dieta* y *Timeo*, ponen el acento de la cura en la concreción de ciertos movimientos; para ambos ese movimiento es una revolución que el alma realiza en el cuerpo y con el cuerpo; y creen que lo que se realiza en el microcosmos humano es análogo al funcionamiento macrocósmico. Ahora bien, es Platón en el *Timeo* quien identifica al universo con un cierto *kósmos*, es decir, como “orden” racional, y sienta las bases teóricas para su concepción como un viviente elaborado por una inteligencia demiúrgica que se impone a los factores azarosos, forzosos e irracionales¹². No sabemos si la medicina hipocrática del siglo IV a. C. podía admitir semejante visión del universo. Pero esta contribución platónica fue decisivamente más relevante para la perdurabilidad del *Timeo*, no solo como monumental proyecto cosmológico sino también por su perspectiva ampliada respecto del cuidado de sí.

Bibliografía

- HIPÓCRATES (1986): *Sobre la dieta, Tratados hipocráticos III*, GARCÍA GUAL, C. (TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.
- JOLY, R. (1960): *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, Paris, Les Belles Lettres.
- JOUANNA, J. (2012): “The Theory of Sensation, Thought and the Soul in the Hippocratic Treatise Regimen: Its Connections with Empedocles and Plato’s *Timaeus*”, en J. Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen - Selected Papers* (van der Eijk, P. ed.), Leiden - Boston, Brill.
- JOUANNA, J. (2013): “The typology and aetiology of madness in Ancient Greek medical and philosophical writing”, en W. V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden - Boston, Brill, pp. 97-118.
- PLATÓN (1992): *Timeo-Critias, Diálogos vol. VI*, LISI, F.L. (TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.

¹² Véase *Timeo*, 27d-31a, 48e-49b y 69a-c.

LEYES, COSTUMBRES Y CRITERIO EN EL ESCEPTICISMO DE SEXTO EMPÍRICO

Marisa Divenosa

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Lanús

En sus *Esbozos Pirrónicos* (EP), Sexto Empírico se esfuerza por explicar que el escepticismo postula —sin terminar de afirmarlo— la existencia de un criterio, e intenta esclarecer su naturaleza. Es por esto que, muy temprano en la obra, declara que solo *tà phainómena* constituye un parámetro para el escéptico quien, encontrándose compelido a actuar —pues la vida práctica se le impone—, cuenta con ciertos parámetros para la acción.

Al explicar en qué sentido debe entenderse la confianza en los fenómenos, el filósofo declara que hay ciertas exigencias vitales (*biotikè téresis*) que mantienen activo al hombre. Es allí donde tiene lugar la especificidad de que nuestra capacidad de pensar y sentir nos guían naturalmente en la vida, del mismo modo que las pasiones, cuando nos apremian a través de la sed y del hambre, por ejemplo; otro tanto sucede con el aprendizaje de una *tékhne* que nos permite vivir de cierto modo productivo, y con las normas y costumbres (*éthe kai nómoi*), según lo cual *asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos* (EP I 23-24). En este sentido, Sexto valora la ley y las costumbres: proveen de un parámetro que hacen posible la vida práctica.

Por otro lado, al desarrollar los diez argumentos relativos a los modos en que las cosas pueden ser puestas en duda, Sexto vuelve a hablar, en este caso, sobre las normas, las costumbres, las creencias míticas y las opiniones dogmáticas (I 145-ss). En tensión con lo que leíamos antes, ahora las leyes se vuelven tan insustanciales que hacen imposible afirmar o negar su valor, e incluso su signifi-

cado. Mediante una operación de oposición entre leyes, costumbres, mitos y opiniones, el pensador concluye que es necesario suspender el juicio sobre todos ellos. Es decir que no deben ser tomados como guías del vivir.

El problema que nos interesa abordar es precisamente el de la naturaleza de la ley de la que habla Sexto en estos pasajes, porque entre los diferentes contextos de discusión aparece una clara tensión. Proponemos entonces revisar los pasajes de *EP* I 23-24, 145, 156, 159, en la perspectiva total del escepticismo sextiano, a fin de dar sentido a las dos consideraciones sobre la legalidad, en apariencia incompatibles.

La ley y la costumbre como guía

Tal vez no sea ocioso comenzar recordando que el escepticismo se piensa a sí mismo como una manera de orientar la vida, como un lineamiento que saca del dogmatismo, confrontando opinión a opinión, fenómeno a fenómeno, afirmación a afirmación, para llegar así, en la presentación de la equipolencia entre cada una de estas, a la imposibilidad de formular un juicio. En opinión de Sexto, todo juicio implica una toma de posición respecto de un estado de cosas, un compromiso con la realidad que ningún partidario de la *sképsis*, en la medida en que desee llegar a la vida en *ataraxía*, puede voluntariamente apoyar. Así, cuando el escéptico habla, no afirma, sino que simplemente “dice algo”, y con esto queda fuera del circuito de compromisos con la realidad (Frede, 1993: 247-271). Por otro lado, cuando S.E. declara el tipo de criterio sobre el cual versan los *EP*, declara que se trata del relativo a actuar (*prássein*, *EP* I 21). Entonces, ni emitir un mensaje es contradictorio con la posición escéptica, ni obrar entra en tensión con sus lineamientos, *ya que no podemos estar completamente inactivos (mè dynámetha anenérgetoi) (EP* I 23).

El escepticismo de Sexto está lejos de ser un quietismo, pero esto no está libre de problemas. ¿Cómo seguir tomando decisiones éticas, que suponen siem-

pre un concepto de bien y mal, si no hay nada que pueda ser legítimamente llamado bueno ni malo?¹ Este primer problema es visto con claridad por el filósofo, y a esto responde que asentimos y rechazamos lo que asentimos y rechazamos, basándonos en lo que se constituye en *phainómena* nuestro, es decir en las *phantásiai* que tenemos, y que no dependen de nuestra voluntad. Así, sin valores naturales o fijos, es posible elegir. Lo que hay que comprender bien es precisamente que esta posibilidad de elección no es irracional, aunque no puede fundarse a ultranza en principios racionales. Es aquí donde hace falta recordar que, entre los pilares de la vida práctica, Sexto postula: *el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos (paralambánomen) en la vida como bueno (agathón) el ser piadosos (eusebeîn) y como malo (phaûlon) el ser impíos (asebeîn) (EP I 23-24).*

En este sentido, el verbo *paralambáno*, “tomar consigo”, “acoger”, “aprender”, nos parece que debe entenderse como “adoptar”, “heredar”, “encontrar a la llegada”. Las normas y leyes, como los *phainómena*, se imponen de manera no voluntaria, con espontaneidad, a partir del momento en que uno integra un ámbito socio-político. El tema es siempre el mismo: no hay razones, no hay argumento ni juicio lo suficientemente fuertes como para aceptar que las normas de una *pólis* determinada sean las mejores pero, del mismo modo, tampoco hay razones para rechazarlas. Es por esto que, igual como aceptamos pasivamente los fenómenos, aceptamos las normas, leyes y costumbres del lugar al que pertenecemos, y esto nos permite desarrollar una vida práctica. Esta asunción de un bien y un mal heredados, adoptados, entonces, de algo que es *agathón* y de algo que es *phaûlon* es, como el resto del panorama sextiano, provisorio pero útil para la vida misma. Así, cada hombre adopta las normas del lugar que lo adopta. Se instala en la *pólis* sin hacer violencia ni renegar de lo que encuentra; antes bien, se amolda cómodamente, podríamos decir, a la realidad social en que se inserta.

¹ Sobre la inexistencia de un bien y de un mal naturales, cf. *EP. III 22-24 (169-238)* y *Contra los Eticistas 42-109*.

Las normas contradicen

Ahora bien, en el desarrollo de los *trópoi*, que abiertamente declara Sexto tomar de Enesidemo, encontramos diez modalidades a través de las cuales nadie se resistiría a suspender el juicio. La relevancia del punto no es menor, ya que en eso radica la única posibilidad que el hombre tiene de vivir bien: la de llegar a la *epokhé* connatural a la *ataraxía*. Dos son los *trópoi* que parecen diversos respecto del resto en cuanto a su naturaleza: el octavo, de lo que es *pròs ti*, y el décimo, que se ocupa de temas éticos, mencionando explícitamente las normas, leyes, costumbres, mitos. Resulta interesante notar que este último es el único *trópos* que se compromete explícitamente con un tema ético. No es vano recordar que Sexto es médico, y que seguramente los aspectos y ejemplos biológicos le resultan más cercanos, pero es también interesante considerar que el lugar que tiene la problemática ética en los *EP*, y en general en la obra de Sexto, no es central.

El principio que se pone en juego en cada uno de los modos es explicitado antes de enumerarlos: se trata de contraponer argumento a argumento, fenómeno a fenómeno, etc². Así, en un movimiento gradual que va de lo más general a lo particular (diferencia entre animales, entre hombres, entre sentidos de un mismo hombre, etc.), Sexto llega al octavo modo que, como él mismo declara al finalizar su explicación³, se erige como una especie de formulación del espíritu general de todos los demás *trópoi*:

El octavo tropo es el de “a partir del con relación a algo” (ho apò toû pròs ti); según el cual razonamos que, como todas las cosas son con relación a algo, mantendremos en suspenso el juicio sobre el qué son absoluta y objetivamente. Pero es preciso darse cuenta de una cosa: de que aquí, como en otras partes, usamos el “son” en lugar de “aparecen”; como diciendo implícitamente “todas las cosas aparecen como con relación a algo”. (...) E incluso el que dice que no todo es con relación a algo confirma lo de que todo es con relación a algo, pues hace ver que eso

² *EP* I 32-33.

³ *EP* I 140.

mismo de que todo es con relación a algo es según nosotros pero no en general, por lo cual él nos contradice (EP I 135-140).

En este resumen formular escéptico radica tal vez la clave para la comprensión del problema que nos ocupa. Digamos por el momento que sintetiza la *isosthénéia* en que se apoya la *epokhé* escéptica. Al ser aplicado particularmente al campo ético, Sexto especifica: *El décimo tropo —justamente el que más referencia hace a lo ético— es el de según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas (145).*

Cinco son entonces los puntos criticados: forma de pensar (*ho parà tàs agogás*) según las costumbres (*éthe*), según las leyes (*nómoi*), según las creencias míticas (*mythikè pístis*) y según las opiniones dogmáticas (*dogmatikè hypólepsis*). Inmediatamente después de esta declaración, define lo que entiende por cada caso. Así:

Una ley es un contrato escrito (éngraphe synthéke) entre los que forman un estado (parà tois politeuoménois), quien incumple el cual es castigado. Una costumbre (éthos) —o una norma social (synétheia), pues no se diferencian— es la aceptación (paradokhé) común de alguna cosa por parte de muchos hombres, quien incumple la cual no es castigado en absoluto. Por ejemplo, es una ley no cometer adulterio y una costumbre entre nosotros no hacer el amor en público con una mujer (146).

La primera diferencia entre normas y costumbres pone de relieve un hecho tan social como el que los produjo: el castigo social. *A priori* es lo único que las diferencia, por lo cual es lícito pensar que para S. ambas son igualmente lineamientos o parámetros para la acción comunitaria. El filósofo continúa caracterizando las creencias míticas y las opiniones dogmáticas, y luego vuelve a las normas y leyes para mostrar cómo funciona en su caso la *isosthénéia*.

Pero nosotros oponemos (antitíthemen) cada una de estas cosas, unas veces contra sí misma (heautôî) y otras a cada una de las demás (tôn állon hekástoi). Por ejemplo, una costumbre a una costumbre, así: ciertos etíopes tatúan a los recién nacidos; nosotros no. Los persas creen

que es decoroso usar un vestido estampado en flores y que caiga hasta los pies; nosotros indecoroso. Los hindúes hacen el amor en público con las mujeres; la mayoría de los demás consideran que eso es vergonzoso. Oponemos (antitíthemen) una ley a una ley así: entre los romanos el que renuncia a la herencia paterna no paga las deudas del padre; entre los de Rodas siempre las pagan. Entre los tauros —en Escitia— era ley sacrificar a los extranjeros ante Artemis; entre nosotros está prohibido matar a un hombre ante el altar (148-9).

Numerosas veces se repite el *antitíthemen* que muestra cómo, viendo que las posibilidades opuestas son igualmente fuertes o débiles, quedamos en un punto medio, un punto cero, en el que nuestras creencias no pueden orientarse más hacia un lado que hacia su contrario (188: *oudèn mállon*). No tenemos derecho a establecer un estado de cosas con nuestro discurso (192: *aphasía*), todo es posible tanto como no lo es (194: *éxesti/ouk éxesti*), y no es posible determinar nada (197: *oudèn horízo*), porque la indeterminación (198: *aoristía*) es algo propio de nuestra naturaleza. En síntesis, *no puedo decir a cuáles de las cosas presentes debe darse crédito (pisteûsai) y a cuáles no (196)*. El tema se resuelve en la credibilidad o incredibilidad (*pístis, apistía*) con que estas cosas se nos presentan (*pháinetai*). Y no podremos creer que una regla, una costumbre o una ley es más creíble que otra, en la medida en que haya otra que, con igual fuerza, se nos quiera imponer.

Las costumbres etíopes de tatuar a los niños se opone a la griega de no hacerlo, la de los largos vestidos persas se opone también a los helenos, y casi todos contradicen las prácticas sexuales públicas, salvo los hindúes. Estos mismos ejemplos y numerosos otros que completan la argumentación, son presentados también en las reflexiones contra la existencia de un bien y un mal naturales, que ocupan el libro III de los *EP* y parte de *Contra los Éticos* (CE). No hay ningún titubeo por parte de Sexto en la aniquilación de la posibilidad de apoyarnos en leyes y costumbres. ¿Cómo decidir entonces cuál es el camino a seguir? Este

punto entra en indiscutible colisión con el tercer pilar de la vida práctica propuesto por el mismo escéptico: el de seguir los lineamientos de las normas, las leyes y las costumbres para no caer en la inacción. El problema queda expuesto.

Claves de la coherencia: la vida simple

La misma idea que trajimos al principio de esta comunicación, la explicitación de los cuatro parámetros de la vida práctica escéptica enunciados por Sexto en el libro I de los *EP*, aparece en el libro II:

Y es que basta —creo yo— con que uno viva de acuerdo con su experiencia (empeirós) y sin dogmatizar (adoxástos), conforme a las observaciones e intuiciones corrientes (katà tàs koinás teréseis kai prolépseis), manteniéndose en suspenso sobre lo que se argumenta (legómenon) desde la sutileza dogmática y muy lejos de toda utilidad práctica (246).

El pasaje tiene la particularidad de ampliar el concepto relativo al criterio escéptico, porque menciona dos elementos cruciales para entender bien lo que sucede en el punto que nos interesa. Sexto propone la *empeiría* y la “*adoxastía*” como base de la vida práctica. Ni conceptos completos, ni definiciones clausuradas, ni realidades autónomas. Solo la observación y la intuición —*téresis* y *prolepsis*, entendida como prejuicio, prenoción—, siempre en estado de problema, constituyen la materia prima con la que cada cual cuenta para vivir. En esto Sexto invita a alejarse de la vida filosófica porque los filósofos tienen muchas (falsas) seguridades sobre las cuales asientan sus vidas, y exhorta a vivir como lo hace el hombre común (*idiotés*) en una vida común (I 237: *ho koinòs ho bíos, la vida ordinaria [es aquella] de la que se vale el escéptico*).

La vida ordinaria (*koinòs bíos*), con estos preconceptos que se vuelven el camino por donde buscar certezas, es en verdad el modelo según el cual hay que vivir. La idea aparece repetidamente en el *corpus* sextiano⁴, siempre tratando de

⁴ *EP* I 237, II 254, 257, 258, III 151, 235,

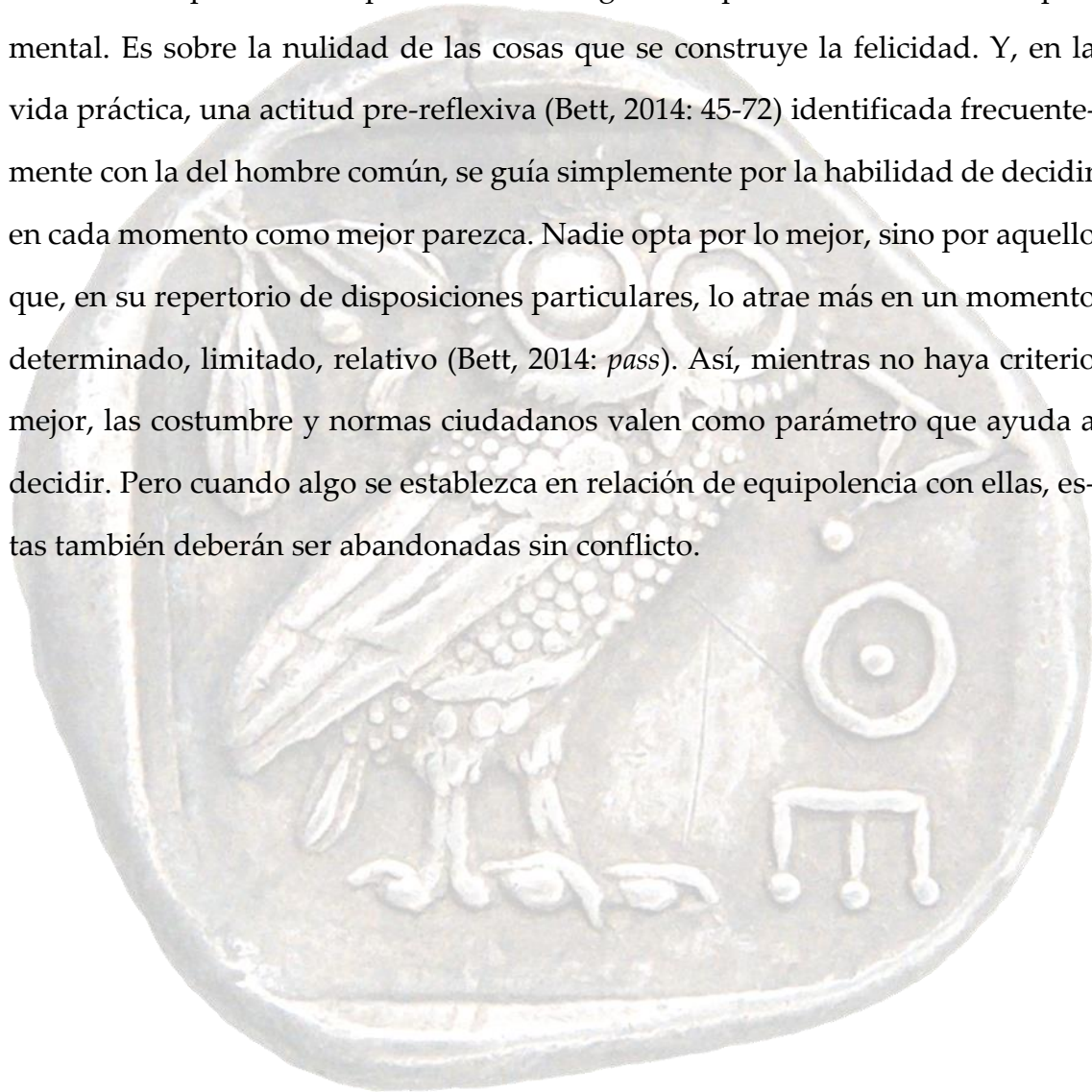
sobreponerse al dogmatismo inherente a la vida normalmente considerada filosófica: *el escéptico no vive según la razón filosófica* (o *philosophos lógos*) (...), *sino según la observación no filosófica* (*katà tèn aphilósophon téresin*) (CE 165). Aparecen aquí contrapuestos *lógos* y *téresis*, de modo que Sexto deja ver su propuesta eminentemente práctica.

Si la vida humana es práctica y la inacción no nos pertenece, y tampoco hay absolutos que nos guíen, solo nos quedan las costumbres, leyes provisorias y normas particulares, siempre cambiantes, también siempre titubeantes, como pilares sobre los cuales apoyar nuestras vidas. Pero la crítica del décimo tropo a esta forma de vivir está denunciando que tampoco hay que “adormecerse” en este cúmulo de contingencias, tomándolas —tornándolas— absolutos. Es el décimo tropo precisamente el contrabalanceo explícito, la *isosthéneia*, que el escéptico debe formular para completar el movimiento *isosthénico* en que se apoya la vida misma. El escéptico piensa —nos dice Frede— que *todavía no* encontró lo que está buscando porque está buscando mal. No encontró la seguridad, la certeza, la prueba. Entre tanto, la vida común es suficiente para él porque la vida filosófica, la vida del sabio —¿académico?, ¿estoico?, ¿epicúreo?— siempre es la del sabio dogmático.

Conclusión

Así como los escépticos suben por la escalera y luego la derriban, evacuan el laxante con lo evacuado, tiran el agua del baño del bebé con el bebé bañado, así también Sexto parece operar en el campo de la acción moral. Una disposición (Alcalá, 2005: 35-51), más que una filosofía, es el gran esfuerzo sextiano de suspender el juicio cueste lo cueste y que deja en una curiosa vacuidad su propia posición. Y es este punto completamente corrosivo y destructor lo que hace productiva la propuesta. Tal como señala Alcalá, hay en el escepticismo y desde Pirrón, una inauguración de un nuevo uso de la filosofía. Y aunque Sexto se mues-

tre más técnico —si podemos decirlo así— que Pirrón por sus elaboraciones argumentativas, para todo escepticismo las cosas son una cuestión abierta (Alcalá, 2005: 50) que sin embargo, no justifica la vida irracional. No se trata de irracionalidades ni de imprevisiones, sino de ausencia de teoría última justificatoria. El “sabio escéptico” —si existe tal cosa referida por Alcalá— se aboca a la reflexión con fines terapéuticos: limpia, elimina la angustia, equilibra, intenta una asepsia mental. Es sobre la nulidad de las cosas que se construye la felicidad. Y, en la vida práctica, una actitud pre-reflexiva (Bett, 2014: 45-72) identificada frecuentemente con la del hombre común, se guía simplemente por la habilidad de decidir en cada momento como mejor parezca. Nadie opta por lo mejor, sino por aquello que, en su repertorio de disposiciones particulares, lo atrae más en un momento determinado, limitado, relativo (Bett, 2014: *pass*). Así, mientras no haya criterio mejor, las costumbre y normas ciudadanos valen como parámetro que ayuda a decidir. Pero cuando algo se establezca en relación de equipolencia con ellas, estas también deberán ser abandonadas sin conflicto.



Bibliografía

- ALCALÁ, R. (2005): "El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía", *Daimon. Revista de Filosofía*, Nº 36, pp. 35-51.
- BETT, R. (2000): *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press.
- BETT, R. (2010): *The Cambridge Companion to Ancient Skepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BETT, R. (2014): "La ética en el escepticismo antiguo", en J. Ornelas y A. Cintora (eds.), *Dudas escépticas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, México, Gedisa, pp. 45-72.
- BROCHARD, V. (2005): *Los escépticos griegos*, trad. V. Quinteros, Buenos Aires, Losada.
- DIOGENES LAËRCE (1999) : *Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*, traduction L. Brisson e.a., Varese, La Pochotèque.
- FREDE, M. (1993): "Dos modos de asentimiento", *Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 27, pp. 247-271.
- SEXTO EMPÍRICO (1993): *Esbozos Pirrónicos*, GALLEGO CAO Á. Y MUÑOZ DIEGO T. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.
- SEXTUS EMPIRICUS (1933-1949): *Adversus Mathematicus*, 4 Vols., BURY, R. (TRANSLATION), London, Heinemann.
- SEXTUS EMPIRICUS (1997): *Esquisses Pyrrhoniennes*, Pellegrin P. (INTROD., TRADUCTION ET COMMENTAIRES), Paris, Points Essais.

CRISIS Y LEGALIDAD EN EL MUNDO GRECORROMANO: AMNISTÍA Y REPRESIÓN

Rita Nora Falcone

Marcela Patricia Pitencel

Diego Alejandro Reinante

Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

Para analizar el concepto de legalidad en la crisis de la *pólis* ateniense (siglo IV a. C.) y la tardo república romana (siglo I a. C) partimos de los planteos esbozados por José Luis Romero. Las crisis son momentos únicos de reelaboración de las estructuras vigentes en los que se produce algún movimiento de diversificación histórica. Para Romero, los caracteres propios de una crisis son: *mutación y transformación, desarrollo de elementos endógenos y captación e incorporación de elementos nuevos, y estructuración del todo en un nuevo orden con un nuevo sistema de valoraciones* (Romero, 2009: 29-30).

En el marco de ambas crisis se generan resistencias a la violencia del poder constituido que desembocan en una contra violencia para solucionar el conflicto. Balibar (2005: 28) plantea que las relaciones de poder son constituyentes, mientras que las formas sociales más o menos estabilizadas, las normas de conducta, son constituidas.

En el caso ateniense la respuesta a la violencia y el poder constituido es la amnistía. Los demócratas consideraban al adversario político como un conciudadano y no como un enemigo. La consecuencia de esta concepción política será la reconciliación, apareciendo el primer registro de la amnistía como forma institucionalizada del olvido. El olvido se convierte así en una nueva regla del juego democrático. La amnistía es extinguir todo enfrentamiento a muerte entre ciudadanos y habilitar un espacio temporal para que pueda realizarse el eficaz proceso

de duelo, la terapia que es vital para los estados como para los individuos. La consecuencia indeseable es la amnesia colectiva (Loraux, 2008: 23).

En cambio, en el caso romano la respuesta a la violencia política provocada por la crisis es la represión del adversario. Se utilizan diversas maneras para la persecución del enemigo político como la confiscación de sus bienes, la prohibición del acceso a los cargos políticos y, por último la más extrema de las medidas, el asesinato político a través de la aplicación de la pena capital.

Crisis y legalidad

Para reflexionar sobre el concepto de ciudadanía consideraremos el aporte de Hannah Arendt. Para la filósofa alemana es en Grecia donde por primera vez aparece la noción de individuo. *Sólo la acción, es la prerrogativa exclusiva del hombre y sólo esta depende por entero de la constante presencia de los demás.* Es a partir de los griegos que se darán dos órdenes de existencia: la vida privada más el *bios politikos*. Lo que es suyo (*ideon*) y lo que es comunal (*koynón*). Es en el espacio público donde el individuo se distingue de los demás.

Si buceamos en el concepto de *arete* griego¹ que nos lleva a ver los valores aristocráticos transmitidos a través de la educación (*paideia*), uno se distingue, demuestra su excelencia o bien en el combate o bien por la palabra en la asamblea. El ciudadano propondrá sus ideas a través de un discurso racional, en donde se valdrá de la persuasión de la palabra (discurso-*lexis-logos*). Para François Xavier Guerra *la comprensión plena del individuo pasa aquí por un conocimiento del grupo al que pertenece y en el seno del cual actúa* (Arendt, 2016: 40; Guerra, 1989: 247).

Mosés Finley en su obra *El nacimiento de la Política* sostiene que la política es por naturaleza competitiva y distingue a las sociedades en que la competencia es exclusiva de un sector de ciudadanos que tienen propiedades de aquellas en

¹ No existe término equivalente en español, se podría traducir como excelencia

que las clases más pobres tienen algún derecho a la participación. El historiador británico describe las prácticas políticas en la ciudad antigua: *solicitud de votos, persuasión, intercambio de servicios, recompensas y beneficios, alianzas y tratados* (Finley, 1986: 87).

Arendt planteará que la tensión se va a dar en la política con un voto por individuo. Cuando no hay debate, cuando no existe la preeminencia de la palabra, surge la violencia, mientras que en la asamblea, la violencia es controlada por la institución. La forma de controlar la oposición es a través del ostracismo, pues se condena al silencio al opositor, o con la *graphe paramón*, que modifica la irregularidad de una ley. En Atenas, la anulación de un opositor político mediante el asesinato político solo se dará durante el gobierno de los treinta tiranos, pero ya la *pólis* como sistema está en crisis, aunque la democracia como forma de gobierno pervivió hasta la llegada de los macedonios.

Ahora bien, en el caso romano algunos de los líderes políticos pertenecían a las *gens* tradicionales, mientras que a fines del período republicano aparecen líderes provenientes de sectores nuevos: algunos enriquecidos por la conquista, otros surgidos por la "gloria militar", otros por la integración de las elites municipales. Los motivos que favorecen el liderazgo son psicológicos y financieros, los primeros son producto de una sociedad jerárquica fundada en la ideología del *mos maiorum* y los segundos porque las clases más ricas soportaron los gastos de gobierno y de la guerra, la *liberalidad pública y privada se convirtió en obligación e instrumento de los hombres que aspiraban al liderazgo en Roma* (Finley, 1986: 81, 91).

En Roma el asesinato político comienza a ser frecuente a partir de la aplicación del senado *consultum ultimum*, con la crisis agraria y la propuesta de reforma de Tiberio Graco, mientras que la práctica del exilio se va a dar a fines de la República. A través de las cartas de Cicerón notamos la desesperación que significa el estar alejado de la *urbs*. Hay una obsesión por saber qué ocurre en Roma. Otra forma de controlar es cerrando el poder de los tribunos, medida tomada por Sila y que significa el no acceder a la carrera de los honores si uno se desempeña

en el cargo de tribuno, identificando a los tribunos a partir del 70 a. C. como agitadores. Desde fines del siglo II la violencia es endémica dentro de la sociedad romana: agitaciones, conjuraciones, bandas armadas, y, por último como consecuencia, la guerra civil.

Amnistía y represión

Nicole Loraux analiza la prohibición ateniense de recordar las desgracias generadas por el enfrentamiento en la ciudad a fines de la Guerra del Peloponeso tras el gobierno de los Treinta Tiranos (403 a. C.) que llevaron a cabo detenciones, persecuciones, confiscaciones de bienes y la aplicación de la pena de muerte. Jenofonte y los oradores del siglo IV a. C., Lisias e Isócrates, nos permiten reconstruir este período de *stasis* y cómo encontraron la solución para finalizar con la división de la ciudad. Jenofonte nos relata el desenlace del enfrentamiento entre las facciones democrática y oligárquica en *Helénicas*: ...los éforos y los miembros de la Asamblea enviaron a Atenas a quince hombres y les ordenaron con la colaboración de Pausanias llegar a un arreglo en las mejores condiciones posibles. Éstos se reconciliaron en estos términos: mantener la paz de los dos partidos, cada uno retirarse a su casa salvo los Treinta, los Once y los Diez magistrados del Pireo (*Helénicas*, II, 38,39). Para concretar la pacificación Trasíbulo instauro la amnistía juramento solemne de no guardar rencor (*Helénicas*, II, 43).

La historiadora francesa considera a esto amnistía modelo, paradigma de todas aquellas que conocerá la historia occidental. Esta reconciliación en un doble sentido, material y metafórico, buscaba expurgar el conflicto de la historia: los atenienses establecían una estrecha relación de equivalencia entre prohibir en la memoria y borrar. Por ello los ciudadanos dan solemne juramento de no recordar los males, relegados ahora al pasado. El olvido tiene así, afirma Loraux, una cualidad indispensable: la política no es compatible con el conflicto y el terror, solo es posible cuando cesa la venganza. En la *Odisea* está presente esta llamada al olvido: olvidar no solo las maldades de los otros sino la propia cólera, para que

se restablezca el lazo de la vida en la ciudad. Cuando la memoria en carne viva se convierte en ira —como en Ulises o Electra— resulta el peor enemigo de la política. Por ello... *las ciudades se esfuerzan por acantonar en la esfera de la anti (o de la ante-) política a la memoria que arrastra la conflictividad* (Lvovich, 2016: 18-19).

El mismo acto evoca al unísono que el pueblo se había liberado de la tiranía impuesta por el golpe oligárquico liderado por los Treinta, pero que el precio que debió asumir fue el silenciamiento de la memoria de los agravios sufridos: *mè mnesikakeîn* implicaba “no recordar los males”, prohibición cuya transgresión se pagaba con la muerte, para que el ejemplo cundiera entre el *dêmos*. Fueron los partidarios de la democracia los que debieron olvidar los males de la guerra civil, las matanzas y el exilio sufridos.

En términos griegos, esto supuso el olvido (*léthe*) de la verdad (*alétheia*), el silenciamiento de una memoria que debía ser acallada, puesto que decirla en público conllevaba la eliminación de su emisor. Se olvidaba que la guerra civil había dividido a la ciudad y desmembrado a la comunidad ateniense. Se olvidaban también los acontecimientos de la década previa que habían catalizado el desgarramiento fatal del cuerpo político. Se olvidaba, asimismo, que el golpe oligárquico del 404 supuso, incluso en términos prácticos, una esclavización del *dêmos*, tal como lo había anticipado veinte años antes el Viejo Oligarca en la República de los Atenienses. El triunfo demócrata fue, en este sentido, una liberación del pueblo. Pero la operación de silenciamiento pareció acallar la liberación misma y, por ende, la esclavización del *dêmos* propiciada por los oligarcas, derrotados en la guerra civil más no en la vida política. La restitución de la democracia supuso la instauración de un régimen que, a pesar de plantearse como continuación de la democracia previa a la guerra civil, implicó en realidad un funcionamiento institucional distinto y, sobre todo, operó como certificado de defunción para el proceso de destitución de la subjetividad política del *dêmos*. Soberanía popular que había estado vigente durante la democracia radical surgida a partir de las

reformas de Efiltes y que ahora daba paso a la soberanía de la ley de una democracia, similar en el nombre a la anterior pero moderada en los aspectos concretamente políticos de su funcionamiento práctico e institucional (Gallego, 2012: 14-15).

A partir de la expansión del Imperio romano sobre el Mediterráneo occidental y oriental se cristalizó un modelo económico basado en la guerra, la explotación de los nuevos territorios, el control del monopolio comercial. En Italia se generó una acumulación de importantes recursos: tierra, mano de obra esclava, circulación monetaria, conocimientos técnicos. Esta coyuntura propició junto con la movilidad social ofrecida por la nueva forma de reclutamiento militar, *fuerzas, ambiciones, expectativas, necesidades de grupos, de las clases de un inédito aparato constitucional, de una relación más avanzada y compleja entre la política y los saberes, y por cuanto respecta al derecho entre orden y conocimiento, entre disciplinamiento y espíteme* (Schiavone, 2009: 192).

Desde el punto de vista político, a partir del siglo II a. C. la elite gobernante se escindió en dos facciones: los *populares* y los *optimates*. Cada uno representaba un modelo de organización política más radical o más conservador. Los *populares* intentaron ampliar el sistema de participación política. Esta situación desembocó en lo que se denominó Guerra civil (*bellum civile*) que afectó a todos los sectores de la sociedad romana. Al decir de Cicerón se rompió la concordia de los órdenes (*concordine ordinum*): mujeres, hombres y niños se vieron involucrados en el conflicto en un período de transición hacia nuevas formas estructurantes de la sociedad y hacia nuevas ideologías de dominio.

Cicerón se transforma en la voz que nos plantea el *ius* como el *lógos* de la República y el fundamento de su virtud: *un logos que no es solo pensamiento sino que, en tanto razón disciplinante, tiene sus ventajas en haberse encarnado como orden normativo y regla social* (Schiavone, 2009: 151). La producción de *lex* se convirtió en la República intermedia y tardía *en un elemento esencial en la hegemonía de la*

nobilitas y en la capacidad de las grandes familias para mantener una elevada cohesión social en torno al propio primado (Schiavone, 2009: 161).

Es durante el año 63 mientras Cicerón era cónsul cuando se produce la conjuración de Lucio Sergio Catilina quien descontento por no haber logrado el consulado vislumbró que la única posibilidad de acceder al poder era a través de medios ilegítimos. Comenzó a reclutar para su conjuración a hombres de todos los órdenes que estaban insatisfechos con la política del Senado. Para lograr su plan prometió la condonación de deudas, lo que generó que muchos pobres así como también antiguos veteranos del ejército de Sila se prepararan para tomar la capital, donde de triunfar Catilina se transformaría en dictador. Cicerón se enteró a través de un delator del peligro que corrían tanto él como la ciudad y, es así, como mediante cuatro discursos conocidos como “Las Catilinas” denunció ante la Asamblea y el Senado los planes del subversivo. La otra obra escrita veinte años después de los acontecimientos fue redactada por el historiador Cayo Salustio: *De coniuratione Catilinae*

100

En ambos casos se plantea la aplicación de la pena capital para los conjurados. Sin embargo hay diferencias entre quienes consideran que es la pena correcta para quien atenta contra la República y quienes proponen otro castigo. Cayo Julio César en su argumento en contra de la aplicación de la pena de muerte compara con lo sucedido en Atenas durante el gobierno de los Treinta Tiranos:

...los lacedemonios, después de vencer a los atenienses, pusieron treinta varones para que administraran la república de los vencidos. Tales sujetos empezaron por dar muerte sin previa condena a los hombres más perversos y odiados por todos; el pueblo se alegraba de ello y decía que se obraba en justicia. Después, tomándose poco a poco mayor libertad, mataban a capricho a los hombres de bien y a los malvados, y tenían a los demás cohibidos por el miedo. Así la ciudad, sujeta a servidumbre, pagó caramente su necio regocijo (Salustio, 51, 28-31).

Los discursos de Cicerón en Tercera y Cuarta Catilinaria nos describen las mociones de dos senadores Decio Silano y Cayo Julio César. El primero propone la

pena máxima, mientras que César considera que *la muerte no fue establecida para castigo por los dioses inmortales sino como un descanso natural de esfuerzos y miserias (...) la cárcel, sin embargo, también la perpetua se inventó ciertamente para el castigo singular de un crimen abominable* (Cicerón, IV, 7-8). Es la palabra del orador quien reclama la ejecución de los conjurados. Su argumento es: *quien es enemigo de la República no puede ser ciudadano* (Cicerón, IV, 9). La palabra, como sostiene Balibar, *es una relación de poder, y la distribución desigual de las habilidades de palabra no se puede corregir mediante el mero reconocimiento del título de ciudadano* (2005: 18). Los conjurados serán ejecutados sin un juicio previo por orden del Senado.

Conclusión

Cuando Cicerón elogia las leyes, cuando Montesquieu exige la virtud de una democracia escribiendo que, en el gobierno popular, el que hace observar las leyes se siente sometido a ellas y sabe que ha de soportar todo su peso, hallamos la lejana descendencia de las voluntades atenienses. Los latinos fundaron el derecho y los códigos, la democracia ateniense planteó la idea de la soberanía de las leyes. La planteó, sin duda, con una fuerza que desconcierta, pero en una perspectiva definitiva (de Romilly, 1992: 103-104).

A partir del 403 la democracia ateniense toma una forma más moderada. Tal vez el aspecto más relevante de este cambio sea la limitación de los poderes de la *ekklēsia* y la paralela instauración de comisiones de *nomothētai* que toman en sus manos una serie de funciones que hasta entonces estaban bajo la órbita de la Asamblea. Esto se manifiesta en una serie de mutaciones tales como las revisiones de las leyes, la profesionalización de la política con la separación entre las funciones de los *rhētores* y los *stratēgoi*, la aparición de la figura del orador como político especializado, la aplicación sistemática de la *graphē paranomón* a través de los *dikastēria* encargados de velar por la armonía constitucional y el control más exhaustivo de las leyes sancionadas. Sin embargo, todo esto privará a la Asamblea de los amplios poderes políticos y legislativos que detentaba durante

la segunda mitad del siglo V a. C. Se trata, pues, de una mutación que la historiografía reciente ha asumido bajo la idea de un pasaje de la soberanía popular a la soberanía de la ley (Gallego, 2001: 16-17).

Mientras que para Roma el derrotero histórico fue diferente. El historiador español Gonzalo Bravo nos dice al respecto: *una de las notas dominantes del proceso político tardo republicano fue el recurso a la violencia, como instrumento institucional de poder, casi siempre para eliminar o desplazar a rivales políticos, pero también para resolver conflictos sociales e ideológicos por medio de las armas* (Bravo, 1989: 139). En términos de Balibar (2005: 28) se generaron resistencias a la violencia y al poder constituido que desembocaron en una contra violencia para resolver el conflicto, surgiendo nuevas normas de conducta constituidas a través de las relaciones de poder.

La violencia que se desarrolló en la tardo República necesitó legitimarse a través del castigo o el rechazo de lo opuesto. Retomando la definición de Romero (2009: 29-30) este período fue de transición, mutación, de desarrollo de elementos endógenos y de estructuración del todo en un nuevo orden, hacia una nueva ideología de dominio, donde el gobierno de Augusto funcionó como una bisagra entre la vieja sociedad republicana y la nueva sociedad imperial.

Bibliografía

- ARENDRT, H. (2016): *La condición humana*, Madrid, Paidós.
- BALIBAR, E. (2005): *Violencia, identidades y civilidad*, Barcelona, Gedisa.
- BRAVO, G. (1989): *Poder político y desarrollo social en la antigua Roma*, Madrid, Taurus universitaria.
- CICERÓN, M. T. (1973): *Catilinarias*, SALINAS, R. (PRÓLOGO, TRADUCCIÓN Y NOTAS), México, UNAM.
- DE ROMILLY, J. (1975): *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa Editorial.
- DE ROMILLY, J. (1997): *¿Por qué Grecia?* Madrid, Editorial Debate.
- DE ROMILLY, J. (2010): *La Grecia Antigua contra la violencia*, Madrid, Gredos.
- FINLEY, M. (1986): *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- GALLEGO, J. (2001): "Poder popular y escritura en la ley en la antigua Atenas democrática", *Anales de Historia Antigua, medieval y moderna*, Nº 44, pp. 1-25.
- GALLEGO, J. (2009): "Textos escogidos de José Luis Romero", en J. Gallego, *Crisis históricas e interpretaciones historiográficas. Colección y nacimientos*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- GALLEGO, J. (2012): "La liberación del demos. La memoria silenciada. Atenas, de la violencia oligárquica a la amnistía demócrata", *Anales de Historia Antigua, medieval y moderna*, Nº 44, pp. 1-14.
- GUERRA, F. X. (1989): "Hacia una nueva historia política, actores sociales y actores políticos", *Anuario del IHES*, Nº 18, pp. 25-46.
- JENOFONTE (2007): *Helénicas*, GUNTIÑAS TUÑÓN, O. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.
- LORAU, N. (2008): *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Katz Editores.
- LORAU, N. (2008): *La guerra civil en Atenas, la política entre la sombra y la utopía*, Madrid, Akal.
- LVOVICH, D. (2016): "Políticas del olvido", *História. Questões & Debates*, Nº 64(2), pp. 17-37.

MOSSÉ, C. (1987): *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal.

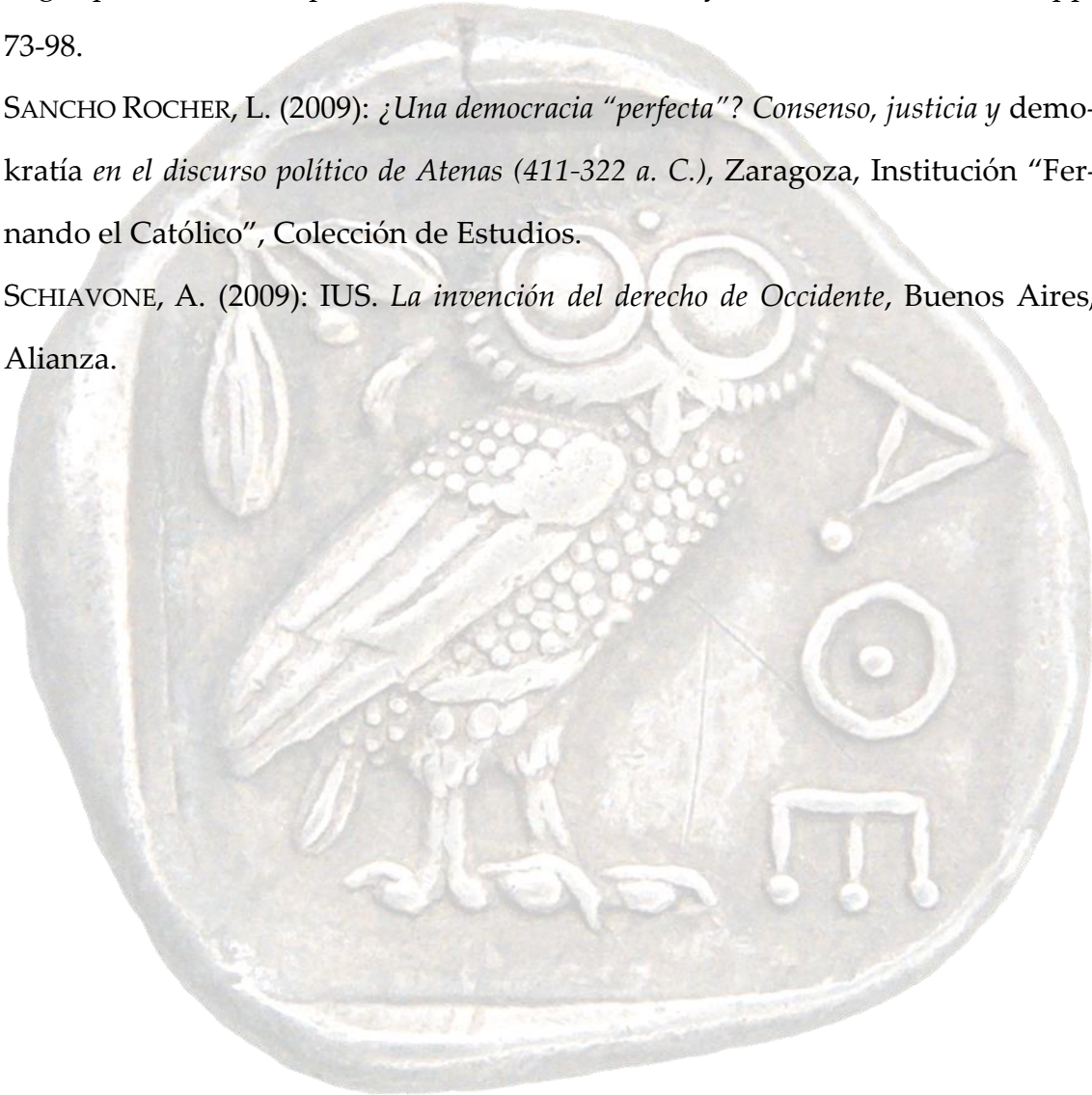
ROMERO, J. (1943): "Las concepciones historiográficas y la crisis", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, III época, Año 1, N° 1.

SALUSTIO (1993): *La Conjuración de Catilina*. Murcia.

SANCHO ROCHER, L. (2004): "Los moderados atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403 a. C.", *Veleia*, N° 21, pp. 73-98.

SANCHO ROCHER, L. (2009): *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y democracia en el discurso político de Atenas (411-322 a. C.)*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", Colección de Estudios.

SCHIAVONE, A. (2009): *IUS. La invención del derecho de Occidente*, Buenos Aires, Alianza.



DIONISO: ¿QUÉ MISIÓN EN LA CIUDAD? EL DIOS EN BACANTES Y RANAS

Maria de Fátima Silva

Universidad de Coimbra

Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos (CECH)

Introducción

Las *Bacantes* de Eurípides (compuestas hacia 407 a. C. y representadas en Atenas, póstumamente, en 406 a. C.) y las *Ranas* de Aristófanes (405 a. C.), dos obras compuestas en fecha cercana a finales del siglo V a. C., centran su acción en torno a Dioniso. En un momento en el que Atenas, como en verdad todas las ciudades del mundo griego, sufría una tremenda crisis —política, social, legal, económica, cultural— a causa de la guerra del Peloponeso, que se arrastraba hace ya treinta años, se veía llegado el momento de formular una serie de preguntas fundamentales: ¿qué futuro para Grecia y, en particular, para Atenas? ¿Qué reforma de una sociedad en crisis profunda? ¿Cómo reinstaurar la legalidad, natural y cívica, entre los ciudadanos? Y con ellas otra interrogante más que el escenario dramático, con igual preocupación, tenía toda la legitimidad de colocar: ¿cuál era el papel de Dioniso en la ciudad en esas circunstancias? Todas las miradas confluían hacia él porque además de dios del teatro —siendo ese el atributo que más lo identificaba con el universo de los poetas—, el hijo de Zeus y Semele sumaba, en la tradición mítica y religiosa, una ambigüedad de rasgos caracterizadores, contrastantes, indefinidos, paradójicos, como una especie de proyección simbólica de la propia vida humana en todo su polimorfismo¹. Cuestionar esta tradición —en un

¹ Es sugestiva de esta misma identidad polimórfica del dios el epíteto de πολούνομος que le aplica Sófocles, *Ant.* 1115. A este propósito destaca Segal (1961: 219): *También el lenguaje de los himnos a Dioniso, sean eleusinos, báquicos u órficos, muestra, desde el siglo V, un alto grado de similitud y fusión de elementos comunes, indicativos de la unión de varios aspectos del dios en lo que se puede considerar una única divinidad.*

mundo en el que el pasado y sus creencias se encontraban en permanente discusión, en el punto de mira de la intelectualidad contemporánea —, correspondía a redelinear una misión para el dios y, con ella, un rumbo de vida y posible salvación para la *pólis* en manifiesta decadencia.

Es, pues, significativo que dos poetas de referencia en géneros distintos se hayan uniformizado alrededor de una experiencia común y, cada uno a su medida, enfocado en la búsqueda de una respuesta a la misma pregunta sobre el dios patrocinador de la fiesta teatral². Como tantas veces sucede en el fenómeno dramático, tragedia y comedia se influyeron, no solo por estar enfocadas en igual tema de referencia, sino también porque sus objetivos y recursos, de mensaje, estructura y efecto escénico, recurrían a formas de expresión y prácticas similares, en una coincidencia que no es solo ocasional. No sin que, naturalmente, el producto final fuese distinto o globalmente contradictorio³. *Bacantes y Ranas* son, al final, la expresión de una misma temática comprometida con la ciudad y, desde un punto de vista estrictamente teatral, dos obras de la madurez de sus respectivos autores, conocedores de los procesos técnicos en los que se basa la expresión dramática y escénica de una producción, manipuladores hábiles de re-

² Varios comentaradores reconocieron la inevitable cercanía entre las dos obras. Así Segal (1961: 227) y Hooker (1980: 179-181), consideran que Aristófanes compuso la catábasis de *Ranas*, protagonizada por Dioniso, inspirándose en las *Bacantes* de Eurípides. Aparte la centralidad de Dioniso, los comentaradores mencionados dan cuenta además de particularidades léxicas y métricas que acercan, en detalle, los dos textos. Yendo un poco más lejos, Pascal (*apud* Segal, 1961: 241) sugiere que el propio *pothos* que el dios de *Ranas* (66-67) dice sentir hacia Eurípides es un testimonio de su gratitud por la defensa que de él hace el poeta en *Bacantes*. Cantarella (1974: 291-292) especula detalladamente sobre el acceso que Aristófanes habría tenido al texto de Eurípides, al tiempo de la composición de *Ranas*. Otros hay, sin embargo, que destacan, decepcionados, la ausencia de una parodia o cita directa de *Bacantes* en *Ranas* (Carrière, 1961). Pero incluso si, siguiendo a los más escépticos, no consideramos una influencia directa de la tragedia sobre la comedia, no por ello la coincidencia de que ambas se centren en Dioniso y sus prerrogativas divinas deja de ser sugestiva y merecedora de una observación atenta.

³ Segal (1961: 208-209) sistematiza algunos ejemplos del tratamiento del mito de Dioniso desde la época arcaica (entre ellos *Il.* 6. 135-137, el himno *Homérico a Dioniso*) para destacar cómo el elemento potencialmente ridículo es permanente en ellos. A esta serie de testimonios se suma el de las *Bacantes* de Eurípides, donde no deja de encontrar señas de igual ridículo. Seidensticker (1978) dedica, entre otros numerosos comentaradores, un artículo a la comicidad subyacente en algunos momentos de esta tragedia, con el que se posiciona en lo que se convirtió en una controversia.

cursos exigentes, capaces de expresar, en un esquema equivalente, la propia ambigüedad del dios cuyo sacerdote, acomodado en el trono central, presidía a la fiesta.

Así, Dioniso y su culto se ven escrudinados por un público sufrido e inseguro, de cara a una trayectoria de vida que anuncia cambios profundos y temibles. Y con ese objetivo, *Bacantes* y *Ranas* confluyen en metas y métodos. Desde el escenario se proyecta la ambigüedad del dios⁴ y para ello los procesos usados son los de la itinerancia, del viaje simbólico en búsqueda de un resultado de interés colectivo. La regeneración y salvación de dos ciudades emblemáticas —Tebas y Atenas— está puesta en manos de una misma entidad.

Eurípides, ahora en el final de la carrera, se propone volver a la historia del dios cuya celebración había dado origen a la tragedia, esa misma tragedia que la versión cómica del hijo de Zeus se propuso rehabilitar, cuando, después de un recorrido de gloria, el género experimentaba años de decaimiento y decadencia. El momento dramático en el que Dioniso actúa en *Bacantes* es totalmente distinto de aquel en *Ranas*. Es un dios que vive una trayectoria, mítica y cultural, pero aún en proceso de revelación y que trata de ser aceptado por las comunidades humanas en su todo, como una entidad indispensable a los hombres. O sea, lo que está en cuestión es la defensa y afirmación de la divinidad de Dioniso y el regreso a un modelo de creencia más inmediato y básico. De la búsqueda de esa aceptación forma parte la clarificación de su papel, la naturaleza de su culto y las marcas inevitables que imprime en la experiencia de cada individuo y de la Humanidad en general. La imagen escénica de la llegada de Dioniso a Tebas es como un retroceso a su condición más pura, y libre de las marcas que la sociedad humana llegó a imprimirle⁵.

⁴ Sobre el Dioniso de *Ranas*, escribe Segal (1961: 208): *Es manifiesto cómo un cierto número de formas culturales de Dioniso están presentes en la obra, cada una como una expresión de un aspecto ligeramente distinto de la comunidad. Estas formas culturales múltiples, sin embargo, terminan refiriéndose a una imagen unificada del dios.*

⁵ Algunos comentadores, en concreto Segal (1982), Foley (1980; 1985), Barrett (1998), han valorado la presencia del componente “metateatro” en *Bacantes*, lo que será un elemento más de cercanía

Tal vez la ausencia de Eurípides en Macedonia y el distanciamiento resultante de los problemas concretos de Atenas le hayan facilitado esa visión de conjunto. En este caso, el descubrimiento de las potencialidades del dios está del lado de sus destinatarios, los hombres, a quienes no resta la posibilidad de una recusa, tal es la esencialidad de la función de la que el dios es portador. La divinidad que salió de Lidia y prosigue en una ruta sistemática, de ciudad en ciudad, desde Asia hacia Europa, es portadora de una universalidad innegable que no se circunscribe a mapas geográficos ni a fronteras políticas o culturales, sino que posee un potencial con relación a la calidad de ser hombre⁶. A cada nueva comunidad por él visitada le cabe tomar consciencia de esa misma deuda humana hacia Dioniso y aceptar la influencia y el culto, las extrañezas, interrogaciones o temores que les susciten. Seguros de que combatirlo, porque se trata de una lucha contra natura, solo podrá culminar con la destrucción.

Por su parte, *Ranas* convierte a Dioniso en una divinidad particularmente asociada a Atenas y con un atributo propio: el de patrocinador del teatro. Sale de la ciudad en la que posee un culto ya perfectamente arraigado, con el objetivo de encontrar solución para una crisis fundamental: la muerte reciente de sus poetas emblemáticos, ya que, a un Esquilo desaparecido hace cincuenta años, le hayan seguido Eurípides y Sófocles, dejando sobre el escenario un tremendo e insustituible vacío. Para ello, la comedia le atribuye el papel de héroe de una catábasis⁷

entre esta obra y *Ranas*. Usando las palabras de Barrett (1998: 338): *Todos estos estudios parten del principio de que Dioniso es a la vez el dios del teatro y elemento central de la obra: aceptado este punto de partida, el texto largamente sugiere que se pueda leer como una reflexión alargada sobre el propio teatro.* En ese sentido, más que como personaje, el dios funcionaría en *Bacantes* como un director de escena que condiciona los trajes y movimientos de los otros personajes, y que además prepara el espectáculo báquico del que Penteo resulta un espectador privilegiado.

⁶ El contraste entre un Dioniso más cívico, como el de *Ranas*, o más universalista, como el de *Bacantes*, establece entre las dos versiones del dios una proporción equivalente a la que distingue la comedia de la tragedia.

⁷ La catábasis es un tipo de episodio consagrado desde la épica (cf. *Od.* 10. 490-540, 11. 20-332), que ganó un relieve de expresión fuertemente convencional. De él forma parte un conjunto de rasgos permanentes que Diodoro Sículo (4. 25. 2-3) sintetizó de esta forma: la motivación, que es sentimental, pero decisiva. Es “por amor” que alguien se determina a un proyecto extremo, realmente utópico; la naturaleza radical de la aventura de bajar al Hades, que exige una gran osadía; el confrontar con sucesivos adversarios y con el más poderoso de todos ellos, la propia muerte, que se busca vencer volviéndola irreversible, abriendo espacio a la resurrección. En lo que toca a

que, aparte de lograr una solución para revitalizar el teatro ahora decadente, regresa con una fórmula para la salvación de una comunidad humana de la que Atenas es el símbolo. En este contexto, por lo tanto, Dioniso es un dios plenamente asimilado a la vida de la ciudad, con atributos y un desempeño por todos conocido, pero que parece, en función de nuevas contingencias sociales, tener que repensar, al igual que la *pólis*, cuál es su papel para el futuro. Por ello, la obra lo obliga a una trayectoria que es simbólicamente la búsqueda de su verdadera identidad, oculta bajo preferencias que el propio cotidiano colectivo condicionó y degradó.

¿Dios o mortal?, ¿señor o esclavo?, ¿valiente o cobarde?, ¿hombre o mujer?, son estas algunas de las dudas que, dentro de la ficción cómica, el recorrido catabático se encargará de solucionar y esclarecer. Pero sobre todo como crítico teatral, su principal función en el contexto del *agón* dramático, tendrá además que esclarecer y reformular el papel que le toca como experto en la técnica dramática y árbitro de los méritos de poetas, cuya misión primera es educar y aconsejar el auditorio. Al igual que la ciudad, el Dioniso de *Ranas* es un dios en crisis, seducido por novedades técnicas sofisticadas pero amorales, a quien cabe un esfuerzo por recuperarse y restablecerse con una otra funcionalidad social en Atenas. Del *agón* al que preside entre los muertos, el dios tendrá igualmente una lección a extraer: de fanático por la maestría estética, el criterio único con el que parece valorar los cultores de las Musas, Dioniso va a evolucionar hacia un árbitro más consciente, para quien el mensaje, moral y político, que los poetas transmiten a la ciudad, será de hecho el valor principal. Con esa toma de conciencia de su real

la comedia antigua, se viene aceptando ampliamente que han sido momentos cruciales en la vida de Atenas esos que sugirieron a los poetas el regreso a ese tema, como expresivo de la "pasión" por un pasado de felicidad de que el presente se mostraba escaso. Las dos comedias más representativas del tema fueron, en cuanto sabemos, el *Demos* de Eupolis y las *Ranas* de Aristófanes. Konstan (1995: 64), por otro parte, destaca cómo el mito, a diferencia de la comedia, opone a Dioniso y a Heracles y los aproxima como héroes conquistadores, implicados en campañas arriesgadas en tierras lejanas; y entre sus hazañas, la catábasis que ambos han vivenciado consolida esa misma cercanía.

papel, el dios devuelve al teatro todo su valor emblemático en el establecimiento de una legalidad humana y cósmica.

En una palabra, ambas obras reconocen que, con todas sus ambigüedades, Dioniso es una presencia inevitable en la vida humana, tanto en su convivencia con la *physis*, como en su observancia al *nómos*. El lugar que ocupa se ubica entre el caos en potencia del mundo natural y el orden político o incluso universal. Esa es la marca de origen de un dios que, sin embargo, para poder conservar en la ciudad su tremenda potencia, tiene además que adaptarse a un mundo en profunda evolución, por forma a cumplir la suprema misión que ahora se le pide: proporcionar una última esperanza de salvación a los hombres y ciudades, escépticos de sus valores y sus dioses, viviendo una profunda decadencia.

Dioniso y su identidad: el protagonista de un viaje iniciático

Le tocó a la épica primero consagrar el tema del viaje como una búsqueda penosa, asaltada de peligros, superados por la perseverancia y coraje de héroes que se plantean, pese a todas las barreras, un objetivo superior: el regreso a casa, la recuperación de una identidad perdida, la resurrección desde un universo de tinieblas y sufrimiento hacia el esplendor de la tranquilidad y la paz; en una palabra, la búsqueda de un motivo válido y un camino ascendente para los contratiempos de la existencia humana. Este es el modelo al que obedece la saga de un Ulises, un Heracles o un Teseo en la tradición mítica, o, en una perspectiva más concreta, la experiencia de un iniciando en una religión de misterios. Pues esa es también, hasta cierto punto, la caracterización de los viajes llevados a cabo por Dioniso en las dos obras analizadas⁸.

Eurípides, en *Bacantes*, facilita espacio a Dioniso, ya en el monólogo de apertura, para aligerar los rasgos esenciales de la tradición mítica que rodea su

⁸ Sobre *Ranas*, Bowie, 1993: 234 no hesita en reconocer: *En los cultos místéricos de Eleusis, como en otros, el viaje es una imagen estándar para el proceso de iniciación: peregrinación, atribulaciones e incertidumbre conducen a las luces brillantes al fondo del túnel iniciático.*

origen y procedencia. En un tono descriptivo, esta caracterización deja evidentes las contradicciones que conforman la naturaleza del dios. Aunque hijo de una tebana —Sémele, la amada de Zeus (*Ba.* 2-3; cf. 28, 41, 91, 181, 278, 375, 468, 581)— y, por ello, también un dios con conexiones urbanas y griegas, Dioniso es igualmente un dios llegado de Oriente⁹, relacionado con la naturaleza y revestido de una vitalidad perene; que cubre, como homenaje a su origen, el túmulo de su madre, radicado en su Tebas natal, con hojas y racimos de vid (11-12). El dios promueve, visual y simbólicamente, la fusión entre los dos escenarios de la vida, que vivenció y que favorece. Después sobreviene la memoria de su itinerancia por las comunidades de Oriente (*Ba.* 13-20, 64-67, 234, 482), desde Lidia hasta Tebas, la primera de las ciudades griegas que visita. Esta es la expresión de la conciencia de la marca asiática del dios, como del exotismo del culto que ella presagia. Así, se establece una primera paradoja de identidad: hijo de la tebana Sémele, Dioniso es igualmente oriundo de la lejana Lidia, un extranjero en Tebas (cf. *Ba.* 219-220, 234, 247, 272, 464), griego y bárbaro, fundidos ambos en una sola criatura, en la medida en la que la calidad universal de ser hombre no obedece a barreras políticas o culturales.

A la vez, Dioniso está confrontado con dudas sobre su identidad divina — al igual que lo está también la versión cómica del dios en *Ranas*—. En Tebas fueron, en el pasado, las hermanas de Sémele las que rebatieron el mito y cuestionaron si la filiación de Dioniso como hijo de Zeus era verdadera; ahora es Penteo, el señor de la ciudad, quien mantiene con obstinación igual repudio. Por ello,

⁹ El origen del dios es motivo de controversia. El coro de *Ranas* (215) le asigna el epíteto tradicional de "Niseo", sobre el cual comenta Dover (1993: 223): *Nisa, una montaña asociada a Dioniso y en particular a su nacimiento (p. ej. Ba. 556 y sigs.), no tenía una ubicación consensual en el mundo real; Il. 6. 133 ubica Nisa en Tracia, pero Nisa en el Himno a Dioniso (1) 8 y sigs. está en el Oriente medio.* Hay también una divergencia entre los testimonios que lo consideran griego o bárbaro. Para esa discrepancia los comentaristas encuentran explicaciones incluso contradictorias; así Arthur (1972: 153) entiende que, al origen asiático del dios, Grecia quiso aunar una progenitura tebana de modo de encuadrarlo legítimamente en su marco religioso. Mientras Rosenmeyer (1991: 374) —aunque reconociendo que la versión prevaleciente a finales del siglo V es la que representa a Dioniso como una divinidad bárbara— prefiere considerarlo griego de origen, y justificar la tradición que hace de Dioniso un bárbaro como una forma de legitimar las prácticas raras desde el punto de vista griego, de su culto.

aparte de sus prerrogativas o competencias, el dios habrá también de afirmar — como sucederá en *Ranas* —, ante las reservas de los suyos, su propio ascendiente divino (*Ba.* 47-48: *Por ello demostraré que soy un dios, a él y a todos los tebanos*; 242: *Ese individuo que repite “Dioniso es dios”*).

Con la itinerancia iniciática, Dioniso pretende dar a conocer a los hombres su potencial y reclamar veneración y obediencia. En la ciudad de Beocia vemos paradigmáticamente lo que pasa en cada etapa del peregrinaje dionisiaco: en cada ciudad que recorre pretende sobreponer, a lo que es urbano, el atractivo de la naturaleza, y promover un diálogo entre montaña y ciudad, o sea, entre la esencialidad natural y espontánea de una *physis* y la elaboración humana del otro (*nómos*)¹⁰. En las palabras expresivas de Rosenmeyer (1991: 377): *Bacantes (...) son un retrato de la vida que explota bajo los límites estrechos del cotidiano, de la realidad que irrumpe en la artificialidad de las convenciones sociales y las restricciones urbanas*¹¹. Por ello es necesario un juego de símbolos que explicita su objetivo en sí mismo inmaterial: el entorno natural de las ménades, que siguen al dios, está formado por rocas y verdes pinares (*Ba.* 38). Por otra parte, la imagen e insignias del propio Dioniso no son menos esclarecedoras: con marcas nítidas de un origen extra urbano, el tirso, la nebris, el dardo adornado de hiedra (*Ba.* 24-25, 80-81) mantiene evidente la estrecha comunión entre el dios y la *physis*; sin embargo, para una mayor aproximación de los hombres en las ciudades, Dioniso aceptó revestirse en su forma humana (*Ba.* 4, 53-54), creando, en *Bacantes*, una duplicidad visual de rangos¹² que la comedia, también ella, se encargó de multiplicar y caricaturi-

¹⁰ Esta es la antinomia profunda de Dioniso que Diller (1991: 358) expresa en los siguientes términos: *Eurípides pone en escena la tensión entre seres humanos o entre el hombre y su entorno, o sea, la contradicción entre lo racional y lo irracional. Esto es particularmente verdad en Bacantes*.

¹¹ Adelante, Rosenmeyer (1991: 381) identifica el derrumbar del palacio real con la expresión escénica de esta misma erupción de una fuerza oculta pero poderosa.

¹² Partiendo de ese exterior humano, el Dioniso de *Bacantes* adopta un comportamiento que se condice: empieza por hablar de Dioniso como una entidad que le es ajena (466, 496, 516-517, 789, 794, 808, 825). Sin embargo, la ambigüedad entre los dos papeles, el humano y el divino, se va haciendo más visible a lo largo de la obra (cf. 518, 975-976) y confundiendo a quienes la observan,

zar. Así revestido reclama de la ciudad el reconocimiento, promoviendo la conformidad exigible entre el animal y el ciudadano, ambos componentes innegables de cada criatura humana. Esta es en verdad, dice Rosenmeyer (1991: 375), la significación central de la obra: *La doble naturaleza del ser humano*. Finalmente, el triunfo que el dios anhela conseguir, ahora en Tebas, se exhibe en la imagen de una bacante más, de identidad colectiva, fiel seguidora de su culto (104-111): que Tebas se corone de hiedra y zarzaparrila, tome en sus manos ramas de roble y pino, las plantas simbólicas que significan la perennidad y vitalidad de que Dioniso es el favorecedor; y así adornada, se entregue, sin excepciones ni reservas, al delirio del *thíasos* conducido por el dios.

En el viaje que realiza bajo forma humana, el Dioniso de *Bacantes* tiene como compañeras a una banda de “siervas” fieles a su culto, las ménades, que, a diferencia de un dios voluntariamente humanizado, exhiben todas las insignias que se corresponden con su papel de seguidoras y partícipes de lo divino. Ellas son, según la propia designación que las identifica —μαίναδες—, “las locas” poseídas por el espíritu divino. En su conjunto, al igual que en *Ranas*, lo divino y lo humano ponen de manifiesto el contraste entre los compañeros de un mismo recorrido —en la comedia *Dioniso y Jantias*— y, hasta cierto punto, ocultan, bajo un código de señales oscuro e invertido, una verdad que la obra terminará esclareciendo: ¿quién es el dios y quién es el mortal en este cuadro de viaje? Pero también como en *Ranas*, el recorrido de Dioniso equivale a un ritual de traslación, que convierte a un anónimo “extranjero” —como en la comedia, de un simple “señor” —, en un dios con una influencia manifiestamente comprobada (1341, 1343).

En paralelo, el Dioniso cómico también lleva a cabo un recorrido ritual, desde Atenas al Hades, de donde pretende —teniendo en cuenta la producción

desde los más modestos, el mensajero llegado del Citerón, por ejemplo (1069), hasta, naturalmente, al propio Penteo, a quien va dirigido principalmente el engaño. Un esclarecimiento total solo surge al final de la obra cuando Dioniso se revela en toda su plenitud divina para presagiar el futuro ruinoso de la casa real de Tebas.

teatral como su principal prerrogativa — rescatar a un buen poeta para traerlo de regreso a Atenas. Podrá así recuperar de la crisis profunda en la que ahora se encuentra a la ciudad patrocinadora de la poesía. No es de extrañar, por lo tanto, que el viaje de Dioniso en *Ranas* haya podido leerse además como un recorrido iniciático de inspiración misteriosa que, tras un descenso a las penas infernales y con un contacto directo con el aniquilamiento, promete revitalización y resurrección¹³. Pero todo el recorrido que se impone a la ejecución de ese propósito es igualmente un recorrido de aclaración, en rasgos grotescos en conformidad con el género cómico¹⁴, de la identidad del dios. El Dioniso viajante es originario de la ciudad, no de la de su nacimiento, Tebas, o de una Lidia que lo acogió, sino de esa en que lleva a cabo con conocimiento su misión de árbitro de los poetas: Atenas.

El recorrido que realiza es un cuestionamiento constante de su verdadera identidad. Lo vemos, en primer lugar, lidiar con el esclavo que le acompaña un *agón* de rango —son confusas, en la imagen producida por la comedia, las prerrogativas de un amo y un esclavo, como de un espectador competente y de un otro acrítico y tosco—. Diálogos equivalentes, primero sobre su valentía o la falta de ella para protagonizar una catábasis, después sobre la maestría del canto o su ausencia, son por él enfrentados con Heracles, el héroe valiente, y a continuación con las ranas que croan en los pantanos infernales. Ya en esta etapa que en la obra

¹³ Una eventual cercanía entre la vivencia del Dioniso de *Ranas* y los misterios de Eleusis ha sido valorada por algunos estudiosos, como, por ejemplo, Whitman (1964: 234), Bowie (1993: 228-253), Konstan (1995: 64). Por otra parte, Segal (1961: 218) refiere una cercanía equivalente en las *Bacantes* de Eurípides. Así, en *Ba.* 274-283, Tiresias alerta la armonía que une a Deméter como *diosa que alimenta a los hombres con productos secos*, y Dioniso, *el dios que descubrió el jugo fluido de la uva*, de las divinidades esenciales a la supervivencia humana. Sobre un conjunto de testimonios que atestiguan igual cercanía en distintos festivales dionisiacos (principalmente en las Antesterias), véase además Segal (1961: 219-220). Por otra parte, Suárez de la Torre (1993: 203) destaca, ya en la imagen de apertura de *Ranas*, rasgos del culto dionisiaco en la presencia del burro, correspondiente a representaciones en la cerámica del cortejo del dios (cf. la referencia que hace Jantias, en *Ra.* 159); así el dios de la comedia no sería tan solo el dios del teatro, sino también el protagonista de un ritual como el de *Bacantes*.

¹⁴ Segal (1961: 209) destaca cómo Aristófanes aprovecha hábilmente rasgos convencionales del dios en su tratamiento cómico (atestiguados por Cratino, *Dionisalexandre*, Eupolis, *Taxiarcos*, Platon Cómico, *Adonis*): la glotonería, la cobardía, el erotismo, la fanfarronería.

aún es terrena, se cuestionan sus prerrogativas de dios superior, intocable e inmortal, como también de árbitro de la habilidad musical y poética; solo entonces se le abren por delante los caminos difíciles del reino de los muertos, donde sucesivos interlocutores, unos agresivos y otros amigos y cooperantes, van poniendo a prueba todas sus ambigüedades con vistas a una aclaración final: la valentía de Heracles ante la cobardía afeminada de Dioniso¹⁵, su naturaleza divina ante la competencia de un simple esclavo mortal, Jantias, o incluso su capacidad de crítico teatral en el discernimiento de lo que es *δεξιότης*, “el talento”, y *νουθεσία*, “la sensatez del consejo”, como características de poetas de calidad.

Solo tras esta larga itinerancia, Dioniso se reconoce y es reconocido como dios y árbitro experimentado de los concursos teatrales. Y, en esa calidad, es aceptado en el palacio de Plutón por los dioses y por los poetas candidatos a una suprema distinción, en lo que es sin duda alguna la réplica de los *agones* dramáticos en Atenas. Por lo tanto, en otro contexto, el Dioniso cómico vive, de una forma equivalente a la de su réplica trágica aunque ahora en las tinieblas, un recorrido de sucesivos enfrentamientos, a veces de acogida, y a continuación de animosidad, hasta llegar a la puerta del más lejano de los destinos: el palacio de Plutón. Ahí, después de ser sometido a una última prueba de identidad —la de los golpes—, para que demuestre su cualidad divina, el dios vence igualmente, como entre los vivos, la lucha por el reconocimiento de sus capacidades e intervención. En *Ranas*, Dioniso tendrá que salir de Atenas para tomarla de nuevo, terminada una revisión de sus prerrogativas y reformulado su propio entendimiento del papel que debe llevar a cabo. Solo entonces, como toda la *pólis*, consume un proceso de revitalización que garantiza, a los hombres y ciudadanos, un

¹⁵ El carácter afeminado de Dioniso constituye, en *Bacantes* (353), un insulto que Penteo dirige en contra del dios expresado con el adjetivo *θηλύμορφος*. De hecho, el comentario de Rosenmeyer (1991: 374) sobre las incongruencias del Dioniso de *Bacantes* se ajusta integralmente a su réplica cómica: *En la figura del dios, el poder se aúna a la delicadeza, el terror majestuoso a los rasgos de coquetismo.*

futuro despejado y promisorio. Es con propiedad que Jay-Robert (2000:26) sintetiza de esta forma la experiencia del Dioniso cómico:

Son tres las etapas que comandan su búsqueda: después de un ritual de separación puntuado por un cierto número de pruebas, el dios accede a un estadio liminar caracterizado por una pérdida de identidad y una confusión de categorías y rangos. El nivel último es, finalmente, alcanzado por Dioniso, cuando experimenta una etapa de (re)agregación correspondiente a un regreso a una vida política y social concreta y ordenada.

Pero porque el teatro vive, esencialmente, de la imagen, todo el recorrido es un juego constante de insignias que caracterizan al dios, al igual que su cambio de rango o ambigüedad. Un Dioniso que se viste de amarillo y calza un cómodo coturno, como un ser afeminado, pero que a la vez exhibe la piel del león de Nemea y la porra amenazadora de Heracles, conjuga, en una extraña paradoja, insignias de lo masculino y lo femenino, incompatibles o incluso ilegibles para quienes las miran¹⁶. Por otra parte, un amo que camina mientras su criado, cargado bajo el peso del equipaje, sigue a su lado montado en el burro, pone de manifiesto la subversión de las jerarquías sociales; a la vez que las palabrotas que ahora le salen por la boca al amo, que se anticipa a proferirlas, para prohibírselas al siervo que lo acompaña, hacen flagrante la inversión del convencionalismo del propio arte cómico. Este es tan solo el preámbulo de una odisea en la que, constantemente, para mayor evidencia de la ambigüedad de la figura, Dioniso y Jantias van intercambiando una y otra vez insignias, y, con ellas, de identidad: dios y mortal, amo y esclavo, fluctúan mientras trocan la piel del león y la porra con

¹⁶ Jay-Robert (2000: 24) comenta a propósito: *Burlesca, una tal sobreposición de elementos es propia de un individuo perfecto que reúne en sí mismo las cualidades inherentes a un ser total...* Destaca además esa misma autora (24-25) el carácter iniciático que compatibiliza insignias, a primera vista, contradictorias del dios. Es lo que sucede con la túnica amarilla, asociada a los cultos iniciáticos de Artemisa en Brauron, mientras que la piel de león de Heracles apunta *al arquetipo mítico del iniciado de Eleusis*, el propio héroe iniciado en los misterios antes de bajar a los infernos en búsqueda de Cerbero (cf. E. HF 613); túnica esa que Segal (1961: 210) sugiere poder ser asimismo un símbolo convencional en la comedia para destacar la femineidad del dios. Por su parte Scott (1975: 335), Bowie (1993: 237) y Konstan (1995: 64) ponen en valor la idea de que el uso de pieles de animal forma parte del propio culto dionisiaco (cf. Ba. 136-137, 249, 697-698).

el peso del equipaje. Del personaje complejo que resulta de esta combinación de rasgos se hace evidente un factor de caracterización en general asociado a Dioniso y que, una vez más, G. Jay-Robert (2000: 24) resume oportunamente como *el despliegue de su personalidad y sus permanentes relaciones con lo múltiple*. Según este punto de vista, la apariencia dual de Dioniso, además de una expresión teatral, tiene también un sentido ritual, sugiriendo un elemento de la identidad del dios y de su culto. No dejemos, sin embargo, de destacar cómo la ambigüedad de rango del dios proyecta, simbólicamente, la de la propia ciudad. La confusión que se establece entre un amo y un esclavo es la imagen de la subversión de jerarquías que afectaba la Atenas de finales de la guerra. También la ciudad, después de Arginusas, dio a los esclavos condición de hombres libres (*Ra.* 33, 190-191, 693), mientras que, por divergencias ideológicas, seguía cuestionando la participación política de ciudadanos de pura cepa¹⁷, subvirtiendo el orden social. Y no está de más recordar el llamamiento que se hizo célebre en la parábasis de *Ranas*, a que la ciudad reuniera todo su cuerpo social en una igualdad (*Ra.* 687-688)¹⁸ que la guerra se había encargado de dismantelar. Igual búsqueda de unidad moviliza, pues, en la comedia, Dioniso y el cuerpo cívico de Atenas.

Ni siquiera una última prueba de latigazos, ante la puerta del palacio de Plutón, o sea, en el inminente reintegro de Dioniso a la convivencia entre pares, tiene el don de aclarar cuál de los dos viajeros es al final de cuenta el dios¹⁹. Para ello será necesaria la intervención del soberano de los infiernos que finalmente aportará el esclarecimiento de la identidad de su visitante. Aclarada, faltará aún definirle también la misión, de la que tan solo el arbitraje de los méritos de los poetas lo hará plenamente consciente.

¹⁷ Los implicados en el golpe oligárquico de 411 a. C. Sin embargo, Konstan (1995: 71) recuerda cómo, para ciertos comentaristas, el alcance del llamamiento de Aristófanes va más lejos y se expresa con un carácter más universalista.

¹⁸ "Igualdad" es un concepto aquí insistentemente repetido: ἐξισῶσαι, 688, κἀπιτιμους, 702.

¹⁹ Este es, de hecho, el momento (*Ra.* 738-813) en el que la asociación entre Dioniso y Jantias se rompe y en el que cada uno, dando muestras de perfecta aclaración de identidad, se agrupa con sus iguales: Jantias con el esclavo del infierno y Dioniso con sus pares, Plutón y Perséfone.

No menos versátil en su juego de expresión visual es el Dioniso de *Bacantes*. Si el personaje de Eurípides trata de ocultar, bajo un disfraz²⁰, su verdadera identidad, Jay-Robert (2000: 24) no deja de reconocer la afinidad entre la versión cómica del dios y esa figura mítica que Eurípides, sin que la traicione, puede representar “con los cabellos perfumados sueltos en bucles rubios, la piel de un color fuerte y los ojos llenos del encanto de Afrodita (Ba. 235-236)” y que se caracteriza por el despliegue de personalidad y por sus lazos permanentes con lo múltiple²¹. Al disfraz humano del dios no faltan rasgos de una delicadeza femenina (Ba. 453-459), ocultando una agresividad bastante viril de la que es capaz (Ba. 860-861: *Conocerá a Dioniso, el hijo de Zeus, para los hombres tan clemente, pero capaz de revelarse, al final, el dios más temible*); ni tampoco, por sorprendente compatibilidad, la forma humana logra esconder los prodigios de que aquel extraño ente es capaz. En las palabras de un simple siervo (Ba. 449-450), *Muchos son los prodigios con los que este hombre (πολλῶν δ' ὄδ' ἀνήρ θαυμάτων) vino a llenar Tebas*. Al final, el disfraz, en *Bacantes*, servirá de símbolo pregnante de la “iniciación” de Penteo (Ba. 821 y sigs., 912-915). El monarca de Tebas, que tanto había resistido a lo que entendía como una animalidad irracional, termina encarnando él mismo la piel como aderezo de una bacante. Hasta cierto punto, el travestismo es igualmente el ropaje que lo caracteriza en un “viaje” solamente simbólico, si aplicamos el comentario de Bowie (1993: 236) a un proceso iniciático: *El diseño del viaje representa asimismo el camino a través del cual, en los ritos de iniciación, se procedía en relación con el iniciando, con el objetivo de*

²⁰ Bowie (1993: 237) destaca el travestismo como algo común en los cultos dionisiacos. Segal (1961: 211) sintetiza sobre esto: *La asunción de un nuevo ropaje aporta la prueba de una nueva identidad y el inicio de una transformación de carácter*. En el contexto dramático, el travestismo y el disfraz son principalmente una técnica común en la comedia, a la que el Eurípides de *Bacantes* también recurre. Y no deja siquiera el poeta de manifestar este comprometimiento del disfraz con la comedia cuando dice, en las palabras de Penteo, sorprendido con la imagen de Tiresias incorporado al nuevo culto (Ba. 248-251): *Pero, ¿qué es esto? ¡Mírenme otro prodigio! Aquí viene Tiresias, el hombre de los presagios, vestido con pieles matizadas, acompañado por el padre de mi madre, el cúmulo de la ridiculez (πολὸν γέλω), con el nártex en la mano, como si fuese una bacante*. Por ello Corbato (1990: 48) está en lo cierto cuando sintetiza, como un primer indicio de correspondencia entre las dos obras, la tragedia de Eurípides y las *Ranas* de Aristófanes, y de la versatilidad del propio recurso: *el travestismo, penoso y doloroso en Bacantes, y paradójico y ridículo en Ranas*.

²¹ Kalke (1985: 413) relaciona la larga cabellera con el follaje que corona el tirso, en una armonía entre la imagen del dios y sus símbolos.

apartarlo de su estado psicológico normal y volverlo susceptible, para recibir nuevas sensaciones, purificándolo de su anterior condición menos satisfactoria²².

Dioniso, su culto y misión social

El Dioniso de *Bacantes* es aún, y principalmente, la divinidad mítica en búsqueda de implantar su culto entre los hombres. Originario de Oriente, toda su trayectoria de ciudad en ciudad tiene como objetivo integrar, en cada una de ellas, el espíritu de un dios que, por todo lo que representa, parece indisociable de la vida humana. Exitoso hasta ahora, Dioniso puede afirmar (*Ba.* 21-22): *Ya en esas regiones lejanas organicé mis coros, instituí mis ritos, para manifestarme ante los hombres como un dios*. Oriundo de las montañas de Lidia y de un contacto primario con la naturaleza, el dios progresa en dirección a la ciudad, a la civilización social instituida por el hombre, avanza por suelo griego, empeñado en descubrir las diferencias fundamentales entre los dos universos. Por ello, aparte del litigio entre *physis* y *nómos* representa que su culto, ahora se le presenta otro reto al pasar de Asia a pisar territorio europeo: el de promover la aceptación de un culto que, aunque de proveniencia bárbara, deberá asimilarse por parte de una comunidad griega, atrincherada en un determinado concepto de orden social (*Ba.* 55 sqq.). Él es, por lo tanto, la figura intrusiva, que llega para sacudir la legalidad meramente política de Tebas, de inspiración racional, e imponer, con el dominio de lo irracional, una legalidad de contornos verdaderamente cósmicos.

²² Seidensticker (1978: 316-317) destaca el uso que Eurípides vuelve a hacer en este momento de elementos cómicos y relaciona esta escena del disfraz de Penteo de bacante con esa otra, en la que Cadmo y Tiresias, ellos sí de forma voluntaria, asumen igual identidad. Por otra parte, destaca además cómo el disfraz de ménade de Penteo subvierte la actitud que, en la escena simétrica, lo había llevado a despojar a Dioniso de esas insignias que ahora acepta recibir (véase adelante). Por su parte Foley (1980: 115) aproxima de forma interesante a un Penteo que *parodia al dios* con su disfraz de un modo comparable con el que relaciona a Dioniso con Heracles en *Ranas*: uno y otro –el Dioniso cómico y el Penteo trágico–, corporizan un disfraz, tratan de adquirir, sin éxito, las características de un modelo que se opone a su propia naturaleza. Todos estos encadenamientos convierten la escena del travestismo en un tema fuerte y concatenado en distintos momentos de *Bacantes*. Pero aquel trago risible que el tema pueda tener, como particularmente común en la comedia, se esfuma bajo el amargor tremendo de lo que se prepara: el desmembramiento de Penteo a manos de su propia madre.

No es sin un choque abrupto que esta aproximación se lleva a cabo. Ya Tebas, por primera vez en Grecia, resuena con los gritos cultuales (*Ba.* 23-24, ἀνωλόλυξα). Como primer interlocutor Dioniso toma el elemento femenino, *por su cercanía a los principios biológicos más básicos*²³, así como por los valores familiares y domésticos que representa, más cercanos a la fertilidad que simboliza el dios. Es, por lo tanto, que el culto capta en principio la adhesión de las mujeres, en lo que parece una subversión del orden social y puede ser leído por la autoridad masculina de la *pólis* como una peligrosa insurrección. En delirio, las mujeres abandonan sus casas, que cambian por las montañas (δόμων... ὄρος, *Ba.* 32-33, 35-36, 76, 115-117, 217-219), en una victoria de la *physis* sobre el *nómos*. Lo que las tebanas habrán compulsivamente de realizar, ya las ménades que acompañan a Dioniso desde Asia llevan a cabo de forma espontánea y alegre, bastando una simple palabra del dios (*Ba.* 65-66, *esfuerzo dulce y fatiga agradable*, πόνον ἤδὲν κάματόν τ' ἐν κάματον). Al sabor asiático del sonido de los *tambores nativos de Frigia* (*Ba.* 58-59) siguen a su amo y contribuyen a la incorporación de nuevos fieles a su *thíasos*.

Pero bajo la apariencia de desorden, se infiltra entre los hombres una vivencia, rara y paradójica, sin duda alguna, pero indispensable para la satisfacción de las tendencias inherentes a lo que en cada criatura humana existe de animal y de miembro de una comunidad, una mezcla a la que no falta también litigio (39-40): *Es necesario que esta ciudad comprenda, aunque en contra de su voluntad, cuanta falta le hacen mis danzas y misterios — arte y religión fundidas como dos dádivas esenciales de Dioniso —. Cabe a Tiresias desglosar la multiplicidad de privilegios que la comunidad puede esperar del dios. Además de una participación cívica, el hijo de Sémele garantiza, una participación de alcance verdaderamente universal, que se refleja en la especie humana en su totalidad. Con Deméter, que le*

²³ Cf. Segal (1978: 186). Tal como Dioniso, en palabras de Segal, *ellas están en una posición entre cultura y naturaleza (...), confundiendo las antinomias básicas con las que los griegos delimitan el mundo humano, civilizado, del reino salvaje, caótico, violento de los animales "allá fuera"*.

certifica el alimento sólido, Dioniso aporta el líquido, bajo la forma de un vino que no solo revigoriga los cuerpos, sino que tonifica los espíritus y los libera de cuidados, por acción de un sueño redentor (274-283, 772). Estos son —como reconoce Tiresias— *los dos principios básicos para la Humanidad* (δύο γάρ... τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι), a los que se une la liberación de las emociones, en general bajo control del *nómos* ciudadano. Y más: como dios que se ofrece en sacrificio a los dioses (284), Dioniso garantiza además el orden cósmico, proporcionando una armonía y cohesión entre los diversos planos del universo. A esos méritos añade el don de la profecía, algo de la fuerza feroz de Ares, y además la clarividencia apolínea, todo eso proyección del furor báquico y de la incorporación plena que logra en la naturaleza humana, física y psíquica. Reúne, por lo tanto, todos los atributos *para llegar a ser un gran dios en Grecia* (309; cf. 329, 777).

Lo que conforma las marcas profundas del culto se expresa en imágenes simbólicas, representativas de esos a quienes la fidelidad al dios garantiza la bienaventuranza y la felicidad. Con el corazón puro y libre, bienaventurado quien *en las montañas participa en las bacanales, santamente purificado. Quien practica las orgías de Cibeles, la Gran Madre, que agita el tirso, coronado de hiedra, para servir a Dioniso* (Ba. 76-82). En el párodo, el coro se encarga de revivir los rasgos de la *oreibasía*, el éxtasis báquico: la corrida desenfrenada de las ménades por la montaña, el baño de tierra en el suelo, la persecución a las fieras y el devorar de sus carnes crudas y ensangrentadas; después, como en un milagro, el brotar tranquilo y generoso de la naturaleza en dádivas de leche, vino y miel, la ofrenda magnánima del dios de la fertilidad (Ba. 135-144). Entre las bacantes en frenesí, Dioniso corre, agitando la antorcha, sin dejar de ejercer sobre sus fieles una disciplina que es también su seña (Ba. 148: *Invectivando a los alocados y trayéndolos de nuevo a los coros*). Pero a esta versión profundamente “natural” del rito, el coro, en el primer estásimo, añade la imagen del dios en sus prerrogativas urbanas (376-385), de *señor de los banquetes festivos llenos de coronas de flores, cuya atribución es conducir a los coros al toque de las flautas, la risa, el adormecimiento de los cuidados,*

cuando el zumo de la uva brilla en el festín sagrado y cuando, en las fiestas adornadas de hiedra, el cráter a los hombres vierte el sueño. A los excesos del éxtasis se sigue la alegre quietud de la fiesta, fundada en los placeres sencillos y la exclusión de la disciplina frustrante del *nómos*. Al exotismo de Oriente sobreviene un esfuerzo por un encuadramiento cívico y la “helenización” del dios²⁴. Estos son los distintos escenarios en los que actúa Dioniso, con un solo y único propósito: el de insuflar en los cuerpos y espíritus de los hombres, felicidad y paz.

La versión que *Ranas* proyecta de Dioniso es la del dios perfectamente urbanizado, inspirador de coros y poetas en los festivales atenienses que le están dedicados. En Atenas, Dioniso reina en la fiesta dramática, anima a los grandes productores, rechaza la mediocridad creativa, se empeña en mantener la vitalidad cívica del ritual. En su recinto vibran no los gritos báquicos, sino los cantos y las palabras, que brotan caudalosos y alimentan a los espíritus —razonamiento y emoción— de los ciudadanos. Esquilo y Eurípides son protagonistas de esa dádiva vital para la ciudad. Hay que reconocer, no obstante, que en la ciudad real como en la trama de la comedia, Dioniso —y el teatro que representa— adopta una actitud acorde con las novedades intelectuales del momento y pierde la conciencia de la misión cívica que le estaba confiada. Hasta que se encuentra con el coro de iniciados las preocupaciones del dios son las de recuperar a un poeta *gónimos*, estéticamente talentoso, sin ninguna mención a la función “política” que de él se espera. Cabe al coro, por primera vez, una llamada de atención pedagógica. Tácitamente, contrariando las preferencias del dios del teatro y, con él la forma “moderna” de valorar el proceso dramático, los iniciados van reponiendo un otro equilibrio que triunfará al final del *agón* (389-392):

*Y que, durante todo el día, con seguridad,
me entregue a la alegría y a la danza.
Que me reviente con chistes,*

²⁴ Cf. Arthur, 1972: 153.

*o sentencias serias;
y que, después de haberme burlado y bromeado
de una forma digna de tu fiesta,
me toque la banda de la victoria.*

Los propósitos del poeta cómico son, sin duda alguna, “burlarse y bromear”. Pero sin olvidar nunca —así lo había afirmado también el coro de *Bacantes* en el primer estásimo— que el contexto es de ritual, la fiesta es sacra y pública. La tradición no puede dejar de estar presente, pero el talento pide más: de la innovación, gusto crítico, divertimento, pero también de la seriedad en el mensaje, depende el tan deseado premio, que es sin duda el reconocimiento general de una *arete* auténtica.

Muertos los poetas de referencia, porque les falta la eternidad que en la naturaleza no se agota, el dios pone en marcha su recuperación, para que el arte no pierda el vigor indispensable a la salud cívica de Atenas. Son atribución suya, pues, dos “flujos” esenciales: el talento y el consejo (*dexiotes* y *nothesia*); el primero alimentador de la calidad estética, el segundo educador de los ciudadanos. Temas y personajes de tragedia como elementos de la convención formal (silencios dramáticos, prólogos, cantos líricos), deberán obedecer a estos dos supuestos, que son la clave de la calidad de los poetas. Es con el dios como árbitro que se pone en marcha el “pesar” de la poesía, en el que escenario y público son llamados a tomar conciencia de la esencia del culto, sus implicaciones y objetivos. Es por decisión de Dioniso que al final se incorpora el efecto de los méritos de los creadores teatrales y se recompensan los que mejor llevan a cabo la función cívica que de ellos se espera (Ra. 1418-1421): *Estoy acá para llevarme a un poeta. ¿Para qué? Para que Atenas, superada la crisis, pueda organizar sus festivales. Así, el que de ustedes le dé a la ciudad un buen consejo (παραινέσειν μέλλη τι χρηστόν), ese es el que me voy a llevar.* Definitivamente el dios apuesta por la *voutheia*, cuando hace depender la victoria en el *agón* de soluciones que los poetas puedan proponer para la política de la ciudad, reconociendo el papel didáctico que les corresponde. La

victoria de Esquilo puede resultar no solo en la afirmación de la excelencia de la verdadera poesía, sino también —lo nota Konstan (1995: 71)— en *una metáfora para la reafirmación de la autoridad de los ciudadanos nobles en Atenas*, que, en el Hades, constituían sus abanderados. De esa forma Dioniso, con su decisión, recupera una oportuna lucidez, capaz de devolverle la capacidad de llevar a cabo la misión que le es esencial: no la de un mero crítico literario, sino la del salvador de la ciudad. Por su parte, el propio Aristófanes, cumpliendo igual papel, no pierde la oportunidad de dirigirle a la *pólis* el llamamiento más constructivo del momento: no el de una política pacifista, como tan insistentemente repitió a lo largo de los años sin éxito, sino el de una unidad cívica, que permita a Atenas reencontrar, por lo menos, en medio de los destrozos, la unidad perdida.

Este es un punto de visible confluencia entre las dos obras, acorde con el sentimiento de fusión que dominaba en estos difíciles años del siglo V, que podemos traducir en las palabras de Segal (1961: 222) como *un esfuerzo para reafirmar tan plenamente cuanto posible la base religiosa y ritual de la unidad y solidaridad de Atenas, que se concretiza en el carácter reintegrado del propio Dioniso*. Este objetivo se logra en *Ranas* mediante la reforma, en *Bacantes* es la imposición lo que le da la victoria. Es él quien, sensatamente, le deja claro a Tiresias, adherente excepcional en Tebas del nuevo rito (*Ba.* 200-209): *No nos pongamos con sutilezas en relación a lo divino, porque las tradiciones provenientes de nuestros padres y cuya edad es tan antigua como el propio tiempo, ningún argumento las derribará, pese al esfuerzo sutil de mentes sofisticadas. (...) nuestro dios quiere ser honrado por todos, y su culto no admite diferencias.*

Los peligros del rechazo

Entre las múltiples interpretaciones e hipótesis a las que la lectura de *Bacantes* dio lugar, la forma como el espíritu dionisiaco irrumpe en la ciudad y las tensiones de las que es responsable parece un tópico prioritario. Sintetiza Segal (1961: 228): *El dios de Bacantes es el Dioniso orgiástico, esencialmente asocial, un dios peligroso, cé-*

lere en punir ofensas dirigidas a su divinidad. La desconfianza con relación a la veneración que le es debida produce convulsiones individuales que avalan el Estado y niegan los valores sociales establecidos. Las propias contradicciones que lo caracterizan — que van desde la euforia salvaje a una tranquilidad profunda y alargada — sugieren una dificultad de armonía entre la *physis* y el *nómos* de la ciudad, que también en Eurípides conoce tan solo una pacificación fragmentaria.

Enunciadas las nociones de la identidad y misión del dios, el monólogo de apertura de *Bacantes* motiva desde luego la experiencia del rechazo. Y este proviene sobre todo del lado masculino y político de la comunidad, en el caso de esta tragedia representado por el actual soberano de Tebas, Penteo (θεομαχεῖ, 45), garantía de un concepto cívico de seña masculina, militar, profundamente radical, que se siente amenazado por las antinomias que Dioniso encarna y por el peligro que representa para el orden de la *pólis*. Los argumentos de rechazo son, en primer lugar, de orden político y religioso, porque de la autoridad cívica partió la decisión de no incluir a Dioniso en las libaciones y plegarias (45-46). Se impone entonces al dios que “demuestre” (ἐνδείξομαι, 47) su naturaleza divina y exija el cumplimiento de los homenajes a los que los dioses tienen derecho en la ciudad. Es este el *agón* que respalda la acción de *Bacantes*.

El factor generacional tiene, en Eurípides, una marca poderosa. No es sin sentido que, en una obra en la que el culto dionisiaco busca aún aceptación, Cadmo, el fundador de la ciudad, está también en escena, a fin de hacer que la comunidad humana paradigmática que es Tebas en ese momento, vuelva a sus orígenes (*Ba.* 270-272). Este será el contexto en el que dioses y hombres abren aún su camino de mutua convivencia. De esa forma es igualmente sobre Cadmo que el efecto regenerador del dios se hace sentir, como contrapartida a la incorporación, aunque acrítica, del viejo rey al culto (*Ba.* 176-177, 180, 184-185, 188-190),

devolviéndole una vitalidad juvenil; ahí está él, acompañado por el viejo Tiresias, capaz de unirse a la pujanza de sus ritos²⁵.

Pero del lado opuesto, ofreciendo una resistencia obstinada al nuevo dios, está Penteo, el actual rey de la ciudad. En él se concentra la animosidad que el Dioniso de *Ranas* va encontrando en sus distintos interlocutores en el infierno. Además, por lo que parece, en Penteo se suma una indefinición de personalidades que, en la comedia, se reparten por sucesivos interlocutores del Dioniso catábatico (las taberneas infernales o la sirvienta de Perséfone, o, del lado masculino, Éaco, el portero del Hades). En el rey de Tebas coexisten asimismo, alguna inmadurez juvenil con el radicalismo del representante de un cierto orden social, la defensa de valores masculinos con la seducción por un femenino simplemente imaginado, obstinación y temor, animosidad y complacencia ante lo desconocido. Contra el dios, el rey tebano va poniendo en marcha un camino de resistencia que vive también en *Bacantes*, varios momentos. No le escatima las amenazas (*que lo encuentre yo bajo mi techo, que le corto el cuello y se le terminan los golpecitos del tirso en el suelo y los cabellos volando al viento, 239-241; tráiganmelo para que lo condene a morir lapidado, 356-357*); le da voz de prisión (434-435, 509-510). Cierra los ojos a todas las evidencias de la superioridad sobrehumana de quien considera su adversario y se obstina en su persecución.

Pero, sobre todo, este Penteo obcecado no reconoce las múltiples señales que identifican a un adversario raro y superior y lo distinguen de una vulgar criatura humana. Por su parte el dios de *Bacantes* se enfrenta, por lo tanto, a amenazas y peligros, como su réplica cómica, pero sin ningún temor, haciendo uso de un reto a la medida de la ceguera de su adversario. O sea: a diferencia de *Ranas*, la ironía del Dioniso trágico resulta de una certeza, la de su ascendiente divino, que lo coloca en posición de “burlarse” del enemigo, en el papel de la voz

²⁵ Estas son las atribuciones que el Dioniso de *Ranas* (345-349) también posee, como lo pregona el coro de mistas: *Ya tiembla la rodilla de los viejos. Vean como sacuden lejos las tristezas y el fardo pesado de sus muchos años, por milagro de la fiesta sagrada.*

del escepticismo. La risa, amarga, está presente también en este conflicto, como señal de la victoria del dios y de la condenación del rey de Tebas. A las cadenas que Penteo le destina, él extiende las manos, sin resistencia, con una sonrisa cómplice, sin ninguna sombra de cobardía (οὐδ' ὠχρὸς οὐδ' ἔλλαξεν οἰνωπὸν γένυν, 438). A la vez va dando muestras flagrantes de su ascendiente divino ante la incomprensión obstinada del rey: las bacantes aprisionadas escapan después de ser extrañamente desatadas las cadenas y franqueadas las celdas que las encarcelaban (Ba. 447-448). Se enfrenta, ahora delante de Penteo, a una prueba de identidad (460-518); no de latigazos, como la que le impuso Aristófanes, sino de preguntas, que va sucesivamente desviando, sin revelar, a la curiosidad prejuzgada del inquisidor, la verdad de su naturaleza; o incluso, valiéndose en el interrogatorio de un despliegue de personalidad, como si no fuese más que un emisario del verdadero Dioniso (Ba. 465-469). Irónicamente es Penteo quien, sin darse cuenta de ello, pretende despojar al extraño visitante de las insignias, aparentemente humanas, pero también simbólicamente divinas, y, de esa forma, atenta contra su naturaleza. Dispuesto a cortarle los rizos de cabello, a retirarle de las manos el tirso (Ba. 493-495), el rey está de hecho ayudando en la revelación de una ambigüedad que supera su comprensión.

Todo este *agón* humano / divino no pasa de un juego que el dios programa y dirige, confundiendo al rey con una versatilidad que deliberadamente acentúa. Hasta la victoria final, que es, como para el Dioniso de *Ranas*, el cumplimiento de una misión.

En *Ranas*, la muerte de los poetas es una especie de factor de decadencia o de debilitación de la posición del dios en la ciudad, que él intenta reparar también con una reacción: no se trata, para el Dioniso cómico, de manifestar animosidad hacia Atenas, también ella decadente y despojada de sus principales fuentes de vitalidad social; se trata sí de confrontar con la decadencia poética, enemiga de sus prerrogativas de dios del teatro, y de buscar una solución constructiva que llevando a cabo el más peligroso de los viajes, devolverá a Atenas su potencial

cívico, en el que el propio culto del dios había prosperado. El factor generacional es, asimismo, en las *Ranas* de Aristófanes, un telón de fondo evidente. Esquilo y Eurípides representan, por oposición, el pasado y el presente de la tragedia — como Cadmo y Penteo el pasado y el presente de un concepto de *pólis* —, el primero con todas las marcas de una calidad genuina y esencial, el segundo, pese a todos sus méritos, inequívocamente marcado por la sofisticación que acarrea desgaste y decadencia. Es exactamente esta marca contemporánea, seductora estéticamente, pero muy reductora desde el punto de vista ético, encarnada en Eurípides, la que el dios deberá repudiar y combatir. El conflicto, ahora, es con el poeta “de la moda” y, en realidad, también una lucha íntima del propio Dioniso, por tendencia más inclinado hacia la preferencia por el *nómos* actual del arte, y menos hacia la naturalidad genuina del viejo Esquilo. Siendo, a pesar de todo, el sentido común, τὸ σοφόν, lo que finalmente domina y lo que hay de φυσικόν en el viejo Esquilo lo que se impone.

Conclusión

En años conturbados, como lo son los de finales del siglo V a. C., dos poetas de calidad dirigen, desde el escenario, un mismo llamamiento a sus conciudadanos: que en los dioses —Dioniso, en este caso, en particular como patrocinador de la fiesta teatral— y en sus rituales reside la solidez de la vida individual y la comunidad. Llamamiento tanto más oportuno cuando largos años de guerra parecen haber sacudido todas las creencias y valores, incluso los más esenciales, ante un escepticismo creciente y un intelectualismo devastador. Nada es, en esta Atenas decadente, absolutamente verdadero; un recorrido de reconocimiento —simbolizado por un iniciático viaje— se impone para la revelación o recuperación de la identidad cívica.

Dioniso es, en las dos producciones, llamado a protagonizar ese viaje, para, a través de una ambigüedad progresivamente aclarada, caminar en el sentido de una fórmula de movilización social y salvación. Si el dios de *Ranas*

aprende, con la experiencia del *agón*, a preferir en vez de las novedades estéticas que Eurípides representa la solidez genuina del espíritu esquiliano, igual virtud reconoce el coro de *Bacantes* (424-429) en esos a quienes Dioniso inspira: *Él odia ese a quien no importa ni la luz del día, ni el dulzor de la noche, ni vive la felicidad; ni sabe mantener el corazón y el espíritu lejos de los mortales arrogantes*. Sin embargo, una diferencia esencial parece existir en el perfil del dios, entre la tragedia y la comedia. Es cierto que el dios de *Bacantes* patrocina el vino, la danza, la fiesta colectiva, pero, por otra parte, la actitud que adopta, de animosidad hacia los lazos de familia y comunidad tal como Penteo los defiende para Tebas, prefiriéndoles la profundidad del contacto con la naturaleza y una satisfacción de vida en un proyecto de amplitud cósmica, parece ser de algún pesimismo y descreimiento en la capacidad regeneradora de la *pólis*. Tal como está estructurada, no corresponde a los más legítimos y “naturales” anhelos de los hombres. El *nómos* impuesto a los ciudadanos no conviene a lo que hay de más genuino en el alma humana. Por ello, Dioniso valoriza la importancia de la *physis* y, tal vez, de un otro *nómos*, no ese que vive dentro de los límites estrechos de la *pólis*, sino el que es responsable por una orden de dimensiones universales²⁶. En contrapartida, el dios de *Ranas* domina por su lado urbanizado, como patrocinador de la fiesta cívica y sus poetas, creyendo en la posibilidad de un regreso a la unidad y valores colectivos de antaño. Para Aristófanes, Dioniso tiene aún un papel que llevar a cabo en la recuperación del *nómos* ateniense, o no formaría parte de la convención de la comedia “el final feliz”.

Por ello, como dice Segal (1961: 224), *El punto final de la evolución de Dioniso es la del verdadero dios de los festivales de la ciudad, símbolo del buen ánimo, la confianza*

²⁶ La noción de que, además del *nómos* urbano, existe un otro que la obra relaciona con Dioniso, pese a su evidente rechazo hacia lo que Penteo representa, establece en la obra de Eurípides una profundización de la vieja polémica entre los conceptos de *physis* y *nómos*. Porque si, por una parte, Penteo puede ser apodado de *ánomos* (cf. *Ba.* 1015), Dioniso y su culto comportan una *eukosmía / eunomía* de un nivel superior y cósmico. Esta noción de dos planos de entendimiento del *nómos* —el político y el cósmico— la discute Gold (1977: 12-15).

mutua, la armonía interna, de un sentido de tradición que es propio de una ciudad saludable. Es este el dios que patrocina y salva a la ciudad a través de la cohesión cívica movilizadora en torno a los preceptos dictados por una larga tradición. Tradición que *Bacantes* polemiza y recuerda, desde su tormentosa implantación, en un descrédito ante los resultados denunciados por una crisis, y *Ranas* reafirma y reestructura, en tiempos de inestabilidad y fractura.

Bibliografía

ARTHUR, M. (1972): "The choral odes of the 'Bacchae' of Euripides", *Yale Classical Studies*, N° 22, pp. 145-179.

BARRETT, J. (1998): "Pentheus and the spectator in Euripides' *Bacchae*", *American Journal of Philology*, N° 119(3), pp. 337-360.

BOWIE, A. (1993): *Aristophanes. Myth, ritual and comedy*, Cambridge, Cambridge University Press.

CANTARELLA, R. (1974): "Dioniso, fra *Bacanti e Rane*", en Heller, J. L., Newman, J. K. (eds.), *Serta Turyniana. Studies in Greek Literature and Paleography in honor of A. Turyn.*, Illinois, University of Illinois Press, pp. 291-310.

CARRIÈRE, J. (1966): "Sur le message des *Bacchantes*", *Antiquité Classique*, N° 35, pp. 118-139.

CORBATO, C. (1990): "Dalle *Baccanti* euripidee alle *Rane* di Aristofane", *Paideia*, N° 45, pp. 45-50.

DILLER, H. (REIMPR. 1991): "Euripides' final phase: the *Bacchae*", en Segal, E. (ed.), *Oxford readings in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 358-369.

DODDS, E. R. (1944): *Euripides. Bacchae*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

FOLEY, H. (1980): "The masque of Dionysus", *Transactions of the American Philological Association*, N° 110, pp. 107-133.

FOLEY, H. (1985): *Ritual irony: poetry and sacrifice in Euripides*, Ithaca, Cornell University Press.

GOLD, B. K. (1977): "Εὐκοσμία in Euripides' *Bacchae*", *American Journal of Philology*, N° 98(1), pp. 3-15.

JAY-ROBERT, G. (2000): "Le voyage initiatique de Dionysos aux enfers ou le temps du renouveau", *Euphrosyne*, N° 28, pp. 23-40.

KALKE, C. M. (1985): "The making of a thyrsus: the transformation of Pentheus in Euripides' *Bacchae*", *American Journal of Philology*, N° 106(4), pp. 409-426.

KONSTAN, D. (1995): *Greek comedy and ideology*, New York, Oxford, Oxford University Press.

ROSENMEYER, T. (REIMPR. 1991): "Tragedy and religion: the *Bacchae*", en Segal, E. (ed.), *Oxford readings in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 370-389.

SCOTT, W. C. (1975): "Two suns over Thebes: imagery and stage effects in the *Bacchae*", *Transactions of the American Philological Association*, N° 105, pp. 333-346.

SEGAL, C. (1961): "The character and cults of Dionysus and the unity of the *Frogs*", *Harvard Studies in Philology*, N° 65, pp. 207-242.

SEGAL, C. (1978): "The menace of Dionysus: sex roles and reversals in Euripides' *Bacchae*", *Arethusa*, N° 11(1-2), pp. 185-202.

SEGAL, C. (1982): *Dionysiac poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, Princeton University Press.

SEIDENSTICKER, B. (1978): "Comic elements in Euripides' *Bacchae*", *American Journal of Philology*, N° 99(3), pp. 303-320.

SOMMERSTEIN, A. (1996): *Aristophanes. Frogs*, Warminster, Aris & Phillips.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1997): "Las Ranas de Aristófanes y la religión de los atenienses", en López Eire, A. (ed.), *Sociedad, política y literatura. Comedia Griega Antigua*, Salamanca, LOGO, pp. 197-217.

LA FIERECILLA DOMADA: LA EDUCACIÓN DE LO ALOGISTÓN EN REPÚBLICA

María Angélica Fierro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Filosofía-Departamento de Filosofía

Universidad de Buenos Aires

Introducción¹

Diversos interrogantes suelen acecharnos respecto al tratamiento que debemos a Platón de nuestros aspectos irracionales. ¿No sería acaso justo señalarlo como el primero en entrometerse, hasta en este reducto oculto de las fantasías, con un funesto plan de “deforestación” de nuestros instintos animales?² ¿No es el responsable último del perverso diseño de dispositivos internos y externos para “desertificar” este territorio salvaje, de incluso crear armas letales a fin de lograr, si fuera posible, su exterminio? Sin duda, apenas escarbamos un poco en ciertos pasajes de sus obras y en su historia de recepción en el pensamiento occidental³, sobran los argumentos en tal sentido para alzar el dedo acusatorio contra Aristoteles. Me propongo aquí mostrar que el tratamiento que hace Platón de nuestro aspecto instintivo —principalmente nos ocuparemos de *República* aunque lo consideramos extensible a otros diálogos— es en realidad más complejo y ambiguo que lo expresado en cuestionamientos de este tipo.

132

¹ Las traducciones del texto platónico son más según la edición de Burnet (1900–1907) y la reciente de Slings (2003). Para mayor desarrollo de algunas de las ideas aquí expresadas ver Fierro (2011) y (2008).

² *La creación del reino de la fantasía dentro del alma halla su cabal correspondencia en la institución de “parques naturales”, de “reservas”, [...]. El parque natural conserva ese antiguo estado que en todos los otros lugares se sacrificó, con pena, a la necesidad objetiva. Ahí tiene permitido pulular y crecer todo lo que quiera hacerlo, aun lo inútil, hasta lo dañino. Una reserva así, sustraída del principio de realidad, es también en el alma el reino de la fantasía. [...]. La dicha de la fantasía muestra en ellos su esencia de manera inequívoca: de nuevo la ganancia de placer se hace independiente de la aprobación de la realidad.* (Freud, 1993: parágr. 13-14).

³ Este tipo de acusaciones contra Platón pueden ejemplificarse en el siguiente pasaje de Nietzsche (1989: 50): *Inventar fábulas respecto de “otro” mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo a la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con la “fantasmagoría” de otra vida distinta que ésta, mejor que ésta.*

La fierecilla interior: función de lo apetitivo en el esquema tripartito del alma

A fin de comprender por qué y de qué modo nuestra parte bestial podría ser adecuadamente educada, tema de la presente exposición, es preciso que consideremos brevemente antes, la teoría tripartita del alma que se desarrolla en el libro 4 y se retoma en gran medida en los libros 8 y 9. De acuerdo a ella hay en nosotros tres “aspectos” o —éide— “partes” —mére— en nuestra alma, cada una constituida por un objeto de deseo que le es propio:

- La parte apetitiva o *epithymetikón* está primariamente relacionada con los objetos de nuestras necesidades fisiológicas, y, de modo derivado, con la riqueza como medio para procurarse la satisfacción de estas necesidades⁴, siendo por esto llamada “amante de la riqueza” y “amante de la ganancia” (R.9.581a3-7).
- La parte irascible o *thymoeidés* es el aspecto el alma con el que se siente enojo y puede ser descrita como la agresividad (R. 4.439e3; 9.580d10) en el sentido de la fuerza para confrontar lo real (R.2.375a11-b2), ya entendamos esto como algo externo o interno. Tiene como objeto propio de deseo la victoria y el triunfo (R.9.581b2) y, también, el honor y la fama.
- Lo racional o *logistikón* es la parte con que aprendemos (R.9.580d10; 9.581b5), razonamos, calculamos y juzgamos (R.9.582d7; 4.439d5) y es “amante del aprendizaje” y “amante de la sabiduría” (R.9.581b5-10). Las actividades intelectuales —como razonar, aprender, juzgar— las realizaría esta parte en pos de su objeto de deseo: la verdad y el auténtico bien.

El meollo de la cuestión yace en que la parte apetitiva produce una fractura en nuestro psiquismo respecto del deseo de la razón por lo auténticamente bueno.

⁴ Ello no implica, no obstante, atribuir a lo *epithymetikón* razón instrumental (Lorenz, 2004: 110-111).

A esto hace referencia la “imagen de los canales” del alma del libro 6 de la *República*⁵, según la cual en cada uno de nosotros existen dos corrientes principales de deseo que son divergentes, de modo tal que la mayor afluencia de una supone una merma de la otra. Leemos así en R. 485d: *Pero, por cierto, para el que en verdad los deseos⁶ se inclinan fuertemente hacia una cierta dirección, sabemos, de algún modo, que son para ese más débiles hacia otras cosas, como una corriente desviada de su curso hacia ese lado.* En las líneas subsiguientes en R. 6.485d10-e queda claro que los dos cauces son, por un lado, la corriente de la razón que fluye hacia la sabiduría, y, por el otro, la corriente de los apetitos que se desliza hacia los placeres corporales⁷. De acuerdo a esta imagen hidráulica la *psyché* resulta entonces ser un *quantum* de deseo, el cual, si es canalizado en una cierta dirección, queda restringido en la cantidad que puede dedicar a otro tipo de objetos. Lo crucial es que, dado que el acrecentamiento de un cauce supone el debilitamiento del otro, entonces la razón para alcanzar su objeto de deseo —la verdad— requiere, además de su propio desarrollo, de la reducción de los apetitos.

La divergencia fundamental entre las dos corrientes reside en la indiferencia de los apetitos respecto a la bondad o maldad de sus objetos de deseo (por lo que a menudo se orientan en dirección opuesta a la tendencia racional hacia el auténtico bien). Por un lado, según leemos R. 4.439a, los apetitos —tales como la sed, el hambre, el deseo sexual, etc.— se dirigen a objetos no cualificados, por ejemplo, la sed no es sed necesariamente de una *buena* bebida, sino de una bebida como tal:

⁵ Aquí asumimos que la palabra “alma” (*psyché*), no utilizada por Platón de modo consistente (Annas, 2003: 65-76), tiene en *República* el sentido de lo que la filosofía de la mente llamaría el “yo interno”, mientras que el *sôma* o “cuerpo” sería nuestro aspecto físico y externo.

⁶ Que *epithymíai* refiere a deseos en general y no solo a los apetitos queda claro en R.6.485d-e donde “una” de las corrientes de los apetitos es identificada con el curso correspondiente a la razón.

⁷ Entonces para quien [los deseos] han fluido hacia los saberes y todo lo de ese tipo, se darían, creo, [deseos] respecto al alma y al placer del alma en sí misma, pero [estos deseos] omitirían los placeres que se dan a través del cuerpo, si fuera alguien filósofo en verdad, y no mera apariencia.

Así pues de un tipo particular de bebida, hay también un tipo particular de sed, mientras que la sed como tal no es ni de mucho ni de poco ni de bueno ni de malo (oúte agathoû oúte kakoû) ni, en una palabra, de algo específico, sino que la sed en sí es por naturaleza solamente de la bebida en sí. En consecuencia, el alma del sediento en tanto tiene sed no desea otra cosa que beber, y desea esto y a esto tiende. R. 4.439a (mi subrayado)

En consecuencia, los objetos de deseo de los apetitos pueden ser buenos o malos. Por otra parte, lo *logistikón* es, en cambio, el aspecto capaz de reconocer y desear lo bueno —no solo respecto de sí mismo sino también de las otras dos partes y del alma en su totalidad (442c)—, y en este sentido se opone a menudo a los deseos de lo *epithymetikón* (R. 4.439c-d), de acuerdo a sus cálculos. Leemos así en R. 4.442c (ver también R. 4.441c):

Pero [llamaremos a cada cual] sabio por esa pequeña parte [i.e. la parte racional] que gobierna en él y prescribe estas cosas, teniendo aquella a su vez también conocimiento de lo que es conveniente para cada una [de las partes] y para el todo común de las partes, las cuales son tres" (mi subrayado).

Esta capacidad del elemento racional del alma sugerida en el Libro 4 es claramente establecida en R. 6.505a y ss., puesto que la Idea del Bien, que es lo verdaderamente bueno, es solo accesible a la inteligencia (*noûs*), es decir a la razón en su máxima expresión. R.6.508b-509a.

Así, entonces el conflicto entre las “corrientes” de deseo de R. 6.485d consiste en la oposición entre el “tironeo” de los apetitos, que procura sus objetos independientemente de su bondad o su maldad, y el “tironeo” de la corriente de deseo por la verdad y lo realmente bueno propio de la razón.

Nuestra alma presenta entonces, para Platón, una escisión originaria por la que no podemos dirigirnos automáticamente al verdadero bien sino que hay algo —lo apetitivo— que puja y tuerce nuestros buenos propósitos. De acuerdo a la teoría psicológica platónica, esta situación trágica se agrava debido a la tendencia de los apetitos, en el caso del alma humana, a crecer ilimitadamente. En

efecto, lo apetitivo es *alogistón* o “irracional”⁸, no solo por dirigirse a sus objetos en forma “bestial”⁹, siendo en general incapaz de cálculo y reflexión, y, crucialmente, como señalábamos, respecto a lo bueno y lo malo, sino que además es *alogistón* por ser superlativamente insaciable (*aplestótaton*; 4.442a7) y sin límites, incapaz de establecer el coto apropiado, es decir de lo que es bueno para sí mismo¹⁰. En consecuencia, de acuerdo a la imagen hidráulica del alma, el desarrollo desmedido de los apetitos los haría acaparar la energía psíquica, debilitar así la razón y apoderarse del dominio del alma¹¹. Si, contrariamente, es la razón la que se desarrolla y los apetitos se mantienen acotados, crecen las oportunidades de esta de liderar el alma del individuo y determinar en forma autónoma lo que es bueno.

En cuanto a la parte irascible, sobre la cual no podemos extendernos aquí en esta bifurcación de canales, tiene un carácter “bivalente” puesto que puede operar de dos modos: si es bien entrenada, colabora con su deseo de victoria y predominio luchando contra los apetitos y fortalece el canal de la razón; en cambio, si es corrompida por una mala educación, actúa con su agresividad como una fuerza independiente y facilita con ello la expansión de lo concupiscible y el debilitamiento de la razón, siendo finalmente utilizada para los objetivos de los apetitos.

⁸ *Alogistón* R.4.439d7. *Alogistón* implica que es irracional principalmente en cuanto incapaz de realizar cálculos, de *logízomai* (ver Nussbaum, 1986: 205); otra perspectiva, Irwin (1995: 218-222) y Penner (1971).

⁹ Leemos en R.4.439b que lo apetitivo persigue su objeto de deseo como una bestia (*hóspēr theríon*).

¹⁰ Y, efectivamente, estas dos partes [i.e. la racional y lo irascible], así nutridas y verdaderamente instruidas y educadas en relación con las cosas propias de las mismas [i.e. la música en relación con la parte racional y la gimnasia en relación con la parte irascible] gobernarán la parte concupiscible que es la más grande del alma en cada uno e insaciable de riquezas por naturaleza y a la cual vigilarán no sea que, por atestarse de los llamados placeres del cuerpo al volverse grande y poderosa, no realice a su vez lo suyo sino que intente esclavizar y gobernar a las que, por su índole, no le corresponde [esclavizar y gobernar], y trastorne enteramente la vida de todos. R. 4.442a-b (mi subrayado). Ver también R.9.586e-9.587a.

¹¹ En cambio, cuando sometida y corrompida por los apetitos es también la racionalidad la que se declara sobre lo bueno y lo malo pero distorsionada por la influencia de lo cambiante y lo corporal (R.8.553d). Solo cuando la razón puede considerar lo que es bueno por sí misma y sin influencia de factores ajenos a ella hay garantía de que se dirige a su real objeto de deseo: el verdadero bien y la verdad (Cooper, 1999: 202).

La fierecilla insaciable: apetitos necesarios, innecesarios y criminales

Veamos ahora más en detalle la caracterización en *República* de la tendencia de lo apetitivo a la insaciabilidad y a una expansión ilimitada, lo cual ocasiona que pueda terminar acaparando la energía erótica de nuestra alma al punto de que incluso deseos criminales, destructivos tanto para el individuo como para los demás, se adueñen de ella. En R. 8.558d se realiza una distinción entre apetitos necesarios e innecesarios (*tà anagkaíous epythumías kai mê*), que se relaciona con el hecho de que en el ser humano los apetitos no están dirigidos, como en el caso de los animales, simplemente a la satisfacción de nuestras necesidades sino que tienden a desarrollarse más allá de estas.

Como leemos en R. 8.558e-559a los “apetitos necesarios” son aquellos que o bien no se pueden erradicar sin suprimir con ello nuestra propia existencia, o bien nos resultan de algún modo beneficiosos o productivos (*chrésimos*). Los ejemplos más evidentes de estos son las actividades fisiológicas como la sed, el hambre, el sexo ya que, en caso de estar ausentes en nuestra constitución psíquica, estaría en peligro nuestra propia subsistencia individual o como especie. El deseo de riqueza, que es una expresión derivada y adquirida culturalmente de nuestro aspecto apetitivo, es el mejor ejemplo de un deseo beneficioso en tanto el peculio de cada uno es claramente útil para adquirir las cosas imprescindibles para nuestra supervivencia.

El *quid* de la cuestión es que en el alma humana estos deseos necesarios tienden a multiplicarse y desarrollarse más allá del límite de lo necesario y así transformarse en “deseos derrochadores” (*analotikoí*; R.8.558d), es decir, apetitos que malgastan innecesariamente energía psíquica que podría utilizarse de modo productivo. Así, por ejemplo el hambre tiende a transformarse en gula con lo cual en lugar de ser beneficiosa resulta, por el contrario, dañina tanto para el cuerpo como para el alma y además focaliza y emplea nuestra actividad psíquica de un modo infructuoso (R.8.559b). Algo similar podría decirse respecto del deseo de beber y del deseo sexual (R.3.403b-c) que fácilmente se desarrollan más de lo que

su función vital requiere. En cuanto al deseo por la riqueza Platón vio muy bien la propensión humana a la codicia en tanto hay una predisposición a que la avidez por los bienes materiales sea ilimitada, exceda por mucho las exigencias de lo necesario para vivir y consuma una gran proporción de nuestra vida mental.

Esta tendencia de lo concupiscible a reproducirse ilimitadamente así como su insaciabilidad encuentra su expresión más extrema en una subespecie de apetitos innecesarios que son violentos o sin ley (*paránomoi*; R. 571b). Se trata de apetitos que no respetan siquiera las normas culturales más básicas tales como el tabú del incesto o la prohibición de la perpetración injusta y cruel de un asesinato. En todos los humanos estos apetitos ilícitos perviven, aunque más no sea en los sueños, y no es posible suprimirlos sino, en todo caso, desactivarlos y debilitarlos (R. 9.571b-c). Leemos así en R. 9.572b:

Lo que deseamos saber es esto: que, en realidad, hay dentro de cada uno de nosotros un aspecto de nuestros apetitos terrible (deinón), salvaje (ágrion) y sin ley (ánomon), incluso en aquellos de nosotros que parecen más moderados. Y esto se hace de hecho evidente en los sueños.

138

¿La fierecilla domada?: alcances de la educación de la parte apetitiva

Con una mirada retrospectiva a la teoría psicológica del libro IV de *República*, se puede apreciar que el programa de educación temprana para los guardianes-niños expuesto en los libros II y III está orientado a configurar correctamente sus fuentes primarias de motivación —los tres aspectos del alma (Cornford, 1950; Cooper, 1999; Kahn, 1986)— y a desarrollar una familiaridad con lo bello (R.3.401b1-d3), tanto respecto del alma, considerada como superior al cuerpo (R.3.402d1-e1), como fundamentalmente respecto de las costumbres y las virtudes (R.4.444d13-e5; 3.402d1-4) (Fierro 2008). En tal sentido esta *paideía* inicial de *República* sería equiparable a los dos primeros “escalones” del ascenso erótico del *Banquete*, a saber, la comprensión de la belleza de los cuerpos y, luego, de las almas y las costumbres (Raven, 1965: 119-130). El procedimiento básico, ya sea

para estimular los deseos correspondientes a cada parte del alma, ya sea para debilitarlos o atrofiarlos, es la creación de una segunda naturaleza a través de los ejemplos que cada individuo presencia e imita desde su infancia (R.3.395d1-3), a fin de que, con las fuentes de motivación apropiadamente organizadas, la parte racional pueda asumir el liderazgo en el alma de ese individuo.

En lo que respecta específicamente a las partes irracionales del alma —a saber, lo apetitivo y lo irascible— su entrenamiento se realiza fundamentalmente a través de un proceso de habituación. En el caso de la poderosa corriente de los apetitos —como el hambre, la sed, la ambición—, con tendencia a desarrollarse en exceso y a arrastrar al alma en dirección opuesta a la razón, son acostumbrados a mantenerse dentro de los límites de lo que es necesario a través de un apropiado entrenamiento (*contra* Gill, 1985 y Gill, 1996: 269, esp. n. 96), tales como una dieta conveniente (R.3.403e9 y ss.; 8.559a11 y ss.); abastecimiento mínimo para cubrir necesidades materiales, como el techo y refugio, y la abolición de la propiedad privada (R.3.415e4 y ss.). Así, puestos dentro de apropiadas restricciones, se minimiza la obstrucción que puede ocasionar el crecimiento de los apetitos en la búsqueda de la razón de lo que es verdadero y bueno y se conserva su carácter benéfico.

Asimismo, la *mousiké* o educación artística también contribuye indirectamente a la habituación de las dos partes irracionales. Expone a los jóvenes guardianes, a través de la forma y contenido de las historias que escuchan desde pequeños, de los ritmos e instrumentos y, muy particularmente, del ejemplo que deberían proporcionarles sus educadores y, en la medida de lo posible, los miembros de la comunidad toda, a pautas de conducta enlazadas a *lógoi* apropiados. Además promueve la adquisición de las perfecciones (*aretái*) propias de estos aspectos irracionales: la *sophrosýne* en el caso de lo apetitivo y la valentía —*andreía*— en el caso de la parte irascible.

Conclusión

La crueldad arrogada habitualmente a Platón respecto de nuestro aspecto apetitivo debería ser sometida a consideración por diversas razones: a) el mérito que de por sí tiene el protagonismo en el modelo antropológico de Platón de nuestros aspectos más instintivos; b) la valoración de nuestros apetitos “carnales” en tanto necesarios para la continuidad de la vida de cada individuo y de la especie; c) el hecho de que su desconfianza sobre lo apetitivo está basada no meramente en su carácter bestial sino en que, en el alma humana, a diferencia de la de los animales, tiende a “ir más allá de” lo necesario, con efectos en último término destructivos; d) la posibilidad en su proyecto educativo de domesticar esta parte salvaje del alma, no a través de la represión, sino de una correcta habituación desde la infancia, enlazada a la incorporación de opiniones correctas al respecto.

Bibliografía

- ANNAS, J. (1981): *An Introduction to Plato's Republic*, USA, Oxford University Press.
- BURNET, I. (1905-1907): *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon Press.
- COOPER, J. M. (1999): “Plato's Theory of Human Motivation”, en G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, pp. 186-206.
- CORNFORD, F. M. (1950): “The doctrine of Eros in Plato's *Symposium*”, en *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 68-81.
- FIERRO, M. A. (2008): “La teoría platónica del éros en la *República*”, *Diánoia*, N^o LIII(60), pp. 21-52.
- FIERRO, M. A. (2011): “Mente criminal y pulsiones criminales en Platón”, en T. Nápoli, J., Zecchin, G. C. & Pepe de Suárez, L. (eds.), *Actas del Quinto Coloquio Internacional. Mito y performance: de Grecia a la Modernidad*, La Plata.

- FREUD, S. (1993): "23 Conferencia: Los caminos de la formación del síntoma", *Obras completas*, T. XVI, trad. J. L. Etchevery, Buenos Aires, Amorrortu.
- GILL, C. (1985): "Plato and the Education of Desire", *Archive für Geschichte der Philosophie*, N° 67, pp. 1-26.
- GILL, C. (1996): *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- KAHN, CH. H. (1987): "Plato's Theory of Desire", *Review of Metaphysics*, N° 41, pp. 77-103.
- IRWIN, T. (1995): *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- LORENZ, H. (2004): "Desire and Reason in Plato's Republic", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, N° 27, pp. 83-116.
- NIETZSCHE, F. (1989): *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.
- NUSSBAUM, M. C. (1986): *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PENNER, T. (1971): "Thought and desire in Plato", en Vlastos, G., *A Collection of Critical Essays* vol. II, New York, Anchor Books, Doubleday Anchor and Company, pp. 96-118.
- RAVEN, J. E. (1965): *Plato's Thought in the Making*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SLINGS, S. R. (2003): *Platonis rempublicam recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford, Oxford University Press.

LA LEGALIDAD EN TIEMPOS DEL DEMAGOGO: LA INESTABILIDAD POLÍTICA Y LA ANTÍTESIS NÓMOI/PSEPHÍSMATA EN ARIST.POL.1292A2-36¹

Mariana Franco San Román
Universidad de Buenos Aires

La deuda de Occidente con Aristóteles se funda, entre otras cosas, en su modo de categorizar la realidad política. Es gracias a una traducción francesa de su *Política* que las lenguas modernas cuentan hoy con el campo léxico de la “demagogia”, que se caracteriza por un sentido peyorativo (Robert, 1954: s.v.). Sin embargo, este sentido es discutido en el griego antiguo de los siglos V y IV a. C. por la crítica (Connor, 1992; Hansen, 1983; Ober, 1991; De Ste. Croix, 1996; Lane, 2012). Ostwald (1986: 201) considera que dicha connotación se debe probablemente a *Pol.1292a4-38*. Allí se dice que el demagogo no surge en aquella ciudad *que tiene un régimen democrático según la ley* (1292a6-7)². En este tipo de democracia —el peor—, el demagogo mantiene su posición de poder por ser un *kólax* de las masas, el *pséphisma* tiene más autoridad que el *nómos* y el *dêmos* es un *týrannos* (1292a2-36). Según Ober, uno de los factores a tener en cuenta en cómo son descritas las distintas democracias es el *status* del *nómos* establecido en relación con las decisiones de las asambleas populares (1998:332-3; cf. 1291b30ss.). De este modo, en la caracterización del último tipo de democracia, Aristóteles establece una contraposición entre los *nómoi* y los *pséphismata* y el demagogo parece jugar un papel fundamental (1292a7-9)³. Empero, cuando el filósofo termina de describirla, le niega el carácter de democracia (1292a34).

¹ El presente trabajo se encuadra en un proyecto de doctorado sobre los primeros testimonios lingüísticos de la figura del *demagogós* en la literatura helénica.

² Para todas las citas de *Política* seguimos la edición de Roos (1957).

³ A fines del siglo V a. C. *nómos* pasó a tener el sentido de “ley” en tanto regla de carácter general promulgada por los *nomothétai* y el *pséphisma*, como norma de carácter particular promulgada por el *dêmos* reunido en *ekklesía*, toma el significado de “decreto” (Hansen, 1984). En el marco de la reforma legislativa del 403/402 a. C. se aprobó un *nómos* donde se estipulaba que ningún

El objetivo del presente trabajo es analizar cómo es presentado este último tipo a partir de la relación entre la legislación y el demagogo y entender por qué este régimen *no es legítimamente una democracia* (οὐδὲ δημοκρατία κυρίως, 1292a35-36). Dos son nuestras hipótesis: por un lado, la preeminencia de los *pséphismata*, a instancias de los demagogos, dota a este régimen de una inestabilidad que solo puede llevarla a devenir en un nuevo régimen y, por otro lado, la negación de su carácter de democracia se funda en una concepción del *nómos* entendido como regla general, pero que nos recuerda a la *eunomía* soloniana.

Los demagogos y la democracia según Aristóteles

En el libro IV el Estagirita se ocupa de describir los distintos tipos de regímenes políticos (πολιτεῖαι) y desde un principio establece su relación con las leyes (νόμοι)⁴:

Pues es preciso que las leyes (τοὺς νόμους) se establezcan en función de los regímenes políticos (πρὸς τὰς πολιτείας) (y todas se establecen así), pero no los regímenes políticos en función de las leyes. Puesto que un régimen político es el ordenamiento (τάξις) de las póleis que determina de qué modo se distribuyen las magistraturas y cuál es el poder soberano (τί τὸ κύριον) del régimen y cuál es el fin de cada comunidad. Y las leyes están separadas (κεχωρισμένοι) de las características del régimen, a partir de las cuales es preciso que los magistrados gobiernen y vigilen a quienes las transgredan (1289a13-20)⁵.

Así, el ordenamiento de las magistraturas, el poder soberano (κύριος) y el fin al que tiende el régimen son las variables que le permiten distinguir y caracterizar a Aristóteles las distintas *politeîai* y es en función de estas que se promulgan las

pséphisma podía hacer caso omiso o anular un *nómos* (Hansen, 1984: 324). Esto implicaba que los decretos debían estar de acuerdo con las leyes y que estas los tornaban nulos.

⁴ En realidad no analiza los seis regímenes en este libro, sino solo la *politeía* y las tres formas desviadas. García Valdés (2000) y Livov (2015) optan por traducir *politeía* por “república” cuando hace referencia a la constitución llamada así por Aristóteles.

⁵ La relación entre poder soberano (*kýrios*) y la *politeía* ya había sido establecida en 1278b9-12.

leyes. Más adelante, de hecho, sostiene que la ley es orden (τάξις) y que *es necesario que la eunomía sea un buen orden* (εὐταξία) (1326a29-31)⁶.

En *Política* IV retoma la diferenciación hecha anteriormente entre las tres constituciones rectas (*orthai*) —la monarquía, la aristocracia y la *politeía*— y sus respectivas desviaciones (*parekbáseis*) (1289a26ss., cf.1279a17-b10)⁷. Aristóteles funda dicha distinción *de acuerdo a lo que es absolutamente justo* (κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον), ya que las *orthai* buscan *el interés común* (τὸ κοινῆ συμφέρον), mientras que las *parekbáseis* sólo *el interés propio de los gobernantes* (τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων) (1279a17-20). Allí la democracia es presentada como la forma desviada de la *politeía*⁸. Sin embargo, dentro de su *status* de forma *desviada*, si se la compara con la tiranía y la oligarquía, es la mejor, o la menos mala, ya que es la *más moderada* (μετρωτάτη, 1289b2-5). Ahora bien, Aristóteles analiza en detalle la democracia al punto de distinguir entre cuatro o cinco subtipos⁹. Dicha subdivisión está fundada, según Ober (1998: 332-3), en la interacción de una serie de factores, entre los cuales se incluye el *status* de la ley establecida en relación con las decisiones de las asambleas populares, en el que nos centraremos en el presente trabajo en relación con el quinto tipo de democracia (1292a2ss).

En primer lugar, esta forma supone que todos los ciudadanos pueden participar de las magistraturas, pero se diferencia de las cuatro anteriores porque *no gobierna la ley* (1292a4-6). Cuando Aristóteles menciona el *nómos* tiene en mente, por un lado, una regla de carácter general que se contrapone con el *pséphisma*,

⁶ En el libro I Aristóteles había mencionado implícitamente la relación entre las leyes y el orden cuando sostiene que *la justicia* (δικαιοσύνη) *es algo propio de la pólis, pues el derecho* (δική) *es el orden* (τάξις) *de la comunidad política y la justicia es el discernimiento de lo justo* (1253a38-9). El verbo *tássein* tiene, entre otros sentidos, el de “colocar algo en un orden determinado” (L&S, 1968:s.v.).

⁷ Los fines de la *pólis* son la *autárkeia* y la *eudaimonía* (1252b30ss.). Las *parekbáseis* son consideradas *despóticas, pues la ciudad es una comunidad de hombres libres* (1279a15).

⁸ En 1287b39-41 la democracia es caracterizada como *contraria a la naturaleza* (παρὰ φύσιν).

⁹ En 1291b30ss. Aristóteles da cuenta de cinco subtipos, mientras que en 1318b6ss sostiene que son cuatro. En 1296b26 afirma que hay una primera y una última democracia y que entre ambas habría una forma intermedia. Este tipo de incoherencias nos obligan a imaginar el texto como un pensamiento en proceso (Livov, 2015: 13). Si son finalmente cuatro o cinco subtipos no es relevante en el presente trabajo, pues nuestro interés está en la descripción del último tipo, el cual es más o menos homogéneo en el texto.

una decisión de la Asamblea sobre un caso particular, y, por el otro, el hecho de que si bien las constituciones determinan las leyes, los magistrados gobiernan guiándose por éstas, *i.e.* los *nómoi* son el marco de referencia para analizar los casos particulares (1289a13-18). Asimismo, la importancia de la legislación tiene una impronta ética: quien indague sobre una buena legislación, indagará sobre la *areté* y la *kakía* cívicas; solo aquella *pólis* que se precie realmente de serlo —y no solo aquella que se haga llamar así— se preocupará (*ἐπιμελὲς*) por hacer a los ciudadanos buenos y justos (1280a5-12). Una ciudad sin leyes carece de un fundamento ético necesario para que el régimen político sea tal. De allí que más adelante, previendo una posible refutación, afirme:

[...] de modo que si realmente la democracia es uno de los regímenes, es evidente que tal organización en la cual todos los asuntos son administrados con decretos no es exactamente una democracia. Pues de ningún modo es posible que un decreto tenga alcance general (1292a34-37).

Si las leyes se dictan en función del régimen político, su falta supone que el quinto tipo no sea verdaderamente una democracia. Esto nos lleva a recordar el fragmento 4 (vv.30-39, West) de Solón, en el cual el poeta-legislador afirmaba que *Eunomíe* se contraponen a *Dysnomíe* —y, por ende, a la arrogancia (*κόρος*), a la insolencia (*ὑβρις*) y a la ceguera (*ἄτη*)—. *Eunomíe* establece orden en la administración de la justicia, deviene una fuerza social que pone fin a la arrogancia y también actúa como una fuerza política que detiene el conflicto civil (Ostwald, 1969:65-66). En dicho pasaje subyace la concepción del *nómos* como ordenador de la *pólis*, coincidiendo con uno de los dos sentidos que tenía el vocablo hasta el último tercio del siglo V a. C.: la condición de una sociedad correctamente organizada —que implica la prevalencia de buenas leyes y de un buen gobierno— y del funcionamiento del organismo social en su conjunto; aquí la *Eunomíe* es una condición de una *pólis* (Ostwald, 1969:62)¹⁰. De hecho, Ostwald afirma que todos

¹⁰ El segundo sentido de *nómos* hasta el último tercio del siglo V a. C. es el de conducta normal y apropiada de un individuo, allí la *eunomía* es una cualidad de ese individuo (Ostwald, 1969:62).

los usos de *nómos* hasta fines del siglo V a. C. buscan dar cuenta de un *orden de algún tipo* y que este “orden” tiene una connotación de qué es o debe ser considerado como válido y obligatorio para aquellos que viven bajo su gobierno (1969: 20).

Cuando Aristóteles plantea que aquella democracia que no se rija por los *nómoi* no es una verdadera democracia, pareciera estar pensando en éstos no solo como normas generales, sino también como “ordenadores” de la *pólis*. Colocar el decreto como el poder soberano daría lugar a una situación de inestabilidad. En este sentido, es dable pensar esta variedad de democracia como un tipo de régimen que es pura transición y, por ende, poco estable. De hecho, más adelante afirma: *con respecto a esta última, puesto que todos toman parte del gobierno, ni toda ciudad lo soporta, ni es fácil que persista sin estar bien compuesta por leyes y costumbres* (1319b1-4). Poco antes, presenta los distintos subtipos de democracia casi como fases de un proceso de envilecimiento que resulta ineludible: *pues después es preciso que se desvíen y la mayoría (πλήθος) siempre se dirige hacia lo peor* (1319a39-1320b1). Se sabe que esta forma es la que ha surgido (γεγεννημένη) última cronológicamente (1292b39-1293a1) y en 1292a2-36 es pensada en términos de paso con un origen claramente indicado. El verbo γίγνομαι, que es utilizado en seis ocasiones en ese pasaje, puede significar “devenir, nacer, producirse, surgir” y a partir de allí “suceder” (L&S, 1969: s.v.) y este pasaje explota dicha plurivalencia. Al principio se afirma: *esto [la mayoría es soberana] surge porque los decretos son el poder soberano, pero no la ley* (1292a6); es decir, la condición de posibilidad para que este tipo de democracia surja es que no haya leyes de contenido de carácter general, sino solo decisiones del pueblo que responden a cada coyuntura en particular. En seguida se nos informa el origen de esta desestimación de la ley: *y esto ocurre a causa de los demagogos. Pues en las ciudades que tienen un régimen democrático según la ley, no surge (γίνεται) el demagogo, sino que los mejores de entre los ciudadanos ocupan los puestos de importancia* (1292a7-9).

Los demagogos son mencionados en numerosas ocasiones a lo largo del texto y en general el vocablo tiene un sentido peyorativo¹¹. Su rasgo más característico es el poder de persuasión —ya que controlan la opinión del pueblo (1292a27)— y la práctica del halago, la cual analizaremos más adelante¹². En este proceso, *el pueblo se convierte* (γίνεται) *en monarca* (1292a10) y en *despótico* (1292a16)¹³. La conceptualización de este subtipo democrático como puro proceso se confirma si tenemos en cuenta que, si bien uno de sus rasgos es que todos los ciudadanos participan de las magistraturas, estas terminan por disolverse ante las acusaciones contra los magistrados (1292a28-30).

Aristóteles indica, pues, que los demagogos son la causa y, al mismo tiempo, los construye antitéticamente con respecto a los mejores (οἱ βέλτιστοι). El circunstancial ἐν προεδρίᾳ (1292a9) remite literalmente a los asientos de privilegio en el teatro, los juegos y asambleas en tanto honor, pero también, metafóricamente, a la importancia que tienen estos ciudadanos en el ámbito político en general (Newman, 1902: IV, 179). Los demagogos en este subtipo de democracia ocupan el lugar que los *béltistoi* tienen en una democracia regida por la ley. El Estagirita insiste en su carácter de responsables de este trastocamiento legal (1292a23-25) y en el libro V afirmará que las revoluciones en las democracias se realizan justamente *por la insolencia de los demagogos* (1304b31, διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν).

¹¹ En 1304b26 menciona a los “malos demagogos” (δημαγωγοὶ πονηροί), lo cual implicaría la existencia de “demagogos buenos”. Aun así consideramos que los adjetivos funcionan como modificadores del núcleo nominal del sintagma y permiten restringir la clase a la que pertenece el núcleo por medio de predicaciones que especifican un subconjunto dentro de ella (Di Tullio, 1997: 110); entonces πονηροί no hace más que acotar el conjunto de δημαγωγοί y al mismo tiempo confirma que no es posible dar por sentado que los δημαγωγοί son algo neutro.

¹² En 1270b14ss los reyes espartanos deben ser demagogos con los éforos, quienes se caracterizan por tener un *poder excesivamente grande y semejante al de un tirano*; esta situación dio lugar a que la aristocracia se convirtiera en una democracia. Otros pasajes donde los demagogos son presentados como *kólakes* que buscan congraciarse con el pueblo incluyen 1292a20ss., 1305a8ss., 1315b4. y 1320a5. En 1305a28, asimismo, se dice que los demagogos al principio surgían de los generales cuando tenían experiencia militar pero no eran hábiles en el arte de la retórica; a diferencia de ese entonces, los demagogos actuales parecen carecer de experiencia militar.

¹³ En 1279a16ss. se afirma que todos los regímenes desviados son *despóticos*.

Sin embargo, la relación entre la democracia sin leyes y los demagogos se caracteriza por una retroalimentación, pues *en donde las leyes no son soberanas* (κύριοι), *nacen* (γίνονται) *los demagogos* (1292a10-11); es decir, la falta de leyes es condición de posibilidad para que estos aparezcan. En este sentido, es posible ver ambos hechos como las dos caras de una misma moneda, y esa moneda es el proceso de conversión de la democracia en una *no-politeía*, que daría a su vez lugar a otro tipo de régimen, la tiranía: *de la democracia más radical y de la oligarquía surge la tiranía* (1296a3-4, *καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίνεται τυραννίς*, cf. 1305a7ss.). Cuando la ley no enmarca la toma de decisiones, los hombres (o, mejor dicho, la mayoría, τὸ πλῆθος) pasa a ser el *kýrios*, el poder soberano y en tal situación, *el pueblo se convierte* (γίνεται) *en un monarca, uno solo compuesto de muchos y se vuelve* (γίνεται) *despótico*. Así, pasa a afirmar que el quinto subtipo de la democracia es análogo a la tiranía entre las monarquías¹⁴. La analogía, pues, busca iluminar los siguientes rasgos de este tipo de democracia:

1. la relación con los mejores: el pueblo es a los mejores como el tirano es a los mejores. Ambos son despóticos;
2. los decretos son al pueblo lo que los edictos al tirano;
3. los demagogos son al pueblo lo que los aduladores al tirano¹⁵.

Por un lado, tanto la tiranía como la democracia suponen el maltrato a este grupo social por medio de cargas públicas, acusaciones y confiscaciones:

Pues a veces para complacer (χαρίζονται) *al pueblo, tras cometer injusticias contra los mejores los hacen unirse ya haciendo una redistribución de sus haciendas, ya a partir de los ingresos por medio de las cargas públicas y a veces los difaman para poder confiscar los bienes de los ricos* (1305a1-7).

¹⁴ De hecho en el libro VI Aristóteles afirma que los procedimientos tiránicos (1313b32-39) parecen democráticos (1319b27-28).

¹⁵ En este sentido, es llamativo el uso repetido de ἀνάλογον en 1292a18 y 1292a21.

Los demagogos actuales para ganarse el favor (χαριζόμενοι) del pueblo confiscan muchas cosas por medio de los tribunales (1320a4-6)¹⁶.

En el libro V cuando se preocupa por cuáles son los medios para asegurar los regímenes, Aristóteles afirma que uno de los errores que se comete en las democracias es realizado por los demagogos cuando dividen a la ciudad en dos al luchar contra los ricos (1310a2ss.)¹⁷. Este es el germen de la sedición, como es el caso de los mejores desterrados de Heraclea que ejecutaron un golpe de estado y dieron por tierra el gobierno democrático (1304b32ss.). Los magistrados también son objeto de las acusaciones y los demagogos afirman que deben ser juzgados por el pueblo. Esto termina provocando, según Aristóteles, la disolución de las magistraturas, esto es, una de las tres variables que permiten distinguir el régimen político (1292a28-30).

Por otro lado, el poder de estos políticos se funda en su capacidad de persuasión (1292a27) —y de ganarse el favor del pueblo (1292a20ss., 1305a8ss., 1315b4., 1320a5)—. La persuasión da lugar a que controlen la opinión del pueblo y a que la mayoría les obedezca (πείθεται, 1292a27)¹⁸. Son los responsables (αἴτιοι) de que los decretos, en tanto expresiones de la voluntad popular, tengan el poder supremo pues *presentan todos los asuntos ante el pueblo* (1292a23-5). Esto implica que la Asamblea se reúne constantemente y, según Aristóteles, dicha situación se da cuando hay abundancia de dinero (εὐπορία), porque permite el pago de la asistencia a la Asamblea (1300a1ss.)¹⁹.

Ahora bien, el presentar todos los asuntos ante el pueblo sería una maniobra de los demagogos para obtener su favor. Cuando se analizan las causas de

¹⁶ Newman en su comentario recuerda atinadamente que a veces las confiscaciones eran decretadas por la Asamblea y no solo por los tribunales (1902, IV: 528).

¹⁷ Esta situación se ve claramente en *Avispas* de Aristófanes con los nombres de los protagonistas.

¹⁸ Resulta iluminador cómo esta persuasión que da lugar al control de la opinión, también permite que le obedezcan y que en el mismo verbo que da cuenta de la obediencia esté la raíz de persuasión.

¹⁹ En 1320a29ss. Aristóteles remite a la metáfora del tonel agujereado para poner de relieve a los demagogos que reparten el sobrante en el pueblo.

las revoluciones en las democracias, se dice: *Pues donde las magistraturas son electivas, y no a causa de las rentas, elige el pueblo y los candidatos a las magistraturas, que son demagogos, llegan al punto de hacer al pueblo el soberano incluso de las leyes* (1305a29-32). Esto nos lleva a preguntarnos si verdaderamente el poder supremo lo tiene el pueblo: *pues sucede que éstos [los demagogos] se vuelven poderosos porque el pueblo tiene el poder soberano sobre todos los asuntos y éstos controlan la opinión del pueblo. Pues la mayoría les obedece.* (1292a25-28).

Conclusión

Hemos visto cómo se caracteriza al peor tipo de democracia y cuál es la relación que se establece entre esta, los demagogos y la preeminencia de los decretos por sobre las leyes. Con respecto al *status* de la ley establecida en relación con las decisiones de las asambleas populares, el poder supremo lo tienen los decretos, en detrimento de las leyes, y esto da lugar a una vida *desordenada* (*ἀτάκτως*, 1319b32 *cf.* 1319b15). Asimismo, hay un grado elevado de dominación de la mayoría sobre la minoría rica, que es objeto de cargas públicas, acusaciones y confiscaciones (1305a1-7, 1320a4-6).

En segundo lugar, se ha visto que este tipo de democracia es presentado como la última fase de un proceso degenerativo de la democracia, el cual tiene origen en el accionar demagógico. Este proceso termina dando como resultado una tiranía, el peor régimen político, según Aristóteles, que atenta contra la vida en la ciudad. Si bien el *týrannos* es nominalmente el pueblo porque es el *kýrios*, los demagogos, por medio del uso de la persuasión, controlan su opinión al punto de que el *dêmos* pasa a obedecer. Aristóteles incluso parece contemplar la posibilidad de que de esta no-*politeía* con características de tiranía devenga una tiranía con el demagogo como gobernante.

Para terminar, es preciso recordar cuáles eran las variables que permitían reconocer un régimen —entendido como el ordenamiento de una *pólis*—, a saber: el poder soberano, las magistraturas y el fin. En este tipo de democracia se ha

visto que el poder supremo recae en el pueblo y se expresa a través de los decretos, al mismo tiempo que carece de magistraturas y que el fin es el beneficio de los gobernantes (de la mayoría) y no de la ciudad. Si la premisa es que un régimen político se caracteriza porque *es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general, mientras que los magistrados cada caso en particular* (1292a32-34), si no hay leyes y no hay magistrados, ¿puede haber un orden, una *politeía*? Es por eso que en este tipo de democracia Aristóteles no solo no ve una democracia, sino que además no cree que sea posible que se defina como una *politeía*. Aun cuando para el siglo IV el sentido de *nómos* es el de “ley” y “norma de carácter general”, podemos pensar las opiniones aristotélicas a la luz de la *Dysnomía* solónica. Según el poeta-legislador *Eunomía*

hace a todas las cosas bien ordenadas y perfectas y a menudo pone grilletes a los injustos, alisa las asperezas, detiene la arrogancia, debilita la insolencia y seca los brotes nacidos de la ceguera y endereza las sentencias torcidas y suaviza los actos arrogantes. Y detiene los actos sediciosos y detiene la ira de la terrible discordia y a causa de ésta todas las cosas con respecto a los humanos son perfectas y prudentes.

La *anomía* —en un sentido literal— en Aristóteles da lugar a que la ciudad viva en desorden, esté dividida y al borde de la discordia civil, que el régimen sea inestable por el resentimiento ocasionado por el maltrato a la minoría rica y/o virtuosa y que los demagogos se caractericen por su insolencia²⁰. Todos estos rasgos propios de esta democracia tiránica eran frenados, según Solón, por *Eunomía*. La definición aristotélica de *politeía* —en tanto orden— y su relación de determinación para con las leyes que debe tener la ciudad podrían bien estar retomando, pues, la *eunomía* solónica en tanto “buen gobierno”.

²⁰ En este caso, consideramos *anomía* en su sentido literal y no como la define Ostwald: *the asocial behaviour of an individual who defies law-and-order and who acts in contravention of any of all of the canons regarded as valid and binding by the society in which he lives* (1969: 85). Aun así, sería posible afirmar que los demagogos son *ánomoi*.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (2000): *Política*, GARCÍA VALDÉS, M. (TRADUCCIÓN), Madrid, Biblioteca Básica Gredos.
- ARISTÓTELES (2015): *Política*, LIVOV, G. (TRADUCCIÓN), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- CONNOR, R. (1992): *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Indianapolis, Hackett, [1971, 1972] (ed. rev.)
- DI TULLIO, A. (1997): *Manual de gramática del español*, Buenos Aires, Edicial.
- HANSEN, M. H. (1983): "The 'Athenian Politicians', 403-322 B.C.", *GRBS*, N° 24, 1, pp. 33-55.
- LIDDELL, H.G. & SCOTT, R. (1968): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press.
- NEWMAN, W. L. (ED. COMM.) (1887-1902): *The Politics of Aristotle*, 4 vols. Oxford, Clarendon Press.
- OBER, J. (1989): *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, UP.
- OBER, J. (1998): *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, UP.
- OSTWALD, M. (1969): *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press.
- OSTWALD, M. (1986): *From Popular Sovereignty to the Rule of Law: Law, Society, and Politics in Fifth Century Athens*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- POWELL, C. A. (2001): *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, New York, Routledge [1988, 2 ed.].
- ROBERT, P. (1954): *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Casablanca, Société du Nouveau Littré.
- ROSS, W. D. (ED.) (1957): *Aristotelis Politica*, Oxford, Clarendon Press.
- WEST, M. L. (1980): *Delectus ex iambis et elegis Graecis*, Oxford, Oxford UP.

LA GÉNESIS DE LA LEGALIDAD EN EL *PROTÁGORAS* DE PLATÓN

Giuseppe Greco

Universidad Nacional de Córdoba

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

El *Protágoras* de Platón ofrece un relato mítico acerca de la génesis de la legalidad que regula la vida en común de los hombres. Este principio es definido a través de dos conceptos fundamentales, propios de la tradición del pensamiento político griego, es decir *dikē*, la justicia, y *aidōs*, sentimiento de vergüenza, pudor y respeto social. Para comprender el significado de la génesis de la legalidad en el mito del *Protágoras* es fundamental tener presente dos elementos: por un lado, el lugar que ocupa el mito dentro de la representación dramática y de la discusión filosófica del diálogo de Platón, por el otro, la relación que existe con el resto del *corpus* de los testimonios que permiten de reconstruir el pensamiento político de Protágoras.

El presente trabajo tendrá en cuenta los siguientes elementos en juego en el diálogo: 1) el rol de formador de los ciudadanos que Protágoras reivindica para sí mismo y que Sócrates en cambio le disputa; 2) el tipo de "alma" a la cual cada modelo pedagógico apunta; 3) el tipo de ciudad que resulta del encuentro de las individualidades forjadas por la educación del sofista.

El *Protágoras*, representa el choque en Atenas de Sócrates con Protágoras de Ábdera, anciano y ya afirmado maestro de sabiduría, mientras es huésped del rico Calias, mecenas de los sofistas. El encuentro se concreta por la insistencia de Hipócrates, joven de familia aristocrática y amigo de Sócrates, quien despierta al filósofo antes del amanecer y le pide que lo acompañe a ver al gran pensador e interceda para que lo acepte como su discípulo (310a8-311a1). Sócrates accede, pero, antes de partir, advierte a Hipócrates que la educación del sofista consiste en la transmisión de contenidos (*mathemata*) que inevitablemente modifican el

alma de los jóvenes discípulos (314b1-4). El sofista actúa de manera parecida a los comerciantes de alimentos (*emporos tis ē kapelos* 313c) que engañan a los compradores magnificando su mercadería aunque no tengan un conocimiento de los efectos que esta tiene sobre ellos. Desde el comienzo del encuentro con Protágoras, Sócrates pone a prueba al sofista para detectar la naturaleza de su enseñanza, preguntándole por la definición de su arte. Protágoras responde que se trata de una sabiduría práctica que consiste en el hábil ejercicio de la palabra en el marco de la actividad política (318e-319a)¹.

Protágoras quiere defender, frente a un público compuesto por varios exponentes de la élite filosófico-cultural de la época, la posibilidad de que la política sea una disciplina enseñable. Propone dos maneras alternativas para sostener su tesis: puede hacerse o bien a través de un *mythos*, es decir un cuento mitológico (*mython legōn*), o bien a través de un *logos*, un discurso construido con una articulación argumentativa (*logōi diexelthōn* 329c3). Se trata precisamente de dos herramientas a las cuales los sofistas podían recurrir en el curso de una conferencia (o *epideixis*) como la que *Protágoras* ofrece a su auditorio². En esta oportunidad, para que su discurso resulte más placentero (*chariesteron einai mythōn*), elige relatar el célebre mito de Prometeo.

Recordamos brevemente el contenido del mito. En un tiempo lejano los dioses plasmaron a los hombres y confiaron a Epimeteo la distribución de habilidades (*dynameis*) a los seres humanos y a todos los animales. Epimeteo, por su proverbial falta de previsión, realiza una distribución inicua dejando al ser humano despojado (*akosmeton* 321c1) de todas las capacidades necesarias para la supervivencia. Acercándose el momento establecido para el nacimiento de los hombres y no encontrando ninguna solución (*ēporei hoti chreisaito* c2) Epimeteo

¹ El carácter práctico de la sabiduría enseñada por Protágoras había sido ya subrayado por Sócrates en su diálogo con Hipócrates (*demiourgos esomenos*) en oposición con una educación “liberal” (*paideia*) digna de un “hombre particular” y “libre” (312d7).

² Tanto el mito como el discurso forman parte de una misma *epideixis*, como resulta claro al comienzo y al final de la exposición de Protágoras cf. *epideixō* 320c3, *Prōtagoras men tosauta kai toiauta epideixamenos apepausato tou logou* 328d.

pide la intervención de Prometeo³. Este, para remediar el desequilibrio producido, ofrece al hombre el fuego, sustraído ilícitamente a los dioses, y la sabiduría técnico-artesanal (*hē dēmiourgikē technē* 322b3) brindando así las herramientas necesarias para la supervivencia frente a las amenazas de los elementos. Sin embargo, los hombres privados del arte de la política y del arte de la guerra (*technē polemikē*) —que es parte integrante de la primera (322b5)—, no solían desde el comienzo unirse en comunidades y morían indefensos, víctimas de animales salvajes. En cambio, cuando lograban establecer una comunidad, sucumbían a injusticias recíprocas y, dispersándose, volvían a encontrarse a merced de la muerte. Para salvar al hombre, Zeus con el auxilio de Hermes, dona los principios de respeto (*aidōs*) y de justicia (*dikē*), que permiten al hombre crear relaciones de amistad (*philia*) y un sistema ordenado de vida en común (*kosmos*). Aunque no se trate de un esfuerzo de transmisión directa de la filosofía del sofista, es oportuno considerar que, tanto el mito como el discurso explicativo que le sigue, representan de manera bastante fiel los contenidos de su obra y particularmente su pensamiento político⁴.

En el *Protágoras* el sofista defiende dos tesis sobre la virtud política: a) que es innata en cada hombre; b) que puede ser enseñada. Su fin último es justificar la presencia de educadores y técnicos de la política en la Atenas democrática regida por el principio de *isēgoria*, es decir, en un ámbito en el que se mantiene vigente el igual derecho de todos los ciudadanos a expresarse sobre los temas más importantes de la vida política de la ciudad.

³ En su incapacidad o “aporía” Epimeteo se distingue de Prometeo que comparte con el hermano la condición de dificultad inicial (*aporia oun schomenos*), pero se propone superarla con las invenciones del ingenio (*hentina sōtērian tō anthrōpōi heuroi*) y roba a los dioses las herramientas para salir de esta “aporía” (*euporia tou biou* 321e3-a1).

⁴ Sobre el valor del *Protágoras* como fuente históricamente confiable para el pensamiento del sofista, cf. Levi (1940: 286 y 293), Untersteiner (2008: 96 n.1). Se ha sostenido que el mito reproduce, al menos en parte, el contenido del *Peri tēs en archēn katastaseōs*, en donde Protágoras probablemente ha tratado la condición político-social del tiempo originario: cf. Guthrie (1977: 63). En cambio, Untersteiner (2008: 96 ss.) piensa que el mito es un extracto o hace referencia al *Peri alētheias*. Elementos útiles para la reconstrucción del debate sobre este punto se encuentran en O’Brien (1967: 61-3 n. 17).

El mito que presenta Protágoras se articula en una secuencia de tres intervenciones divinas⁵: 1) los dioses dan forma a los seres humanos (320d1-4); 2) para remediar el error distributivo de Epimeteo (321b4-c7), Prometeo da a los hombres el fuego y la sabiduría técnica (321c7-322a2); 3) finalmente, Zeus les otorga el *aidōs* y la *dikē* (322c1-d5). El motor narrativo principal es la voluntad personal de las divinidades, que actúan directamente teniendo como único límite el tiempo preestablecido para el nacimiento de los hombres (320d1-2 y 321c7). Estos últimos, por su parte, cumplen dos funciones en el relato: sufren por su naturaleza limitada, que los lleva a situaciones de debilidad y de fracaso, y reciben los dones salvíficos de los dioses. Por eso no sorprende que se haya hablado de la pervivencia de un cierto “teocentrismo” en el relato de Protágoras. Sin embargo, es improbable que él sostuviese seriamente el origen divino de la ciudad, sobre todo si se considera el agnosticismo que Protágoras profesaba respecto de los dioses⁶. Debemos pensar, más bien, que aparecen en el relato como un artificio literario que brinda cohesión narrativa al mito y lo vuelve más familiar. Para Protágoras el hombre sería el único actor de la historia sobre el que recae la responsabilidad de la edificación de la legalidad política, según un paradigma profundamente antropocéntrico, que rechaza cualquier explicación que remita a una causalidad divina.

En este sentido es oportuno subrayar que *aidōs* no es, como en la representación tradicional de Hesíodo (*Op.* 200), una divinidad que coordina la actividad humana desde afuera, sino que representa la única fuerza moral del hombre.

⁵ Cf. Bonazzi (2010: 88) quien identifica en el relato de Protágoras un “mito strutturale” y no un “mito genetico”: esto es, el mito del sofista no remitiría a una sucesión cronológica de etapas del desarrollo de la humanidad, sino que propondría una exposición diacrónica de elementos sincrónicamente co-presentes en la vida de los hombres.

⁶ Protágoras escribió una obra sobre el tema de las divinidades que tenía por título Περὶ θεῶν en donde el sofista probablemente defendía la imposibilidad de afirmar la existencia de los dioses a causa de la ausencia de claridad sobre el tema (*adēlotēs*) y la brevedad de la vida humana: cf. DK 80 B 4. Su posición teológica se adecua perfectamente a los casos individuados por el decreto de Diopites del 438 (*Plut. Per.* 32,2), que castigaba a quien *mē nomizein tous theous*. Para el carácter teocéntrico del cuento de Protágoras, cf. Lana (1973: 176 ss.) en donde se trata de explicar la presencia de los dioses en el mito con la hipótesis de una doble doctrina protagórea, una esotérica agnóstica y una exotérica que admitía la existencia de los dioses.

Desde Homero, el término indica el “reconocimiento de reverencia frente a la superioridad externa al individuo” y el respeto debido a quien es superior, sea este una divinidad o un hombre⁷. De manera análoga, *dikē* no se refiere ni a las sentencias de una autoridad externa ni a una justicia universal o ideal que mide y garantiza el efectivo respeto de lo que está debido⁸. Tanto *aidōs* cuanto *dikē* son sentimientos, tensiones naturales y congénitas en los ciudadanos. No se oponen a la *physis*, sino que la integran y la defienden en la medida en que permiten la supervivencia de los hombres, constituyendo vínculos de amistad (*philia*) y una organización cohesiva y positiva de las relaciones inter-individuales (*kosmos*). En el mito *aidōs* y *dikē* aparecen luego de que el primer intento de constituir una *póis* fracasa conduciendo a una vida comunitaria fundada sobre la opresión recíproca y la injusticia, que en última instancia termina con la dispersión de los hombres y la muerte.

Por fuera de la perspectiva mítico-narrativa, es posible leer *aidōs* y *dikē* como principios de legalidad y de justicia que Protágoras identifica con la virtud política. Esta, a su vez, es definida como la condición de posibilidad de la coexistencia de los hombres en una comunidad (*tēs aretēs, ei mellei polis einai, oudena dei idiōteuein* 327a1)⁹, una capacidad que todos los hombres poseen, aunque en medida diferente, según su *physis* individual. Sin embargo, para desarrollarla plenamente cada uno tiene que seguir un entrenamiento, un proceso educativo que se realiza a través de la aplicación (*epimeleia*), el ejercicio (*askēsis*) y el estudio (*didachē*) (323d4e3)¹⁰. Solo así es posible forjar la constitución (*hexis*) del alma,

⁷ Para esta definición cf. Wilamowitz-Moellendorf (1931: 354-6); Chantraine s.v. *aidomai*.

⁸ El primer sentido de sentencia y juicio es más bien técnico-jurídico y refleja la costumbre en la Grecia del siglo V y IV. El segundo corresponde al principio filosófico-jurídico de *dikaioσynē* que aparece, por ejemplo, en la *República* de Platón.

⁹ En este sentido no se puede admitir la interpretación de Dupréel (1948: 32) que piensa que según el sofista bastaría con la creencia de la posesión de un sentimiento de justicia y no su real posesión; en cambio, para Protágoras el hombre tiene que poseerla efectivamente o, de manera contraria, no se explicaría la existencia de las comunidades políticas cf. Lana (1973: 178).

¹⁰ Según Estobeo, Protágoras sostenía la interdependencia de arte y ejercicio: cf. Flor. III, 29, 80 = DK 80 B10.

identificada con el conjunto de percepciones y juicios sobre la realidad¹¹. En última instancia la educación modifica la forma en la cual cada individuo opina y fortalece desde adentro la adhesión a una conducta virtuosa.

La leyes, invenciones de los buenos legisladores de antaño (*agathōn kai palaiōn nomothetōn heurēmata* 326d) cumplen este mismo rol pedagógico. A través de la ley la ciudad no se limita a constreñir el comportamiento de los ciudadanos, sino que los obliga a respetar un modelo al cual terminan por conformarse, exactamente de la misma manera como los maestros graban las tablas enceradas para que los discípulos, siguiendo la trazas de las letras indicadas (*kata tēn hyphēgēsintōn grammōn* 326d4-5) asimilen la forma y el proceso de escritura (*Prot.* 326c). Incluso la aplicación de una pena para castigar a los culpables no tiene como finalidad la venganza por el crimen pasado, sino la educación del sujeto que la recibe y del resto de la sociedad, para prevenir en el futuro el surgimiento de actitudes no consentidas en la forma de vida en común. En otros términos, a través de la educación, de la ley y del castigo es posible enderezar (*euthynai*) el alma individual para que se respete una conducta “positiva”, en la medida en que resulta provechosa y aceptada por la sociedad. Se trata de un modelo de ortopedia u ortografía social¹² que corrige las desviaciones individuales y en el cual lo que determina la “positividad” de una conducta es la pragmática misma, es decir el uso y la costumbre de los hombres en un lugar y en un tiempo dado. Por eso el *sophos* tiene primariamente que considerar cuáles son las opiniones y los usos compartidos por la mayoría, de la cual se reconoce “respetuosamente” la superioridad, según la definición general de *aidōs* que se ha mencionado antes. Este principio se traduce en una atención sociológica por parte de Protágoras, que, a lo largo de su argumentación, observa constantemente los comportamientos con-

¹¹ Presumiblemente para Protágoras el alma coincide con las sensaciones: cf. Diog. IX, 51 = DK 80 A1.

¹² Cf. Vegetti (2004: 51).

cretos de los ciudadanos para reconstruir las opiniones y las creencias subyacentes. Los resultados de esta “investigación” se convertirán, a su vez, en argumentos para la discusión con Sócrates¹³.

Por otro lado, no debe perderse de vista que la dimensión legal en Protágoras no se limita a un simple conformismo con las costumbres ya establecidas. Para comprender el alcance de la legalidad en el pensamiento político de Protágoras es necesario hacer un paso atrás y recordar las premisas gnoseológicas sobre las cuales se funda. Protágoras sostiene que cada hombre individual¹⁴ es la medida (*metron*) de la realidad, la cual es en tanto que se manifiesta (*phainesthai*) al hombre (DK 80 B 1)¹⁵. En consecuencia, todos los juicios sobre el mundo, incluso aquellos mutuamente opuestos y contradictorios, son igualmente verdaderos. De manera que, como Sócrates declara en el *Teeteto*, las percepciones de la realidad de un hombre sano (*hygiainōn*) y la de un hombre enfermo (*asthenōn*), aunque diferentes y en un cierto sentido opuestas, son ambas igualmente verdaderas (*Theaet.* 159c-d). Sin embargo, esta equipolencia en términos de verdad no corresponde a una equivalencia en términos de “eficacia”. De hecho, como la voz del sofista aclara en la así llamada “apología de Protágoras” en el *Teeteto*, la dis-

¹³ *Oiontai* 323d7; *anthrōpoi hēgountai* 324a5; *tautēn tēn doxan pantes echousin* 324c4. Cf. también 333c y 340e. Sócrates quiere deslegitimar este principio *doxástico* y conduce a Protágoras a afirmar que *creo que, como en muchos otros temas, no hablan correctamente los hombres* 352e3-4.

¹⁴ No comparto la interpretación propuesta por Untersteiner de *anthrōpos* como hombre individual y al mismo tiempo universal. Es cierto que una percepción (*aisthēsis*) de la apariencia (*phainesthai*), una opinión (*doxa*) o un juicio pueden ser compartidos por una pluralidad de individuos, sin embargo, eso no implica que se llegue de alguna manera a la constitución de un juicio (ni de un “hombre”) universal cf. Mondolfo (2012: 247-8). Para Protágoras los juicios quedan siempre en el plano de una consideración “particular” (tanto individual como colectiva) sobre el mundo: entonces se trata de una sintonización de miradas particulares y no de la construcción de una “universalidad”.

¹⁵ Este fragmento encuentra sustancial correspondencia en *Teaet.* 166d1-2. La posición gnoseológica de Protágoras ha sido objeto de un largo y complejo debate que ha producido diferentes etiquetas interpretativas: se ha hablado de *sujetivismo*, subrayando la centralidad de sujeto hombre en el sistema de juicio cf. Mondolfo (2012: 243); de relativismo objetivista o realista, en tanto que no es posible conocer y producir un juicio sin una relación con un objeto dado cf. Brochard (1989: 368-378). Por último, se ha hablado de “fenomenismo”, poniendo el acento en la relación sujeto-objeto cf. Untersteiner (2008: 65-78).

posición (*hexis*) sana es mejor (*ameinon Theat.* 167a3) en tanto que permite construir una mejor relación con la realidad, es decir, dominarla y utilizarla de manera más eficaz.

Un juicio, y su correspondiente disposición del alma, se valora en virtud de su capacidad de integrarse de manera funcional a una relación práctica con la realidad, es decir según el cálculo pragmático de las consecuencias que tiene en el futuro. Es esta capacidad que define al héroe Prometeo en oposición a su hermano Epimeteo, en tanto que el primero sabe o aprende (*manthanō*) antes (*pro-*), prevé lo que va a suceder como consecuencia de tomar una decisión o asumir una mirada particular sobre la realidad. Según este modelo, el *sophos* tiene que reconocer cuál es el juicio más eficaz en un tiempo y en un contexto dado, y modelar las almas de los otros para que se conformen a este juicio, es decir, tiene que transformar (*metaballein*)¹⁶ la mala disposición (*ponēras psychēs hexei* 167b1) en una buena, volviendo buenas y bellas (*agatha phainesthai*) las cosas que un momento antes parecían feas y sin valor (*kaka* 166d6-7). De manera análoga a como un campesino no debe definir “malos” o “falsos” los frutos, sino que debe intervenir en la planta para que produzca frutos diferentes, el político no tiene que juzgar la verdad de las opiniones de la ciudad, sino intervenir en las almas de los ciudadanos, es decir, en su facultad de percepción y juicio para que ellos observen la realidad de otra manera y construyan opiniones pragmáticamente mejores¹⁷.

Desde esta perspectiva es posible interpretar correctamente la transformación del discurso débil en discurso fuerte que las fuentes atribuyen a Protágoras (DK A 21): un discurso “débil” (*hēttōn logos*) en las almas de los ciudadanos podría ser reconocido como mejor (*ameinos*) por el sofista. En este caso deberá intervenir en las almas con sus palabras, como interviene en el cuerpo el médico con los *pharmaka* (*Theaet.* 167a5-6), para volver fuerte (*kreitton*) el mejor discurso.

¹⁶ Cf. *Theaet.* 166d, 167a2 y *apo heteras hexeōs epi tōn ameinō metablēteon* 167a4-5.

¹⁷ Por el paralelo con la medicina y la agricultura véase Mondolfo (2012: 244). Ha sido subrayado que, al igual que el médico, el educador puede adaptar el juicio mejor al gusto de la ciudad, o al revés el gusto a las cosas, es decir, modificar el *habitus* del educando cf. Nancy (1994: 115-6).

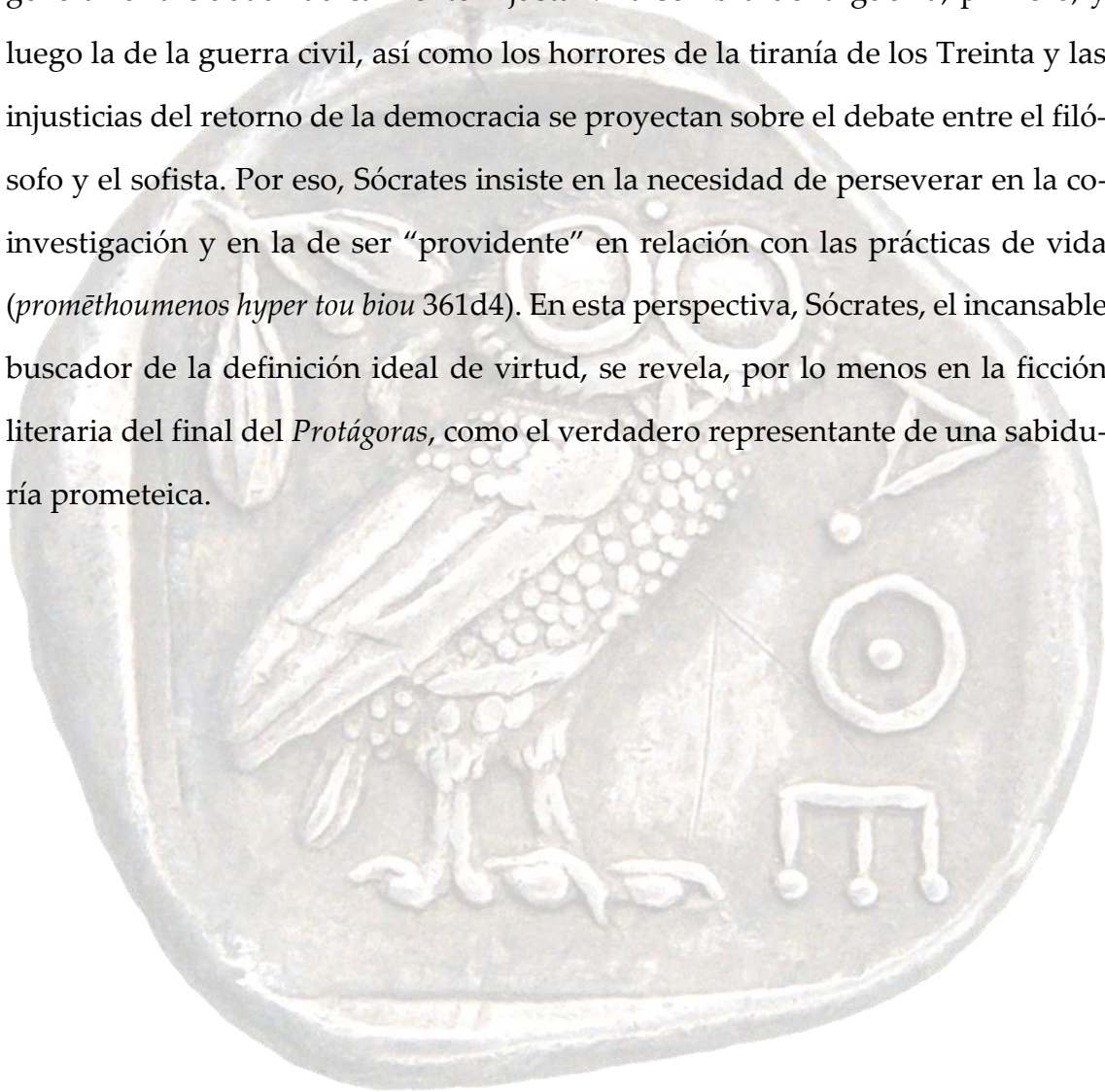
En conclusión, podemos afirmar que según el pensamiento político de Protágoras en cada hombre reside, en medida variable, un principio de legalidad que consiste en reconocer cuál entre dos juicios opuestos (siempre igualmente verdaderos), será más eficaz según las circunstancias y previendo las consecuencias futuras. Esta capacidad se realiza a través de una obra de educación que modela las disposiciones de las almas. El sofista no solo sabe identificar a través de las leyes y de las costumbres concretas los principios fundamentales de los diferentes sistemas políticos, sino que, a partir del reconocimiento de lo que es mejor, es capaz, con sus palabras, de volverlo dominante, plasmando y perfeccionando el principio de legalidad innato en el hombre. Es justamente en virtud de esta doble capacidad práctica que el sofista reivindica su centralidad política.

Estas tesis son objeto de reflexión y de crítica por parte de Platón en el *Protágoras*¹⁸. Un análisis de las respuestas teóricas elaboradas en contra del pensamiento del sofista excedería la extensión consentida a este trabajo. Sin embargo, es oportuno recordar algunos elementos fundamentales por los cuales el discurso de Protágoras en su totalidad resulta inaceptable desde la perspectiva platónica, y más todavía en vista de la fundación de una dimensión legal.

El relativismo cognoscitivo de Protágoras no permite, según Platón, fundamentar ningún sistema ético-político ya que, en ausencia de un *metron* que distinga de manera inequívoca y objetiva el discurso verdadero del falso, se vuelve imposible definir la “virtud” y la “justicia” de manera unívoca, compartida y estable. En consecuencia, no sería posible determinar con claridad lo que es “virtuoso” y “justo” y lo que en cambio no lo es y sin esta distinción, que permite escapar al particularismo y a la transitoriedad de los juicios, no puede constituirse ningún sistema de justicia.

¹⁸ Además del *Protágoras* y del *Teeteto*, Platón reflexiona sobre el pensamiento de Protágoras en el *Crátilo* (385e-386e). Varios elementos del pensamiento político de Protágoras habrían sido tomados en consideración en la *República* que, según una noticia, constituía una respuesta a la obra de Protágoras cf. DK 80 A 5.

La historia de los cuarenta años que separan el encuentro entre Sócrates y Protágoras en la ficción de la composición del diálogo había demostrado el riesgo de una política totalmente irrestricta, abandonada a las opiniones del momento e incapaz de prever cómo sus iniciativas y su mala educación son destinadas a generar una ciudad radicalmente injusta¹⁹. La sombra de la guerra, primero, y luego la de la guerra civil, así como los horrores de la tiranía de los Treinta y las injusticias del retorno de la democracia se proyectan sobre el debate entre el filósofo y el sofista. Por eso, Sócrates insiste en la necesidad de perseverar en la co-investigación y en la de ser “providente” en relación con las prácticas de vida (*promēthoumenos hyper tou biou* 361d4). En esta perspectiva, Sócrates, el incansable buscador de la definición ideal de virtud, se revela, por lo menos en la ficción literaria del final del *Protágoras*, como el verdadero representante de una sabiduría prometeica.



¹⁹ En otro lugar Sócrates acusa a los sofistas y a los políticos, quienes lamentan la injusticia de los que educan y gobiernan, sin reconocerse a sí mismos como el origen del mal: cf. *Gorg.* 519c-520b. Una reflexión clásica sobre la filosofía de Platón en tanto que respuesta crítica a los problemas políticos de la Atenas del V y del IV siglo se encuentra en Châtelet (1995: 19-43 y 45-66).

Bibliografía

- BONAZZI, M. (2010): *I sofisti*, Roma, Carocci.
- BROCHARD, V. (1889): "Protagoras et Démocrite", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N° 2(3), pp. 368-378.
- CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- CHÂTELET, F. (1995): *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor.
- DUPRÉEL, E. (1948): *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Bruxelles, Ed. du Griffon.
- GUTHRIE, W. K. C. (1977): *The sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LANA, I. (1973): *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli, Guida Editori.
- LEVI, A. (1940): "The Ethical and Social Thought of Protagoras", *Mind*, vol. 49, 195 (Jul. 1940), pp. 284-302.
- MONDOLFO, R. (2012): *La comprensione del soggetto umano nell'Antichità classica*, Milano, Bompiani.
- NARCY, M. (1994): *Platon Théétète* traduction inédite, introduction et notes par M. Nancy, Paris, Flammarion.
- O'BRIEN, M. J. (1967): *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- UNTERSTEINER, M. (1967): *Sofisti. Testimonianze e frammenti, Fasc. I: Protagora e Senocrate*, Italia, La Nuova Firenze.
- UNTERSTEINER, M. (2008): *I Sofisti*, Milano, Bruno Mondadori.
- VEGETTI, M. (2004): *L'Etica degli antichi*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. (1931): *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

SÓCRATES ¿EL CÍNICO?: ALMA, VIRTUD Y ÉTICA EN LA CUESTIÓN SOCRÁTICA

Fernando Guagnini

Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

El problema por la cuestión socrática sigue teniendo aún notoria vigencia en los ámbitos académicos. En este sentido es sabido ya que la figura de Sócrates, el filósofo que no ha dejado evidencia escrita, fue representada por varios autores, siendo los más relevantes Platón y Jenofonte. Pero, por otra parte, también tenemos otras fuentes que, más allá de remitir a los diálogos como tema central, lo hacen además a la cuestión biográfica o histórica. La tarea de hallar una dimensión psicológica en Sócrates nos es entonces por momentos igual de difícil y relevante que la de encontrar una dimensión filosófica y, en ocasiones, existe una relación notoria entre ambas búsquedas. Ante tal situación, consideramos apropiado no solo indagar los pasajes de algunos diálogos prestando exclusiva atención a las ideas del filósofo, sino también explorando la cuestión relacional con sus discípulos. En el marco de esta investigación, presentaremos una versión del ateniense que, lejana a la del mártir, nos muestra a un pensador de tonos más irónicos y burlones que se acerca a los de la escuela cínica. Así, para especificar el contenido de nuestro trabajo, tendremos como eje principal la relación Sócrates-Antístenes haciendo énfasis en algunos de los diálogos y anécdotas que los incluyen a ambos. Presentaremos, en torno a esto, nuestro trabajo a partir de tres conceptos clave que serán alma, virtud y ética. Así, dividiremos la ponencia en tales secciones y dejaremos espacio para una última parte en la que revisaremos los fundamentos expuestos para proponer, ante esta nueva versión de Sócrates, la problemática de su representación, sobre todo después de Nietzsche, como un hombre viejo y desgastado cuya actitud filosófica se empeñaba solo con las cuestiones teoréticas e ideales.

Alma

Antes de empezar debemos hacer unas aclaraciones breves. En primera instancia, cuando nos remitimos a la “cuestión socrática” haremos referencia a la problemática que surge de encontrar, a partir de la ambigüedad de los textos que hablan de Sócrates, una línea que identifique el pensamiento de aquel filósofo tan importante en la historia. De tal modo, y como hemos explicado en la introducción, tenemos por un lado al Sócrates planteado por Platón, así como también el de Jenofonte o el de Aristófanes. A partir de aquí se diluye la figura de un pensador que influye sobremanera al pensamiento occidental.

Pero además de estas interpretaciones también podemos tener en cuenta a Sócrates como una especie de figura casi mítica, un *tópos* donde reside el modo de pensar ateniense de la época. Así, Sócrates se convierte en una especie de *genius loci* que no solo devino espíritu protector de la Atenas antigua, sino finalmente del espíritu occidental. Sin embargo, la contemporaneidad parecería comenzar a poner en discusión la figura modelo a partir de Nietzsche. Es así como empezaremos a elucubrar la crítica que surge en la contemporaneidad de la mano del alemán, tanto como la imagen de Sócrates desde la antigüedad misma.

Pretendemos llegar con ello a la conclusión de que la figura del ateniense se encuentra desvirtuada, producto de una misma línea de interpretación, en la contemporaneidad a causa del arrastre de un error hermenéutico proveniente de épocas pasadas. A su vez, nuestro interés en establecer una relación “Sócrates-Antístenes” parte de la confrontación del último con Platón quien, sostenemos, es el creador de la imagen socrática más leída. Distinto a esto será decir que aceptamos a Antístenes como la figura más cercana a Sócrates ya que conocemos también las diferencias entre ambos filósofos. La idea es, entonces, usarlo como demostración para poner en cuestionamiento la legitimidad del Sócrates de Platón. Una vez expuesto esto, empezaremos por investigar el concepto de “alma” tomando como fuente el *Banquete* de Jenofonte en la obra *Recuerdos de Sócrates* (1993).

Para recomenzar entonces, en este diálogo observamos, en una instancia ya avanzada, una pregunta acerca de qué enorgullecía más de sí mismos a cada uno de los pensadores. Llegado el turno de Sócrates, él diría que su *oficio de alcahuete* (1993: 321). Aquí llama poderosamente la atención el uso del término *mas-tropeia*, que referiría al arte de hacer prostituir a un otro. Por otra parte, anteriormente le habrían hecho la misma pregunta a Antístenes quien había respondido estar orgulloso de *sus riquezas* (1993: 320) a pesar de que cuando se le preguntó si tenía mucho dinero aseguró no tener *ni un dracma* (1993: 320).

Pero ¿a qué se refería entonces por “riquezas”? ¿Y qué tiene que ver esto con la respuesta de Sócrates? Más tarde, en el mismo diálogo, Sócrates preguntaría nuevamente a Antístenes. Citaremos este pasaje a continuación:

<<Pues ea>>, dijo Sócrates, <<cuéntanos por tu parte, Antístenes, cómo con tan pocos bienes te enorgulleces de tu riqueza>>. <<Porque creo, amigos, que las personas no tienen la riqueza y la pobreza en su casa, sino en sus almas. Veo, en efecto, que muchas personas corrientes, aun teniendo una gran cantidad de riquezas, se consideran tan pobres que afrontan toda clase de fatigas y de riesgos para poseer más, y sé incluso de hermanos que, habiendo heredado partes iguales, uno de ellos tiene lo suficiente, e incluso le sobra, mientras que al otro le falta todo (1993: 330).

Luego de ello afirmará Antístenes lo siguiente:

Merece la pena tomar en consideración cómo una riqueza de tal clase hace liberales a los hombres, pues ahí tenemos a Sócrates, a quien debo mi riqueza, que no calculaba ni pesaba lo que me daba, sino que me proporcionaba cuanto podía llevarme Yo ahora, por mi parte, a nadie se la escatimo, sino que a todos mis amigos les muestro mi abundancia y comparto con quien lo desee la riqueza de mi alma (1993: 332).

Vemos entonces que el fundador de la escuela cínica, quien fue también discípulo de Sócrates, habla del alma de una manera muy significativa. Pero continuando con el diálogo, el maestro de Antístenes luego explica por qué eligió estar orgulloso de su oficio de alcahuete antes mencionado. Una vez hecho esto, Sócrates

mencionará que Antístenes es el mejor alcahuete. A partir de aquí, Antístenes preguntará a qué se debe el traspase del arte, a lo que Sócrates responderá *porque veo que has conseguido perfeccionarte en su complemento [...] El de mediador* (1993: 337). En esta situación, mientras que el *mastropos* (alcahuete) es quien prostituye a otro de manera pública, el *proagogós* (mediador) es un proveedor clandestino al que se le había decretado la pena de muerte. La diferencia entre uno y el otro provendría del procedimiento a utilizar para lograr su fin.

Finalmente, para concluir con este diálogo, Sócrates pregunta a Antístenes de quién está enamorado, a lo que él responde *estoy apasionadamente enamorado de ti* (1993: 345). En principio, Sócrates lo ignora, pero ante la insistencia del discípulo responderá lo siguiente: <<*En nombre de los dioses, Antístenes*>> [...] <<*abstente únicamente de pegarme, porque yo soporto en general tu humor violento y lo seguiré aguantando amigablemente, pero corramos un velo sobre tu amor, pues no va dirigido a mi alma sino a mi belleza*>> (1993: 326).

Hace con esto Sócrates una clara crítica a su discípulo, puesto que pretendía solo responder a las “riquezas del alma” sin importarle lo sensible. Ante esto, sabemos también que Sócrates era muy duro para con la postura de Antístenes entendiendo que su exagerada demostración de pobreza era alimentación para su ego y no una intención real. Podríamos pensar que la actitud de Antístenes, que luego dará origen a la escuela cínica, no fue más que una exageración de la humildad socrática al punto que Sócrates lo veía como una imitación irritante. Más allá de esto, queda claro que hay una relación muy estrecha entre la austeridad que caracterizaba a Sócrates con la posterior filosofía de vida de los cínicos.

Pero ¿a qué hace referencia aquí Antístenes con “alma”? Comprendemos que es difícil manejarnos con tales conceptos si bien confiamos en nuestras fuentes. Y ello es porque tales términos han devenido de modo que su significado es distinto al de ese entonces. Sin embargo, hemos de explicar que, si bien tanto para Antístenes como para Platón este concepto poseía una importancia vital, el

mismo podía leerse de maneras distintas. Y esto será así pues una de las confrontaciones principales entre ambos filósofos tenía que ver con la cuestión de una división entre el mundo sensible e inteligible. Se conoce a este respecto la objeción Antístenes a Platón sobre no poder ver la “caballeidad” en el caballo. Platón, ante esto le respondería que tal situación ocurría dado que él no poseía los ojos para ver esa “caballeidad” (Mársico, 2014: 35). Pero entonces, si no existía la distinción de las formas en el cínico ¿cuál será la importancia del alma, su cualidad? Ante esto, sabemos que los cínicos privilegiaban la autosuficiencia y que se forzaban ellos mismos a vivir del modo más austero posible para fortalecer su espíritu. Es bajo este marco que pasaremos a la próxima sección, donde analizaremos la cuestión de la virtud en Antístenes a partir de la imagen de Heracles. Tal tema a su vez se complementará con este primer apartado.

Virtud

Al hablar de virtud en torno a los cínicos, debemos tener en claro que ellos han tomado a Heracles (o Hércules) como la imagen destacada de su filosofía de vida. Nuevamente, podemos hallar una semejanza con Sócrates si es que analizamos su ética en base a la elección de Hércules en el libro II de *Recuerdos de Sócrates*. Aquí, nos será más conveniente relatar primero este pasaje para luego hablar de los cínicos.

De tal modo, se narra en este caso cómo a Hércules se le presentan dos mujeres a partir de dos caminos. La primera, hermosa, con ojos resplandecientes y una voz dulce y persuasiva le muestra al héroe un camino sin dificultades, explicándole que de seguirlo nunca más se sometería al sufrimiento y a los esfuerzos del trabajo. La segunda llega luego y, enseñándole el otro camino, accidentado y tosco le admite que no tiene nada para prometerle, salvo lo que él gane con su propio esfuerzo y coraje. Sobre tal decisión Hércules toma la mano de la segunda mujer, llamada Virtud y con ello demuestra que el camino del héroe se forma justamente de dificultades y malos pasares que son necesarios. Debajo de

este relato Sócrates está de acuerdo con la decisión de Hércules ya que, justamente, el filósofo se inclinaba por el camino de la virtud en su pensar.

Pero existirá un distanciamiento respecto de lo que pensaban los cínicos. Antístenes no aceptaba la fórmula “virtud es conocimiento” que se ejecutaba en el intelectualismo socrático. Es así como si bien ambos filósofos remarcaban la virtud por sobre el placer, existía una diferencia en torno al modo de alcanzar este primer concepto. Podría ser esta confrontación la que acabará por convertir al cinismo en una escuela original, que no derive de una mera copia de las enseñanzas de Sócrates. Con ello queremos decir que a lo que apuntamos es a la reflexión respecto de las similitudes que se dieron entre el maestro y su discípulo, Antístenes con el fin de revertir la lógica canónica que piensa a Sócrates como descrito por Platón. En este sentido, Sócrates, utilizaría el conocimiento como una herramienta más que como fin en sí mismo, ya que si bien su pensamiento se torna especulativo carecía de la exaltación que luego se llevará a cabo en Platón. Surge aquí, como ya sabemos, una ambigüedad en la figura del maestro a partir de lo escrito por su alumno de modo que las dos figuras muchas veces se condensan en una. De ser un hombre puramente teórico, Sócrates jamás se habría aventurado a hacer lo que hizo. E incluso creemos que demuestra una actitud mucho más cínica que la de Antístenes quien, a pesar de sus mordeduras, ha generado menos daño a la sociedad ateniense que su maestro. No por nada fue condenado a muerte y trascendió a pesar de su falta de obra escrita. Queda incluso por parte de la escuela cínica el aprendizaje inconcluso de generar una verdadera grieta en el entramado del poder.

Pero continuando con la cuestión sobre Hércules, será el héroe la figura que, como mencionamos, se alce en el ideal cínico. En este sentido, Diogenes Laercio mencionará que se transmitieron escritos del cínico en diez grupos. El cuarto tomo contendrá uno con el nombre de *Heracles mayor o sobre la fuerza* (Mársico, 2014: 171). En este, el cínico afirmaba que para ser virtuoso solo hacía falta la “fortaleza socrática” (*sokratikês ischýos*). Y es que justamente, en base a lo que

ya habíamos explicado, Antístenes relacionaba la correspondencia entre el esfuerzo y los trabajos del héroe con Sócrates, solo que mientras un trabajo sería mental el otro tendría más que ver con la fuerza. Es decir, que la reflexión incesante en Sócrates se traspola al esfuerzo físico en Hércules. Ante ello, el cínico decía que la virtud “está en los hechos” y que no era necesario el conocimiento o lo discursivo al grado en que lo remontó Sócrates. Es probable, en este sentido, que la discusión que tanto enemistó a Platón y Antístenes fuese justamente la que acabamos de mencionar en torno a la figura de Sócrates.

A primera vista, pensaríamos que ambos discípulos están errados, ya que parecía existir en su maestro, al leer estos fragmentos, un equilibrio mucho mayor en base a la búsqueda de una virtud, que el que existía en los alumnos confrontados. Así, ni la virtud sería plenamente producto de “los hechos” o proveniente del espíritu esfuerzo físico, ni tampoco deriva a una simulación completamente especulativa. Sin embargo, si indagamos con mayor profundidad el pensamiento de Antístenes, veremos que lo que en exalta en Sócrates no se trata de un poder heroico, sino más bien su posición ascética. Además, no por nada tanto Antístenes como luego Diógenes se interesarán en la filosofía. Es decir, existe en ellos aún una tendencia hacia el pensamiento y no solo por la resistencia física.

Pareciese en este sentido que Platón es el que retrata una imagen de Sócrates más adecuada por ser el más centrado respecto de su descripción y que, ante ello, surgirá en contraposición la figura del “Sócrates iracundo” que proviene del cinismo. Sin embargo, los valores socráticos lindantes con el concepto de virtud hallan también una problemática al establecerse luego el dualismo platónico. Ante tal situación, podemos concluir que ni Platón ni Antístenes logran establecer una reconstrucción completamente fidedigna del pensar socrático. De tal modo, es también un hecho interesante el saber que estos dos discípulos se encontraban tan distantes entre sí. La realidad indicará más tarde que fue Platón quien hizo prevalecer su imagen de Sócrates (eso al menos hasta ahora), pero que ello no implicó un proceso objetivo en donde el alumno fue fiel a lo que escuchó

de su maestro. Así, Platón en realidad realiza una quimera entre la filosofía de Sócrates y lo que él luego establecería como su pensamiento. Y tal fue el esfuerzo del discípulo por dejar constancia de las palabras de su profesor que terminó por hacer de ese trabajo su motivo principal para ser canónicamente el traductor de la voz socrática. Sin embargo, es irónico pensar que ante un filósofo que jamás escribió, la acción por llevar al papel sus palabras sería contra socrática. En este sentido ¿no pensaría Antístenes justamente que Platón no adecuó el pensar de Sócrates a sus propias acciones? ¿Querría Sócrates ser plasmado al papel? ¿No sería la acción socrática del no dejar testimonio escrito una que prefirió volcarse a los hechos? De él se ha escrito de todos modos, de manera que igual prevaleció. Pero quizás, no como él hubiese querido. Vamos, por tanto, a reflexionar en nuestro último apartado respecto de la ética socrática en torno a esta problemática.

Conclusión: sobre una ética socrática en torno al cinismo

Finalmente, en *La ética de Sócrates* Alfonso Gomez Lobo (1999) afirma que, a pesar de la pretensión de ignorancia, Sócrates ha contribuido al campo de la ética. En torno a ello, su ignorancia podría llevar a tres tipos de interpretación. Uno sería que el filósofo miente con intención al decir que no sabe nada, la segunda implicaría que Sócrates sabe que miente, pero no con la intención de engañar o mentirle a la gente. Finalmente, una tercera demostraría que Sócrates sólo está siendo honesto. Ante esto, podemos pensar que el filósofo no conocía la verdad, pero sí que no era la verdad. Quizás, Sócrates ya había pensado en lo que otros atenienses le decían y había descartado tales premisas de modo que ya sabía cómo rebatirlas. Eso, sin embargo, no significaría que él supiese la verdad, sino que sólo se habría acercado a ella por la vía negativa.

De tal modo, su manera de actuar ante quienes creen saber la verdad se asemeja al estilo cínico que ofrecía un contraargumento dañino hacia quienes creían estar en lo correcto. Sin embargo, Sócrates, a pesar de no aportar una carga

de violencia a sus refutaciones, acabaría siendo más irritante que los propios cínicos de modo que estos últimos incluso han aprendido mal de su maestro a pesar de los intentos. Puesto que Sócrates no tenía la intención de convencer al pueblo sobre lo que decía, sino más bien de convencerse a sí mismo, abordaba el modelo ascético de quien, si bien se preocupaba por el bien de los ciudadanos, no por ello les impondría una receta a la medida de sus opiniones. Sócrates concebía que la verdad le era tan lejana a él como a los demás individuos de la *pólis*, pero al mismo tiempo por momentos le era debido refutar a quien creyera estar en lo correcto cuando no lo estaba. Finalmente, este tipo de lógica si bien puede ser vista como un ejemplo del ascetismo puramente especulativo, guarda consigo cierta sospecha de vitalismo. Ésta sospecha solo podrá mantenerse activa si seguimos cuestionando y no dando por resuelto todo aquello que es enunciado por el poder hegemónico con pretensiones de verdad. El trabajo, por tanto, jamás planteó acercar a Sócrates al cinismo, así como tampoco buscó una verdad, solo planteó la vía negativa a la creencia oficial acerca de la imagen del filósofo.

Bibliografía

- GÓMEZ-LOBO, A. (1999): *La ética de Sócrates*, Buenos Aires, Andrés Bello.
- JENOFONTE (1993): *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos.
- MÁRSICO, C. (2014): *Socráticos: testimonios y fragmentos II*, Buenos Aires, Losada.

PLUTARCO COMENTADOR DEL *TIMEO*: ¿GOBIERNO DEL ALMA SOBRE EL CAOS SEGÚN *DE ANIMAE PROCREATIONE IN PLATO TIMAEO*?

Francisco Iversen
Universidad de Buenos Aires

Introducción

La prueba de la inmortalidad del alma de *Fedro* 245a-246e, previa al emblemático mito del carro alado, ha traído —ya desde los análisis de Plutarco y Hermias—, arduas polémicas entre sus lectores. Al leer dicho pasaje en contraposición con *Timeo* 34 y ss. y *Leyes* X 896 y ss., se vuelve necesario un análisis terminológico que nos oriente respecto de cómo sería el alma ingénita (*agénetos*) en el primer caso y, sin embargo, generada en estos dos últimos.

Hay varias posiciones que concilian las doctrinas del alma como principio de movimiento en ambos períodos de la obra platónica entre las que se destaca la posición de Skemp —rastreada ya en los escritos de Plutarco—, que mantiene intacto el supuesto de que el alma es principio de todo movimiento, presente en *Fedro* 245b-d y *Leyes* 896a-b, y lo extrema al caso del caos pre-cósmico del *Timeo*; si el caos se mueve debe haber una alma pre-cósmica que lo mueva y sea su principio, por lo tanto el alma es absolutamente primera y causa de movimiento tanto en *Timeo* como en *Fedro* y *Leyes* (1967: 76-77).

Enmarcando este trabajo en el esquema macro de la respuesta a la pregunta respecto de qué implica ser un comentador de Platón y en contra de esta interpretación —apelando a la causalidad mecánica de *Timeo* 46a-47a, incompatible con la tesis del alma mala de *Leyes* X—, intentaremos mostrar las dificultades que presenta la tesis unificadora exhibida en *De animae procreatione in Plato Timaeo* 1014a-f por Plutarco. Las bases de nuestra argumentación se centraran en primer término en mostrar cómo el esquema que despliega el medio-platónico no se

adapta *tout court* al esquema de *Timeo*; en segundo término que tampoco lo hace al de *Leyes*.

¿Qué sostiene *De animae procreatione in Plato Timaeo*?

Cuando Plutarco en *De animae procreatione in Plato Timaeo* intenta reconstruir la cosmogonía platónica sostiene en 1014b-d: *En efecto, la generación no procede del no ser, sino de la situación en la que el objeto no es como es debido o cabal, lo mismo que ocurre con la construcción de una casa, un manto o una estatua (B).*

El supuesto fundamental de Plutarco es que nada se crea de la nada, esto es, sin un material dado. La actividad demiúrgica se reduce, para el alejandrino, a una orientación de las tendencias de un determinado objeto a su función más propia o cabal y no al comienzo de la existencia del mismo. El demiurgo, más que una causa eficiente del mundo, se convierte entonces en una instancia que vuelve a las cosas preexistentes hacia la *areté* de cada una de ellas, del mismo modo que el arquitecto ordenando los materiales hace la casa, el tejedor un manto y el escultor una estatua. Entrando más en el tema del alma sigue Plutarco:

Pues lo que hay antes de la generación del orden es desorden, y el desorden no es carencia de cuerpo, de movimiento o de alma, sino que tiene el elemento corporal sin forma ni consistencia, y el susceptible (C) de movimiento desorientado y sin ritmo. Y eso era el desajuste del alma cuando no estaba dotada de razón. Pues el dios no convirtió en cuerpo lo incorpóreo ni en alma lo inanimado, sino que, del mismo modo que no pretendemos que un experto en armonía y ritmo produzca voz y movimiento, sino voz entonada y movimiento acompasado, así tampoco el dios no hizo él lo tangible y sólido del cuerpo, ni la imaginación y la motricidad del alma. Antes bien, tomó ambos principios, el indistinto y oscuro y el agitado e irracional, ambos imperfectos con respecto a lo que es debido e indefinidos, los ordenó, organizó y ajustó, consiguiendo constituir a partir de ellos el ser vivo más hermoso y cumplido.

Reincide el alejandrino en que la acción demiúrgica de ningún modo crea un alma, más bien ordena un alma caótica preexistente. Hace análoga la acción psicológica del demiurgo con la acción corpórea: así como la materia existía antes de la acción del “creador”, también el alma tenía que existir antes. Llega a comparar al hacedor con un experto en armonía y ritmo quien no produce la voz y el movimiento sino que las hace respectivamente entonada y acompasado. Para Plutarco la acción del dios implica reorientar la materia, tanto sensible como inteligible o psicológica, de un estado de caos al orden armónico aportando la aplicación de una forma trascendente pero con una materia eterna e inmanente.

En lo que resta del trabajo analizaremos si el tratamiento que hace Plutarco del alma, reconstruido hasta aquí, tiene anclaje en alguna de las postulaciones del alma como principio de movimiento en los diálogos de vejez: sea donde el alma es creada para ordenar los movimientos— *Timeo* 34b-37c; sea donde es causa de todos los movimientos generados tanto ordenados como desordenados, *Leyes* X 896a y ss. Esperamos mostrar por qué, a nuestro criterio, el tratamiento del alejandrino no abreva en ninguno de los dos y tiene, por ende, los problemas propios de una interpretación sistemática y unívoca de la obra de Platón.

Análisis del *Timeo*

La propuesta de Plutarco no se sostiene en el *Timeo*, pues allí se lee:

Sin embargo, aunque ahora intentemos hablar del alma después del cuerpo, [34c] el dios no la ideó de este modo como más joven —ya que, cuando los ensambló, no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven—, pero como nosotros participamos en gran medida de la causalidad, también de algún modo hablamos al azar. Ahora bien, tanto en nacimiento como en excelencia, el dios constituyó al alma anterior y más antigua que el cuerpo, para que fuera su dueña y gobernante (34b-c).

El alma, sobre la cual, en el contexto del *Timeo*, se habla luego de haber relatado la creación del cuerpo del mundo pero cuya existencia es previa a la de aquel, es

creada por el hacedor. El alma no puede ser preexistente a la acción demiúrgica, como propone Plutarco, porque Timeo dice que el dios la ensambló (*empekhánésato*) antes que al cuerpo lo cual implica que no pudo haber existido antes y, por ende, es una novedad del dios hacedor más que la reordenación de algo preexistente.

La propuesta de Plutarco podría mirarse con buenos ojos si en una hermenéutica caritativa suponemos que cuando el alejandrino habla de alma quiere referirse a los materiales que va a usar el demiurgo para la constitución de los círculos de lo mismo y lo otro que componen el alma del mundo, más que a una entidad que es principio de movimiento en el caos. Sin embargo, la manera en la que Plutarco representa al alma y que vincula el *Filebo*, el *Timeo*, las *Leyes* y el *Político* en la argumentación que sigue, parece dificultar una interpretación tan deflacionaria y nuevamente hacemos suponer que concibe al sistema platónico como uno solo y compartido por el *Timeo* y las *Leyes*. A continuación analizaremos la propuesta de Plutarco a la luz de las *Leyes* intentando señalar por qué a nuestro criterio el pasaje de dicho diálogo es incompatible con la proposición de Plutarco pero no con la del *Timeo*.

Análisis de las *Leyes*

La incompatibilidad del planteo del libro X de las *Leyes* con la propuesta en el pasaje de Plutarco queda, a nuestro criterio, de manifiesto en 896e-897c:

AT. — El alma conduce, sin duda, todo lo que se encuentra en el cielo, la tierra y el mar con sus movimientos, cuyos nombres son querer, analizar, cuidar, aconsejar, 897a opinar correcta, equivocadamente, cuando se alegra, sufre dolor, se atreve, teme, odia, ama, y todos los que son movimientos relacionados con éstos o primeros agentes, que, tomando los movimientos agentes secundarios de los cuerpos, conducen todo hacia el crecimiento o al decrecimiento, la separación o la reunión, así como a los calores, fríos, pesos, liviandad, dureza y blandura, blancura y negrura, amargura y dulzor, que resultan de éstos, y a todo lo que

utiliza el alma que, si se sirve en toda ocasión de la ayuda de inteligencia, que es con razón un dios para los dioses, b conduce todo de la mano correcta y felizmente, pero que, si se une a la necesidad, produce también todo lo contrario a esto. ¿Suponemos que eso es así o todavía albergamos dudas de si hasta cierto punto no es de otra manera?

CL. — ¿Cómo? c

AT. — Buen hombre, si queremos decir: todo el decurso de la marcha del cielo y de todos los seres que se encuentran en él tiene una naturaleza semejante al movimiento, la revolución y los razonamientos de la inteligencia y avanza de forma afín, es evidente que debemos sostener que el alma óptima se ocupa de todo el universo y que aquélla lo conduce por un decurso de esas características.

CL. — Correcto.

AT. — Pero si marcha de manera enloquecida y d desordenada, lo hará la mala.

El alma de las *Leyes* es un principio de movimiento inmanente y trascendente de todas las cosas que produce los movimientos. A su vez es doble, no sabemos si sustancialmente o para nosotros por los efectos de los movimientos que percibimos: en su carácter cósmico ordena y produce movimientos ordenados, bellos y teleológicos; en su carácter caótico produce movimientos sin orden, desagradables y sin finalidad precisa.

Plutarco intentando amalgamar los dos planteos viola sobremanera el esquema propuesto por *Leyes*: mientras que el alma pasa de ser caótica a ordenada por la acción del demiurgo, en el libro X de las *Leyes* las almas “malas/caóticas/desordenadas” y “buenas/cósmicas/ordenadas” conviven en armonía causando cada cual los movimientos que a cada una le corresponden. Plutarco en pos de reafirmar el carácter ordenado y perfecto del mundo, tal como fue propuesto por Platón, olvida que para que el mundo sea un todo debe tener no solo movimientos perfectos y ordenados sino también causas mecánicas y accidentales (*Tim.* 53). Si en el esquema de Plutarco no aparece el alma mala de *Leyes* sino solo la *anánke* de los cuerpos del *Timeo* (48d y ss.), su propuesta no se adapta

a la falta de alma preexistente de *Timeo*, sino que al no haber alma mala detrás de los movimientos caóticos reemplazando a la *anánke*, no se está respetando el esquema de *Leyes*.

A pesar de que en la versión de Plutarco entendemos que los planteos aparecen unificados de manera incompatible, no por eso las propuestas psicológicas de ambos diálogos tienen diferencias sustanciales, sino variantes que dependen del fin de la argumentación en cada caso y de la agudeza del interlocutor. Mientras que en las *Leyes*, en el embate contra el ateísmo hace falta recurrir a la divinidad del alma y hacerla causa de todos los movimientos para probar que todo movimiento depende de un dios, en el *Timeo*, se da la charla para nada florida entre un grupo de sabios aristócratas atenienses que intentan analizar los fundamentos que son condición de posibilidad de la formación de la *pólis* más justa (18a-21a). De este modo entendemos que en *Leyes* el alma mala reemplaza a la noción de *anánke*, esa causalidad mecánica y sin fin preciso que limita la acción del intelecto (*noûs*) y que, por ende, causa los movimientos desordenados (53d).

Cuando Plutarco supone que el demiurgo convierte al alma caótica en alma cósmica, lo que hace es duplicar innecesariamente las entidades en el caos haciendo que no solo tenga a la *anánke* moviéndolo, sino que también tenga al alma pre-cósmica: de esta manera se evidencia nuevamente que el alejandrino no está siguiendo al pie de la letra la línea de los diálogos sino que intenta, más que comentar a Platón, exponer un sistema platónico del universo.

Algunas conclusiones

En conclusión, tras haber analizado el pasaje de *De animae procreatione in Plato Timaeo* a la luz de *Timeo* y *Leyes X*, notamos que, a pesar de que el autor dice querer comentar a Platón al pie de la letra (1013e), no lo logra o tiene otros fines reales en mente. Si Plutarco comenta al *Timeo*, olvida el carácter de la *anánke* y su relación con el *noûs* demiúrgico, la falta de división del alma en buena y mala, además de los elementos que componen el alma que más que una son extractos

de los entes materiales. Al mismo tiempo, reduce la entidad demiurgica a un mero ordenador, posición que será sumamente atacada por comentaristas como Filón de Alejandría y Calcidio.

Por otra parte, si lo que Plutarco intenta comentar es el pasaje de *Leyes X*, no debería nombrar elementos como el *demiourgós theós*, la *khóra* y la *anánke* del mismo modo que no debería confundir al alma mala de *Leyes*, que es un principio cósmico que permite el funcionamiento del mundo a falta de la *anánke*, con la materia del alma del mundo del *Timeo*. El alma malhechora de *Leyes* se deshace para dar lugar a la bienhechora para Plutarco, muy por otra parte, en el diálogo convive con ella y solo con ella el mundo puede ser un todo ordenado y completo. Entendemos que Plutarco, en el afán de estructurar y sistematizar un sistema platónico unívoco sin fisuras, omite particularidades propias de cada contexto dialógico que hacen única a cada argumentación platónica.

Bibliografía

- BURNET, I. (1905-1907): *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, Oxford University Press.
- COSTA, I. E. (2004): "Alma, intelecto y creación en la refutación del ateísmo", en Di Camilo S. G., Marcos, G. E. y Santa Cruz, M. I. (eds.), *Diálogo con los griegos: Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue.
- DURÁN, M. Á.; GÓMEZ CARDÓ P.; LISI, F. Y ZARAGOZA J. (1982): *Platón, Diálogos VI: Filebo - Timeo - Critias - Cartas*, Madrid, Gredos.
- FIERRO, M. A. (2015, manuscrito no publicado, UBA, Buenos Aires): *Platón, Fedro*, Buenos Aires.
- GARCÍA GUAL, C., LLEDO IÑIGO E. Y MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (1982): *Platón, Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos.
- GARCÍA, F. M. (1987): *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) IV*, Madrid, Gredos.
- HACKFORTH, R. (1936): "Plato's Theism", en Allen, R. E. *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and K. Paul, pp. 439-447.

HOFFLEIT, H. B. (1937): "An un-Platonic Theory of Evil in Plato", *American Journal of Philology*, vol. 58, pp. 45-58.

LISI, F. (1982): *Platón, Diálogos VIII: Leyes (Libros VI-VII)*, Madrid, Gredos.

LISI, F. (1997): "La construcción del alma en el *Timeo* (35a-b) y la tradición indirecta", en Calvo, T. and Brisson, L. *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceeding of the IV Symposium Platonicum*, Sank Augustin, Academia Verlag, pp. 251-259.

LISI, F. (2001): "La creación en el *Timeo*", *HYPNOS*, vol. 7, pp. 11-24.

LOPEZ SALVÁ, M. (1989): *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) V*, Madrid, Gredos.

LÓPEZ SALVÁ, M. Y MEDEL, M. A. (1987): *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) III*, Madrid, Gredos.

MORALES OTAL, C. Y GARCÍA LÓPEZ, J. (1986): *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) II*, Madrid, Gredos.

MORALES OTAL, C. Y GARCÍA LÓPEZ, J. (1992): *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) I*, Madrid, Gredos.

PORDOMINGO PARDO, F. Y FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. (1995) *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) VI*, Madrid, Gredos.

SKEMP, J. B. (1967): *The theory of motion in Plato's Later Dialogues*, Amsterdam, Hakkert.

VALLEJO CAMPOS, Á. (1995): "No, It's not a fiction", en Calvo T. and Brisson L. (eds.) *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceeding of the IV Symposium Platonicum*, Sank Augustin, Academia Verlag, pp. 141-158.

VALLEJO CAMPOS, Á. (1996): "Las Leyes, el *Timeo* y la teoría del movimiento", *Méthexis*, Nº IX, pp. 31-42.

VLASTOS, G. (1939): "The Disorderly Motion in the 'Timaeus'" en Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and K. Paul, 1967, pp. 379-399.

VLASTOS, G. (1964): "Creation in the 'Timaeus': is it a fiction?", en Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and K. Paul, 1967, pp. 401-419.

LA UTILIDAD DE LA DIALÉCTICA EN LOS TRATADOS ARISTOTÉLICOS

Matías Ezequiel Kogel
Universidad Nacional del Litoral

Introducción

Existe una discusión ya clásica en torno al estatuto de la dialéctica y su capacidad para alcanzar los principios últimos de la demostración científica y los del conocimiento en general. Desde autores que defienden que la dialéctica puede alcanzar los principios de modo certero hasta autores que eliminan esta posibilidad (Primavesi, 1996). Sobre todo, a partir de los años sesenta (Owen, 1961; Berti, 1995, entre otros) se comenzó a difundir la idea general según la cual la dialéctica juega un papel importante o incluso decisivo en el método filosófico de Aristóteles. Estos autores han enfatizado *la importancia de los puntos de partida plausibles (éndoxa) así como de la argumentación destinada a ponerlos a prueba, dentro de la concepción aristotélica del método filosófico, del conocimiento científico y de la racionalidad, en general*” (Vigo, 2016: 3). Sin embargo, la reiterada referencia al carácter dialéctico del método aristotélico se convirtió en un simple lugar común, en la medida en que dicha referencia se orientó a partir de una noción excesivamente amplia y poco precisa de lo que debería entenderse por “dialéctica”, y en una representación, a menudo, igualmente vaga del aporte que la debería proporcionar al genuino conocimiento (Vigo, 2016: 5).

La reacción frente a este estado de cosas fue precisar a) qué entiende Aristóteles por “dialéctica” y b) cuál es el posible aporte de la dialéctica al conocimiento. Respecto a lo que entiende Aristóteles contamos con un tratado: los *Tópicos*, mientras que, respecto de cuál es el aporte de la dialéctica al conocimiento no tenemos una respuesta localizable en un lugar específico, pues para ello es necesario investigar qué método utiliza o cómo procede en sus tratados, para saber si es cierto o no, la identificación entre el método aristotélico y la dialéctica.

El objetivo de este trabajo es revisar la discusión en torno a la caracterización de la dialéctica en *Top.* I, VIII con la hipótesis de que si se entiende a la dialéctica en un sentido estricto, ella se restringe al contexto del diálogo reglado, concreto y real, que se describe en *Top.* y que no puede encontrarse en un escrito. Por lo tanto, lo que podría encontrarse sería una aplicación indirecta y parcial de la dialéctica en los tratados. En este punto nos alineamos a las posiciones que han destacado que la dialéctica no solo se caracteriza por proceder a partir de creencias comunes (*éndoxxa*), sino a partir de preguntas y respuestas, y que es completamente genérica en su aplicación (Smith, 1993; Rossi, 2006). Nos interesa también indagar acerca de la discusión en torno al tercer uso de la dialéctica presentada en *Top.* I 2. Esta tercera utilidad parece subdividirse en dos aspectos: para algunos autores (Le Blond, 1939) cada uno de ellos son independientes, para otros se relacionan (Berti, 1995). De este modo, pretendemos esclarecer el modo en que sería posible, o no, la aplicación de la dialéctica en los tratados aristotélicos.

La noción de “dialéctica” en *Tópicos*

Nos proponemos abordar aquí la noción presente en *Tópicos* desde la perspectiva de Robin Smith (1993) quien se plantea mostrar que la dialéctica aristotélica no es solo una técnica de argumentar a partir de los *éndoxxa*. Enfatizar esta característica como definitoria, tal como se ha pretendido, omite otras que son igualmente importantes y distorsiona nuestra concepción de la dialéctica.

Smith parte de la interpretación del pasaje de *Top.* I 1, 100a25-30. A su juicio aquí se está diciendo simplemente que una deducción dialéctica tiene *éndoxxa* para sus premisas, y no que la dialéctica es una materia de deducción a partir de *éndoxxa* (Smith, 1993: 335). En efecto, una deducción puede ser tanto demostrativa como dialéctica, y la diferencia entre una y otra reside en la cualidad de sus premisas y no en la forma lógica (Smith, 1993: 336).

Las premisas de una deducción dialéctica se caracterizan por ser *éndoxa*, mientras que las premisas de una demostración, por ser verdaderas y primordiales, o cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas (Top. I 1 100a27-30). Aristóteles define *éndoxa* como aquellas opiniones plausibles que *parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados* (Top. I 1 100b21-23). Smith, teniendo en cuenta este pasaje y otro similar (Top. I 10 104a8-11), afirma que “endoxo” no es definido *absolutamente* por Aristóteles, es decir, no quiere decir que todo lo que es *éndoxo* es lo que creen todos, la mayoría y todos los sabios, sino que más bien indica *tipos de éndoxa*. De este modo tendríamos que a) el primer tipo de *éndoxa* son las de *todos* b) el segundo el de la *mayoría* c) el tercero el de *todos los sabios* d) el cuarto el de la *mayoría de ellos* y e) el quinto el de lo *más famosos*.

Ahora bien, las premisas de una deducción dialéctica no solo se caracterizan por ser *éndoxa*, como dijimos, sino también son *preguntas*, mientras que las premisas de una demostración son aserciones. Smith cita el pasaje donde Aristóteles afirma que *la proposición demostrativa difiere de la dialéctica en que la demostrativa es la asunción de una de las dos partes de la contradicción [...], en cambio la dialéctica es la pregunta respecto de la contradicción* (APr. I 1 24a22-25). Así, en la demostración se toma postura a favor o en contra de una proposición *x*, por ejemplo, “todo placer es bueno”, mientras que en la discusión dialéctica, suponiendo que hay un interlocutor, se preguntaría ¿es todo placer bueno o no?

Debido a que Aristóteles, tal como se lee, contrasta la dialéctica, que se caracteriza por hacer preguntas, con la demostración, que no las hace, se puede conjeturar que la esfera de la dialéctica es generalmente la de los argumentos con otros, a través de preguntas y respuestas. Por lo tanto, *la dialéctica está fuertemente asociada con la interrogación* (Smith, 1993: 338).

Que las premisas de una deducción dialéctica sean preguntas supone la presencia de un interlocutor. En efecto, en el libro VIII de los *Tópicos* se dice que la práctica dialéctica consiste en el intercambio entre alguien que hace preguntas

y otro que responde. El que responde es quien defiende una tesis, y el que hace preguntas es quien trata de refutar la tesis propuesta por el que responde. En efecto, es característico de los argumentos dialécticos que se dirijan a otros, y por lo tanto todo argumento que se dirija a otros cae bajo la esfera de la dialéctica, al menos en la medida en que se basa en las propias opiniones de un oponente.

Por último, Smith menciona otro rasgo de la dialéctica¹ que es de mucha importancia para Aristóteles: es completamente genérica en la aplicación (Smith, 1993: 338/ *APo.* I 11 77a31-35). Nuevamente para resaltar esta característica se la compara con la ciencia. En efecto, *a diferencia de las diversas ciencias, la dialéctica no establece verdades sobre ningún tema a partir de los principios apropiados. En su lugar, es totalmente general en la aplicación, pero incapaz de probar algo* (Smith, 1993: 338). La base de la generalidad de la dialéctica son las “cosas comunes”, es decir, aquellas cuestiones que nos permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenece a ninguna ciencia determinada (*Ret.* I 1, 1355a 24-29/ *Ret.* I 1, 1356a32-33), en cambio las demostraciones en cualquier ciencia deben proceder a partir de los principios (*archai*) apropiados (*oikeiai*) o peculiares (*idiai*) de esa ciencia (*APo.* 75b37-76a3). Hasta aquí, entonces, podemos ver que la dialéctica aristotélica no es solo una técnica de argumentar a partir de *éndoxa*, es decir, no se trata de su característica definitoria, sino también de argumentar a partir de preguntas y respuestas, y que es completamente genérica en su aplicación (Smith, 1993: 338).

En una misma dirección se encuentran los argumentos de Gabriela Rossi (2006) quien analiza los motivos que llevaron a identificar los procedimientos investigativos de Aristóteles como dialécticos y junto con ellos rechaza que pueda hablarse de una aplicación filosófica inmediata o directa de la dialéctica. Nos interesa destacar que, como Smith (1993), comparte la idea de que la dialéctica está

¹ Por supuesto, también está que la dialéctica “deduce opuestos”, esto es, la dialéctica es capaz de construir argumentos para una conclusión dada o para su negación, cuestión que las ciencias no pueden hacer (Smith, 1993: 338). Esto significa que puede argumentar tanto a favor o en contra de algo.

fuertemente asociada con la interrogación, lo que supone la presencia de un interlocutor. En efecto, menciona que aunque en los tratados aristotélicos es posible encontrar procedimientos argumentativos de corte dialéctico, tales como la formulación de aporías, el procedimiento inductivo (la *epagogé*) y el argumento peirástico o tentativo, lo que Aristóteles llama “argumento dialéctico” (*dialektikòs sullogismós*) tiene una serie de notas específicas que difícilmente podrían encontrarse en los tratados: la primera es la presencia de dos interlocutores que coincidan en el mismo lugar y momento y que dialogan realmente; la segunda, relacionada con la primera, es que el punto de partida de este tipo de argumento consiste en una pregunta plausible formulada por un interlocutor, la cual debe ser respondida por el otro para poder avanzar en la argumentación, y además, dicho argumento se plantea siempre en contra de la tesis sostenida por quien responde en el diálogo (Rossi, 2006: 85). Desde esta perspectiva, entonces, el argumento dialéctico, incluso su variante el peirástico, *resulta desde su estructura misma anclado a un determinado contexto pragmático: el de un diálogo concreto frente a un interlocutor que responde* (Rossi, 2006: 85).

Dadas estas consideraciones, rechaza la idea de que pueda hablarse de una *aplicación lisa y llana de la dialéctica, de argumentos dialécticos o del método dialéctico en los tratados científicos* (Rossi, 2006: 85). Por esta razón, afirma que se trata más bien de puntos de contacto parciales entre las investigaciones científicas y la dialéctica de *Top*. Tal como dice Rossi, su postura está influenciada por la de otro autor, O. Primavesi quien *ha rechazado la posibilidad de una extensión legítima [del empleo de la dialéctica] en el ámbito de la filosofía, por cuanto la técnica que Aristóteles concibe y expone en Tópicos estaría restringida en su aplicación al contexto del diálogo real* (Vigo, 2016: 6). No obstante, admite que las técnicas de este diálogo dialéctico concreto poseen una utilidad indirecta que es utilizada por la Filosofía y aunque sea indirecta y parcial, no nos debe llevar a menospreciar ni desestimar esta utilidad en los tratados científicos como si se fuera de algo de interés secundario,

que es lo que pareciera hacer O. Primavesi y que por tal razón Rossi lo critica (Rossi, 2006: 87).

Ahora bien, dados los argumentos de Smith (1993) y de Rossi (2006), ¿cómo pueden hacerse compatibles con la tercera utilidad de la dialéctica mencionada en *Top. I 2*? Pasemos ahora, entonces, a ver lo relacionado con la tercera utilidad de la dialéctica presentada en *Top. I 2* 101a33- b4, mostrando y explicando de un modo general el pasaje, y luego enseñar dos diferentes posiciones al respecto.

La tercera utilidad de la dialéctica

Aristóteles en *Top. I, 2* después de haber definido la dialéctica y de haber distinguido el silogismo por ella empleado de los otros tipos de silogismos (apodíctico, erístico y paralogismo), nos dice cuáles son las utilidades de la dialéctica. Nos dice que es útil para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía (*Tóp. I 2*, 101a25-26). Esta última es la que inicia la discusión en relación al aporte de la dialéctica al conocimiento de los principios (*archai*).

A su vez, Aristóteles parece subdividirla en dos aspectos: por un lado, a) si estamos en condiciones de desarrollar una dificultad en ambos sentidos (*pròs amphótera diaporêsai*), es decir, de argumentar tanto en pro como en contra sobre cada asunto de discusión, entonces discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada caso (*Tóp. I 2*, 101a33-35; Vigo, 2007:55). Por otro lado, b) la argumentación dialéctica permite aproximarse, a través del examen de las opiniones plausibles (*endóxon*), a aquellos principios primeros que son presupuestos de las ciencias, pero no pueden ser demostrados por recurso a los principios específicos de dichas ciencias. En efecto, al ser adecuada la dialéctica, para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos (*Tóp. I 2*, 101a36 b4; Vigo, 2007: 56).

Para Le Blond (1939) el primer aspecto refiere al método diaporemático descrito en *Metafísica B 1*, 995a 24-27 y el segundo al conocimiento de los principios (Le Blond, 1939: 43). Respecto del segundo hay que admitir, afirma Le Blond, que Aristóteles no dice cómo la dialéctica nos pone en posesión de los principios, es decir, no lo comenta, y por lo tanto es tarea de los intérpretes determinar el cómo (Le Blond, 1939: 44). La postura de Le Blond es prestar atención a la importancia dada en los *Tópicos* a la búsqueda de la definición. En efecto, Aristóteles más de una vez repite que no se demuestra, que su lugar en la demostración no está en la conclusión, sino en las premisas, en el principio y en este sentido la definición es esencialmente principio². Por lo tanto, *si el método dialéctico conduce al conocimiento de la definición, está claro que él conduce, al menos en este sentido, al conocimiento de los principios* (Le Blond, 1939: 46).

Para Berti (1995), en cambio, el segundo aspecto se relaciona con el primero. En efecto, la capacidad “examinativa” de la dialéctica (101 b 3) permite el análisis de cada opinión y su negación, a fin de formar una aporía. La otra capacidad de la dialéctica, “desarrollar aporías en ambos sentidos” (101 a 35), admite el tratamiento de esta aporía en ambas direcciones, es decir, en la deducción de las consecuencias que se derivan de las dos opiniones opuestas que la formaron; si se refutan las consecuencias de cualquiera de estas opiniones, es decir, si se llega a una contradicción, su refutación equivale a la demostración de la opinión opuesta. De esta manera, la dialéctica nos permite discernir más fácilmente lo verdadero y lo falso. Este procedimiento sería el que nos conduciría al descubrimiento de los principios: procedimiento que no es la *peirástica* ni tampoco el *método diaporemático*, sino *el proceso normal de la dialéctica* que se basa en las conclusiones de las opiniones dignas de estima (*éndoxa*) (Berti, 1995: 267-268). Por eso, el procedimiento por el cual la dialéctica se sirve para el conocimiento de los principios es el desarrollo de las aporías en ambas direcciones, lo que permite la

² Véase también para el tratamiento de la definición: *APo* II, 3-8 y 13.

posibilidad de discernir lo verdadero y lo falso en cada caso, pero mencionando que la base sobre la que se da este procedimiento son los *éndoxa*.

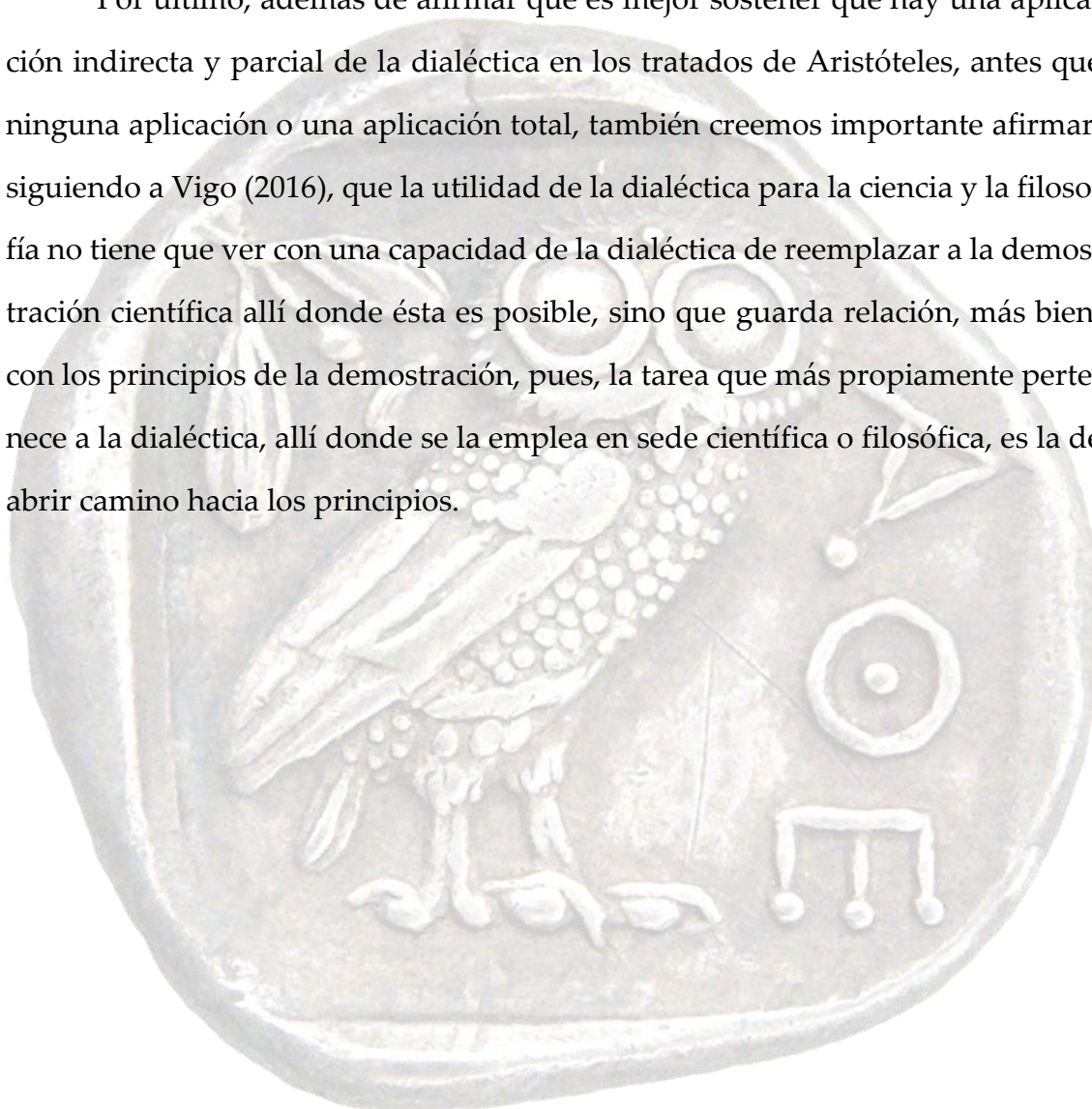
Consideraciones finales

Como señalamos al comienzo, el objetivo del presente trabajo consistió en revisar la discusión en torno a la caracterización de la dialéctica en *Top.* I, VIII con la hipótesis de que si se entiende a la dialéctica en un sentido estricto, ella se restringe al contexto del diálogo reglado, concreto y real que se describe en *Top.* y que no puede encontrarse en un escrito. Por lo tanto, lo que podría encontrarse sería una aplicación indirecta y parcial de la dialéctica en los tratados. En este punto nos alineamos a las posiciones de Smith (1993) y Rossi (2006) quienes han demostrado que la dialéctica no se trata solo de una técnica de argumentar a partir de *éndoxa*, sino que también de que los argumentos dialécticos proceden por pregunta y respuesta, y que la dialéctica es de generalidad sin restricciones. Estas posiciones hacen hincapié en la idea de que la dialéctica está fuertemente asociada con la interrogación y al ser así ella misma desde su estructura, está anclada a un determinado contexto pragmático: el de un diálogo concreto frente a un interlocutor que responde. No obstante, esto no quiere decir que las técnicas de este diálogo dialéctico concreto no posean una utilidad indirecta que sea manejada por la filosofía y aunque sea indirecta y parcial no nos debe llevar a menospreciarla ni desestimarla en los tratados científicos como si se fuera de interés secundario.

Asimismo, quisimos dar un paso más concentrándonos en los usos de la dialéctica, específicamente en la tercera utilidad para la ciencia y la filosofía. En primer lugar, vimos que parece subdividirse en dos aspectos y en segundo lugar mencionamos algunas posiciones en relación con tal utilidad. Según la posición de cada uno de estos autores podemos decir que están de acuerdo en que el primer aspecto de la tercera utilidad de la dialéctica se refiere al método diaporemá-

tico, mientras que encontramos diferentes posturas respecto del segundo aspecto: para Le Blond (1939) el método dialéctico conduce al conocimiento de la definición entendida como principio; para Berti (1995), el segundo aspecto se relaciona con el primero, pues es a partir del desarrollo de las aporías en ambas direcciones que se abre camino a los principios.

Por último, además de afirmar que es mejor sostener que hay una aplicación indirecta y parcial de la dialéctica en los tratados de Aristóteles, antes que ninguna aplicación o una aplicación total, también creemos importante afirmar, siguiendo a Vigo (2016), que la utilidad de la dialéctica para la ciencia y la filosofía no tiene que ver con una capacidad de la dialéctica de reemplazar a la demostración científica allí donde ésta es posible, sino que guarda relación, más bien, con los principios de la demostración, pues, la tarea que más propiamente pertenece a la dialéctica, allí donde se la emplea en sede científica o filosófica, es la de abrir camino hacia los principios.



Bibliografía

- ARISTÓTELES (1998): *Metafísica*, CALVO MARTÍNEZ T. (TRADUCCIÓN), Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1994): *Tratados de lógica (Órganon) I*, CANDEL SAN MARTÍN, M. (TRADUCCIÓN), Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1995): *Tratados de lógica (Órganon) II*, CANDEL SAN MARTÍN, M. (TRADUCCIÓN), Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (2005): *Retórica*, QUINTÍN RACIONERO (TRADUCCIÓN), Madrid, Gredos.
- BERTI, E. (2004 [1995]): "L'uso 'scientifico' della dialettica in Aristotele", en Berti E. *Nuovi studi aristotelici. Vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, pp. 265-282.
- LE BLOND, J. M. (1939): *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin.
- MIÉ, F. (2009): "Dialéctica y ciencia en Aristóteles", *Signos Filosóficos*, México D.F., Iztapalapa, v. XI, N° 21, pp. 9-42.
- OWEN, G. E. L. (1980): "Tithénai tà phainόμενα", en *Aristote et les Problèmes de Méthode*, Paris, S. Mansion (ed.), pp. 83-103.
- PRIMAVESI, O. (1996): *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*. München, C. H. Beck.
- ROSSI, G. (2006): "Desanudando argumentos. Las aplicaciones filosóficas de la dialéctica según las *Refutaciones Sofísticas*", *Méthexis*, v. XIX, pp. 79-109.
- SMITH, R. (1993): "Aristotle on the Uses of Dialectic", *Synthese*, N° 96, Springer, pp. 335-358.
- VIGO, A. G. (2007): *Aristóteles. Una introducción*, Las Condes, Santiago de Chile, Instituto de estudios de la sociedad.
- VIGO, A. G. (2016): "Filosofía y Dialéctica en Aristóteles: un enfoque sinóptico", *HYPNOS*, São Paulo, v. 36, 1º sem., Artigos, pp. 1-24.

LA ERÓTICA GRIEGA Y EL PROBLEMA DE LA ENKRÁTEIA

Milena Lozano Nembrot

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

En una sociedad en la que una de sus características fundamentales era la ausencia raigal de parámetros, con una religión carente de dogmas y sin garantías de autoridad, la moral no podía basarse en preceptos fijos e incuestionables. En lo que respecta al comportamiento sexual, no existía un código consolidado que lo rigiera. Los actos permitidos o prohibidos no se aclaraban por ley o costumbre, sino que la ética sexual se basaba en una compleja *téchne* (Dover, 1978; Foucault, 1984). Según Foucault (1984) — también para otros especialistas como Davidson (2001) o Hubbard (2003) —, la moral griega se centraba principalmente en el control o dominio de uno mismo (*enkráteia*). De aquí debería deducirse una erótica en la que cada uno de los participantes de la pareja aplicara el control sobre uno mismo y sus placeres. Considerando la relación homoerótica, base de la pederastia griega, este control debería regir especialmente para el amante (*erastés*), ya que es él quien estaba invadido por intensos sentimientos. Sin embargo, la “erótica común”, según autores como Dover (1978), Foucault (1984) y Halperin (1990), no se centraba sobre el amante, sino sobre el amado (*erómenos*): la preocupación central era cuándo debía ceder o no a los pedidos sexuales de su pretendiente.

En el presente trabajo, propondremos que esta contradicción entre una moral basada en el dominio de sí y la erótica común griega, que autores como Davidson (2001) critican a la teoría foucaultiana, parece encontrarse en la misma cultura griega. Para estudiar este problema, analizaremos los orígenes de la palabra *enkráteia*. Veremos que este concepto puede ser un elemento importante para comprender la revolución que efectuaron los griegos en su época, así como en el pensamiento y la ética posteriores.

Sexualidad y polaridad

Resumidamente, Foucault (1984) sistematiza la moral griega de esta forma: el concepto fundamental es el uso de los placeres (*chrésis aphrodisión*), esto es, la forma en que el individuo dirige su actividad sexual a través de una actitud particular que es la *enkráteia*, el dominio de sí, la cual implica una relación agonística consigo mismo, para llegar al *télos* moral que consiste en la *sophrosyne*, la templanza caracterizada como una libertad activa. Especialistas sobre la sexualidad griega como Davidson (2001) o Hubbard (2003) también concuerdan en dar un rol fundamental al dominio de sí en la moral griega.

Como mencionamos, de aquí debería deducirse una erótica —una interrogación teórica y prescriptiva sobre la forma de amar (Foucault, 1984: 220)— en la cual cada uno de los integrantes de la pareja ejerza este dominio sobre sí, sus deseos y placeres. Sin embargo, la visión canónica sobre la sexualidad y homosexualidad griega, que formula Dover (1978) y desarrollan y reformulan Foucault (1984) y Halperin (1990), postula como principal preocupación de los griegos la dicotomía de los roles en la relación sexual. Foucault lo llama *isomorfismo entre la relación sexual y relación social* (1984: 223): la relación sexual era pensada a partir del acto-modelo de la penetración y una polaridad que opone actividad y pasividad, y es percibida como el mismo tipo de relación entre superior e inferior. De aquí que hay un papel intrínsecamente honorable y que se valora como derecho pleno el ser activo, penetrar y ejercer así su superioridad, propio del hombre libre. En cambio, la pasividad, deshonrosa, es característica de los esclavos, mujeres y también de los jóvenes de la relación pederástica.

De aquí que la erótica común o vulgar sea concebida como el arte de una lucha entre quien corteja y quien es cortejado, y se plantee en términos del consentimiento del *erómenos*. De esta forma, vemos que el peso moral no se deposita sobre el amante, sino sobre el amado: la preocupación central es cuándo debe ceder o no a los pedidos sexuales del pretendiente. Esto se observa en las muy

utilizadas metáforas de caza o persecución del amado por parte del amante¹. El problema es que desde esta estructura de relación, parece diluirse la moral del control de sí mismo, que se reduce a una paradoja: al que está poseído por *éros* (el *erastés*) no se le pide control alguno, sino que el que debe negarse es el *erómenos*, quien según la visión tradicional no sentía pasión erótica por su compañero. Por lo tanto, el dominio de sí no se le exige a ningún participante de la pareja.

Más que un problema de la teoría foucaultiana —como critica duramente Davidson, (2001)—, esta contradicción parece ser parte de la sociedad griega de la época clásica, ya que así mientras encontramos testimonios como los recién mencionados que asemejan la relación a la práctica de la caza, también hay otros, del mismo período, que reflejan una moral basada en la *enkráteia*. En verdad, la ética del dominio de sí se muestra como una profunda novedad del siglo IV y V, que revolucionará a la sociedad griega y a la cultura occidental posterior. La moral tradicional griega, ajena a este concepto, consideraba a las pasiones como algo irrefrenable, una fuerza exterior que invadía a la persona, por lo cual el control sobre ellas era casi imposible. Como remarca Rossetti (2008), siguiendo a Dover (1974), la moral griega tradicional se caracterizaba por reconocer el peso de los más diversos condicionamientos de la naturaleza humana, para los cuales se podían encontrar varios posibles atenuantes a los cuales apelar, idea atestiguada incluso en los oradores de la época de Platón². De aquí que *Éros* era considerado una fuerza externa —de hecho era un dios—, intrínsecamente ingobernable que asaltaba al amante, haciendo que el agente no tuviera control alguno sobre lo que le ocurría. A su vez, por encima del plano divino, se hallaba la *Moirá*, la Necesidad que sujeta a dioses y hombres, la cual funcionaba como un horizonte de determinación. Como remarca Mársico (2011: 21): *Este esquema de determinación*

¹ Véase *Fedro* 241; Esquines I 125 hace referencia a los *cazadores de jóvenes que se dejan seducir fácilmente*; en *Protágoras* 309a Sócrates vuelve de partida de caza de la juventud de Alcibiades; Lisis 206a; Meleagro 116.1; Riano 5.1; Dover (1978: 135).

² Este punto lo desarrollamos en un trabajo anterior, en donde analizamos dos discursos del logógrafo Lisias. (Lozano Nembrot, 2018).

*fuerte está en la base de la ausencia de una noción de responsabilidad moral en la Grecia Arcaica, concomitante de la ausencia de una noción de subjetividad*³.

Precisamente este arduo trabajo de generar una responsabilidad moral y una subjetividad es lo que comienza a surgir entre el siglo V y IV a. C., y lo vemos reflejado en la aparición de la palabra *enkráteia*. Varios especialistas acuerdan en que Sócrates es una figura bisagra clave aquí, ya que sería el inventor de este concepto, puesto que no hay apariciones registradas de este término antes de su actividad filosófica y, por el contrario, abundan en los textos posteriores a él. Jaeger (2001 [1933]) alega que Sócrates fue probablemente el primero en utilizar y afirmar el término *enkráteia*, concepto que revolucionará la filosofía y la relación con uno mismo. Rosseti (2008) también sostiene que es posible afirmar que fue Sócrates quien ha introducido esta idea de la primacía y del cuidado del alma. Por su parte Dorion (2007) descarta el problema socrático como sin sentido, pero acuerda con Jaeger en que es verosímil atribuir este término a Sócrates.

La novedad de esta noción y el absurdo que aparenta a una cultura como la griega lo expresa el mismo Sócrates platónico en *Cármides* 168b-c⁴ y en la *República* 430e-431b⁵. ¿Qué sentido tiene decir que alguien se gobierna a sí mismo? Entonces la misma persona sería el gobernante y el gobernado a la vez. Mientras que en el *Cármides* esto no se resuelve, la *República* instaurará esta posibilidad a partir de la división del alma, ya anticipada en el *Gorgias* mediante el tema del dominio de los placeres y deseos. Como un primer acercamiento, analizaremos aquí el surgimiento de esta palabra.

³ Respecto de este tema, véase también Snell (1946); Bremmer (1983); Eggers Lan (1990).

⁴ – Pero, ¿lo que es más que sí mismo no será menor y lo que es más pesado, más ligero, y lo que es más viejo, más joven? ¿Y no ocurrirá de la misma manera con todo aquello que tiene poder en relación consigo mismo, que posee también esa cualidad o estructura de la que ese poder es poder? Quiero decir lo siguiente: la audición, ¿no decimos que es audición de un sonido? ¿O no?

⁵ La moderación es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser “dueño de sí mismo” – no sé de qué modo – o bien otras frases del mismo cuño. ¿No es así? “Sí.” Pero eso de ser “dueño de sí mismo” ¿no es ridículo? Porque quien es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, por lo cual el que es esclavo es también dueño. Pues en todos estos casos se habla de la misma persona.

Una breve historia de la *enkráteia*

Como ya adelantamos, la palabra *enkráteia* aparece recién en el siglo IV/V a. C. (Dorion, 2007; Jaeger, 2001 [1933]). Según LSJ (u.v. *enkráteia*) significa en primer lugar un “dominio sobre” (“*mastery over*”), especialmente *enkráteia eautoû*, dominio sobre sí, y de allí auto control (*self-control*). Las primeras referencias a esta palabra son todas del siglo IV —sobre todo en Platón, Jenofonte e Isócrates— y tienen el sentido específico de dominio sobre sí, continencia. Observamos que en los siglos previos a Aristóteles, las apariciones son muy escasas, y todas ellas se refieren al autocontrol⁶. Vemos que no era una palabra muy utilizada todavía, por lo que podemos pensar que este término estaba todavía acuñándose en esta época.

El adjetivo *enkratés* es anterior, pero en sus comienzos tenía el sentido de “el que domina a otros o a algo”, un dominio sobre algo exterior (Dorion, 2007). Llamaremos a este el *sentido externo* de la *enkráteia*, ya que su objeto es exterior al sujeto que la ejerce⁷.

Un uso interesante de este adjetivo lo encontramos en Sófocles, en cuya obra aparece cinco veces. En *Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y *Filoctetes* no añade ningún matiz nuevo⁸. En cambio, en *Antígona* es utilizado dos veces (v. 471 y v. 715) con el sentido de “fuerza”, probablemente el más antiguo, pero lo particular es que es empleado en una analogía con la voluntad. En primer lugar, Creonte refiriéndose a Antígona, compara las voluntades obstinadas con el más fuerte hierro: *Sí, pero sábetes que las voluntades en exceso obstinadas son las que primero caen, y que es el más fuerte hierro* (τὸν ἐγκρατέστατον σίδηρον), *templado al fuego y muy duro, el que más podrás ver que se rompe y se hace añicos* (*Antígona* v. 471).

⁶ *Enkráteia* aparece solo en siete textos, catorce veces en total: nueve dentro del *corpus* de Jenofonte; dos veces en la *República* de Platón, una vez en Esquines el orador y una en Isócrates.

⁷ Tucídides, en *La guerra del Peloponeso*, utiliza *enkratés* siempre en relación con el poder de los otros: como adverbio (*enkratês*), “reinar imperiosamente”, en comparativo *enkratestéran* (“tener control más firme”), también como “bajo lo que está en el poder de alguien”. Por otra parte, en Heródoto (*Historias* VIII, 49; IX 106) posee el sentido específico de estar en dominio de tierras.

⁸ En *Edipo Rey* v. 911 aparece como “estar en el poder”; en *Edipo en Colono* v. 1014 como “apoderarse de”; y en *Filoctetes* v. 54 como “una soga en la mano”.

Algo similar sucede un poco después, cuando Hemón pide clemencia por Antígona a su padre Creonte y lo compara con un piloto de un barco que tensa fuertemente las escotas sin aflojar, termina por volcar la nave y, obstinado, navega de esa forma. *De la misma manera el que tensa fuertemente las escotas de una nave sin aflojar nada (αὐτως δὲ ναὸς ὅστις ἐγκρατῆ πόδα τείνας ὑπεῖκει μηδέν), después de hacerla volcar, navega el resto del tiempo con la cubierta invertida. Así que haz ceder tu cólera y consiente en cambiar (v. 715).*

Lo que debemos notar aquí es que la voluntad fuerte es considerada en ambos casos negativamente, al menos desde la mirada de los personajes que enuncian estas palabras. De hecho, las obstinaciones de estos dos personajes son el motor de la tragedia. En este sentido, nada más alejado del pensamiento socrático. Si bien podríamos ver cierto asomo de un uso interno de *enkratés*, no es utilizada aún en el sentido de dominio de sí, sino como la fuerza del carácter en el sentido de terquedad.

En cuanto a los oradores contemporáneos o poco posteriores a Sócrates, solo en Isócrates se observa un uso de *enkratés*, en el sentido de autocontrol (Carta IV; discurso III, 39)⁹. A pesar de la rivalidad de este orador con el círculo socrático, utilizaba el concepto de la misma forma, y es posible que lo haya tomado de Sócrates (Jaeger, 2001 [1933]: 67). Observamos entonces que al adjetivo *enkratés* en cierto momento se le añade al sentido exterior primario, uno interior. Para continuar con el análisis, veremos el origen de estas palabras, en el sustantivo neutro *krátos* y el verbo que proviene de allí, *kratéo*. Según el diccionario etimológico Chantraine (u.v. *krátos*), la raíz de *krátos* expresa la noción de “duración”, y el sustantivo significa “fuerza”, especialmente física (también LSJ u.v. *krátos*). En Homero es especialmente fuerza corporal, tanto de hombres como de cosas, ya

⁹ Los oradores Iseo de Atenas y Hipérides lo usan en el sentido habitual, no referido a lo anímico. También Demóstenes lo utiliza varias veces (doce), pero siempre en sentido externo.

que es lo que le da la fuerza al acero (*Odisea* 9.393)¹⁰. También aparece personificado como Kratos, por ejemplo en *Prometeo encadenado*, en donde es uno de los personajes. De este sentido concreto de fuerza se deriva el sentido abstracto de “poder”¹¹. La fuerza física es la que permite triunfar, y de ahí los significados de “victoria”, “poder”, “soberanía”. En la búsqueda que hemos realizado no encontramos este sustantivo directamente dirigido al ámbito de la interioridad.

Por otra parte, el verbo *kratéo* significa en primer lugar “mandar”, “gobernar”, “tener influencia”; con genitivo es “ser el amo de” o “dueño de” (“*master of*”). Bajo esta acepción, es comúnmente utilizada la forma *autoû kratô*. Veremos dos ejemplos de este uso, nuevamente en Sófocles.

¿Es que afirmas tú que trajiste a este hombre aquí por haberlo elegido como aliado de los aqueos? ¿No se embarcó espontáneamente, siendo como era dueño de sí mismo? (οὐκ αὐτὸς ἐξέπλευσεν ὡς αὐτοῦ κρατῶν;) ¿Con qué razón te permites mandar sobre una tropas que él trajo de su patria? (Ajax v. 1099).

También en *Edipo en Colono* v. 405, Ismene le dice a su padre Edipo —en esta obra este verbo aparece diez veces, cuatro en esta parte—: *Por ello precisamente quieren llevarte cerca de su país, pero no donde tú puedas ser tu propio dueño (σαντοῦ κρατοῖς)*. Por otro lado, Antifonte, contemporáneo a Sócrates, dice en *Sobre el asesinato de Herodes*:

Porque es evidente que lo lógico era que esto se produjera en algún lugar cerca del puerto, no sólo porque el hombre estaba bebido, sino también porque había salido del barco de noche: acaso, ciertamente, ni habría podido él ser dueño de sí mismo (αὐτοῦ κρατεῖν), ni habría tenido excusa alguna, si atendemos a la lógica, quien lo hubiera apartado un largo trecho en plena noche (5.26).

¹⁰ Quizás este sea un antecedente del pasaje visto de *Antígona*, donde Sófocles compara esta fuerza con la voluntad de la heroína.

¹¹ De aquí *a-kratés* es “el que no tiene poder” y entonces “que no se contiene”, con otros derivados como *akratéo*, *akráteia*, *akratéuomai*.

En los pasajes de Sófocles, ser dueño de sí mismo significa no ser esclavo de otra persona. Aunque no se abre aquí un espacio de interioridad reflexiva, el ser libre y no ser esclavo de otro será luego la base del ser dueño de uno mismo en sentido interno, ya que este tendrá el de no ser esclavo de un “otro” interior que son los placeres y deseos. Llama la atención que en *Ajax*, tratándose la obra de la locura de este personaje, no utiliza la expresión dueño de sí por contraposición a la *mania*, con lo cual podría suponerse que no estaba todavía desarrollado este concepto. Por otro lado, Antifonte da un paso más, ya que al contraponer el ser dueño de sí con la borrachera, el ser *enkratés* se acerca más al tener control y conciencia sobre los propios actos como se desarrollará luego. Parece observarse ya cierto desarrollo de la idea, que completaremos a continuación con un caso más.

Otros adjetivos se forman a partir de *krátos* y sus derivados, todos con el sentido de “potente”, “fuerte”, “duro” (Chantraine u.v. *krátos*). Es interesante para nuestro propósito el comparativo *kresson* o *kreitton*, en primer lugar “más fuerte”, especialmente en la batalla (LSJ u.v. *kresson*); pero de allí también “que es mejor”, por lo que funciona como comparativo de *agathós*, expresando la idea de superioridad. En tercer lugar, posee el sentido de “tener control sobre”, “dominio de” (“*master of*”), especialmente de deseos y pasiones. Observamos aquí por primera vez el control de los placeres (*ton hedonôn*), en Demócrito DK B214: *Valiente no es sólo el que vence a los enemigos, sino el que vence a los placeres* (ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων). *Pero algunos son amos de ciudades, pero esclavos de mujeres.*

Aunque desde una teoría bastante alejada de la socrática, ya que Demócrito basa su ética en su física materialista (Vlastos, 1946), este escribe un aforismo que podríamos encontrar en boca de Sócrates. Vlastos (1946) subraya que esta misma idea aparece en el *Gorgias* platónico y en Antifonte —en el pasaje mencionado más arriba—. Este no es el único aforismo con tinte socrático, sino que encontramos varios en el mismo sentido, como por ejemplo, *El que comete acciones vergonzosas debe avergonzarse primero de sí mismo* (DK B84) o *La causa de un yerro es*

el desconocimiento de lo mejor (DK B83)¹². ¿Podemos ver aquí un clima de época, una idea que estaba surgiendo y desarrollándose en el ambiente intelectual? Es tentador pensarlo.

Conclusiones

A partir de lo analizado hasta ahora, podemos formular algunas conclusiones provisionarias. El sustantivo *enkráteia* aparece por primera vez en la literatura del siglo IV a. C., con el sentido específico de dominio a sí mismo, i.e., autodomínio. Probablemente el concepto se haya gestado en el siglo V, a partir de la progresiva internalización del sentido del adjetivo *enkratés*. El uso externo, que suponía dominar a algo o a alguien, comienza a dirigirse al ámbito anímico, y así se produce un nuevo sentido interno de dominarse a sí mismo. Observamos en el presente trabajo los anticipos de esta idea en ciertos testimonios del siglo V en textos de Sófocles, Antífonte y Demócrito. En este breve análisis, vemos ya aparecer cierto clima de época que propicia el desarrollo del concepto en cuestión.

Más allá de si el término *enkráteia* ha sido efectivamente un invento socrático o era una idea que atravesaba a varios pensadores de la época, podemos afirmar que en este período se produce un fuerte cambio en la ética griega. La evolución de la palabra *enkráteia* confirma tesis como la de Jaeger (2001 [1933]) o Foucault (1894; 2005) y Deleuze (2015), pero también la de Nietzsche (2011 [1887]), que afirman que aquí surge por primera vez el ámbito de la interioridad y la conciencia moral¹³. La idea de la moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exteriormente a la ley — tal como exigía el concepto tradicional de justicia — parece ser una idea que comienza en el siglo V y que hemos heredado de los griegos. Como dice Deleuze en su curso sobre Foucault (2005), los griegos fueron los primeros en generar un

¹² También otros como el DKB 31, 32, 37, 70, 71, 72.

¹³ *El concepto del dominio de nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética* (Jaeger, (2001 [1933])).

proceso de subjetivación. A partir de las relaciones de dominación con los otros se produce el dominio de uno mismo como derivado. Y esta es la respuesta de por qué volvemos permanentemente a los griegos: ellos fueron los primeros que hicieron el pliegue, los primeros que plisaron el afuera para constituir un adentro.

Bibliografía

- ALAMILLO, A. (1981): Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos.
- DAVIDSON, J., (2001): "Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex", *Past & Present*, N° 170, pp. 3-51.
- DELEUZE, G. (2015): *La subjetivación: curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Editorial Cactus.
- DORION, L. A. (2007): "Plato and *enkrateia*", en *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden Brill, pp. 119-138.
- DOVER, K. J. (1978): *Greek homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press.
- FIERRO (EN PRENSA): Platón, *Fedro*, Buenos Aires, Colihue.
- FOUCAULT, M. (1984): *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*, trad. M. Soler, México, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2005): *La hermenéutica del sujeto/The Hermeneutics of the Subject: Cursos en el College De France (1981-1982)*, Móstoles, Ediciones Akal.
- GUZMÁN GUERRA, A. (1989): Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza.
- HALPERIN, D. M. (1990): *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love*, New York, Routledge.
- HUBBARD, T. K. (ED.) (2003): *Homosexuality in Greece and Rome: A sourcebook of basic documents*, Berkeley, University of California Press.
- JAEGER, W. (2001 [1933]): *Paideia, the Ideals of Greek Culture. Volume II: In Search of the Divine Center*, Oxford, Oxford University Press.
- KIRK, G. S. (1969): *Los Filósofos Presocráticos: Historia Crítica Conselección de Textos*, Madrid, Gredos.

LOZANO NEMBROT, M. (2018): "Los *erotikoi logoi* de Lisias y la moral griega", *Symploké*, vol. 8, pp. 51-67.

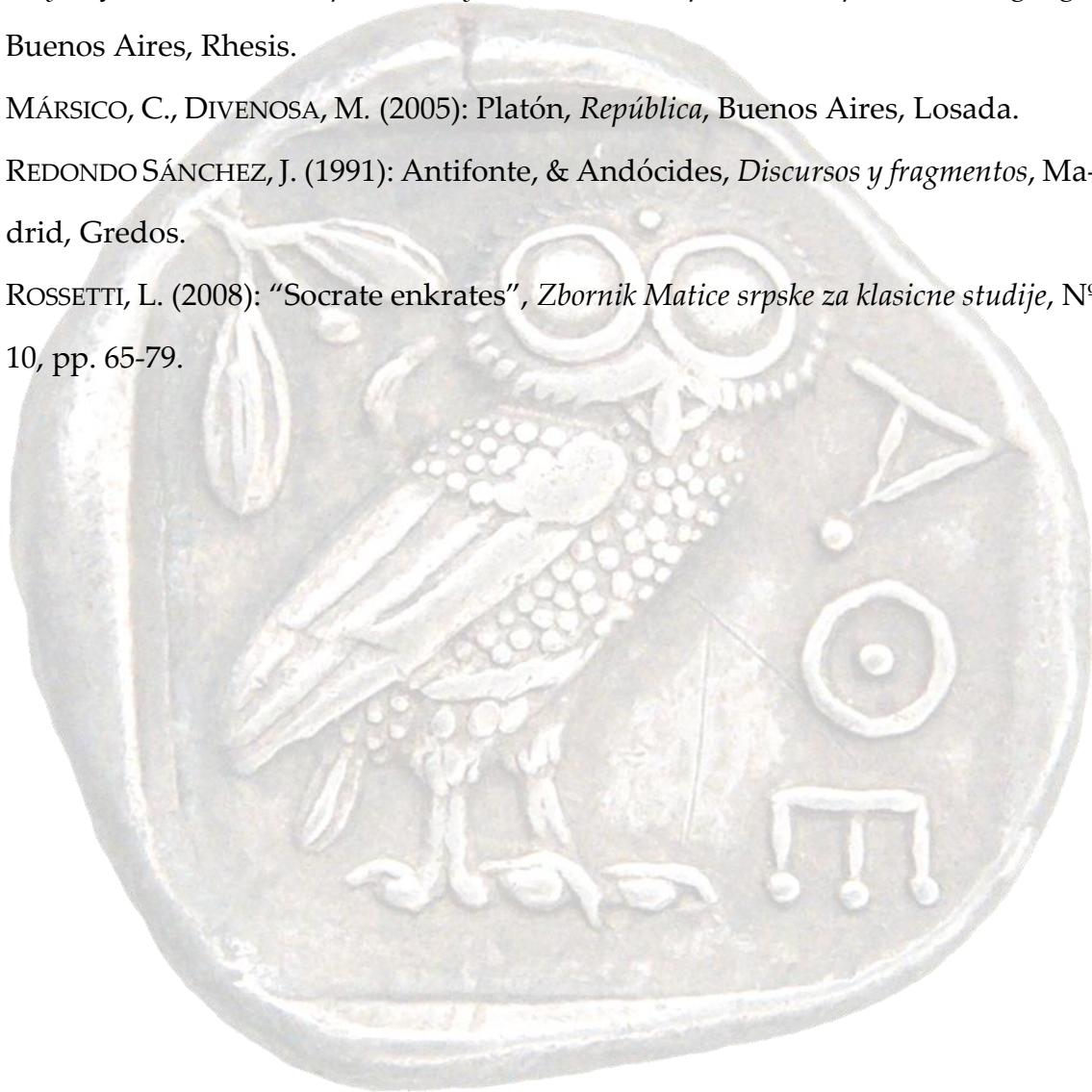
LLEDÓ, E., CALONGE RUIZ, J., & GARCÍA GUAL, C. (1981): Platón, *Diálogos I*, Madrid, Gredos.

MÁRSICO, C. T. (2011): "Ejes para pensar lo griego", en Mársico, C. T (ed.), *Polythryleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Rhesis.

MÁRSICO, C., DIVENOSA, M. (2005): Platón, *República*, Buenos Aires, Losada.

REDONDO SÁNCHEZ, J. (1991): Antifonte, & Andócides, *Discursos y fragmentos*, Madrid, Gredos.

ROSSETTI, L. (2008): "Socrate enkrates", *Zbornik Matice srpske za klasicne studije*, Nº 10, pp. 65-79.



EUTHYMÍA, JUSTICIA Y LEGALIDAD EN DEMÓCRITO

José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán

En los griegos, el problema histórico de la interiorización y de la difusión de las normas éticas y legales va a la par con el estudio de los mecanismos de psicología moral, y el concepto de *thymós* puede dar una clave de interpretación del sistema de valores que conjuga tal interiorización y difusión. Como señala Vegetti:

la espontaneidad social y cultural de los procesos de formación y subjetivización moral del hombre antiguo, deja abiertos espacios de incertidumbre, conflictividad, y por tanto también de elección y libertad, desconocidos en otros sistemas sociales. Precisamente porque suplen esta ausencia de reglas coercitivas, la moral y la ética antigua asumen un papel central basado en la persuasión que ejercen dentro del ámbito del gobierno de la vida y de la integración social. Semejantes circunstancias provocan que su influencia sea problemática, abierta, ligera. Motivo por el que los interrogantes y las discusiones que se plantean resultan más fecundas, más argumentativamente articuladas, más expuestas al disenso en tanto que privadas de cualquier protección autoritaria o dogmática. Más que en cualquier otra época, el hombre antiguo tuvo la necesidad de una moral y una ética capaces de guiar su vida individual y social; pero nunca conoció la importancia de una moral coercitiva, de una ética oficial, por lo que quedaba expuesto a la incertidumbre de la elección. A menudo, el hombre antiguo se ha pensado a sí mismo en la situación del que se encuentra frente a una encrucijada, entre virtud y vicio, o entre morales contrapuestas, y se le pide que elija; de todos modos, casi nunca llegó a pensar que esta libertad de elección fuese un mal (Vegetti, 2005: 31).

202

Aunque no haya dejado ningún tratado sistemático acerca de la vida moral, los fragmentos conservados de Demócrito de Abdera, en su forma gnómica con una clara finalidad protréptica, permiten señalar la profunda reflexión que llevó a cabo sobre el fin de la vida humana en cuanto *invita a una toma de conciencia lúcida que toca al arte de vivir bien y de vivir feliz*. Por ello es que Demócrito se instala en

un papel de sabio y de educador que apunta más a la persuasión que a la coerción y que insiste en las exigencias de una moral más interiorizada (Motte, 2008: 82-83). En efecto, *la función de los aforismos morales de Demócrito es proporcionar precisamente lo que contribuye a la euthymía* (Khan, 1981: 12), la cual puede ser considerada como el concepto medular o axial de la reflexión moral del Abderita y que puede comprenderse como la buena o feliz disposición del alma (Cf. Salem, 1996: 307); lo que implica además señalar el modo en el que Demócrito se apropia y resignifica un término fundamental tanto de la epopeya como de la tragedia griega y lo eleva a consideraciones filosóficas de una psicología moral no exenta de ciertas repercusiones políticas.

En este fin se hace resaltar el valor de la ley para beneficiar a los hombres, de modo tal que aquel de buen *thymós*, buen ánimo, que *emprende obras justas y legales goza, tanto despierto como en el sueño, y está alegre, fuerte y exento de preocupaciones; quien, al contrario, no tiene en cuenta la justicia y no realiza las obras que hay que hacer, a ése todas estas cosas le producen disgusto cuando recuerda algo (de ellas) y teme y se reprocha a sí mismo* señala el frag. 174¹. En consecuencia, se mostrará en la presente comunicación la estrecha relación entre estos tópicos.

Antes de hacerlo es necesario reparar en el texto griego en cuanto a que las primeras líneas de este fragmento son altamente relevantes: *ὁ μὲν εὐθυμὸς εἰς ἔργα ἐπιφέρόμενος δίκαια καὶ νόμινα* y mucho más el verbo *epiféro*, que en la versión anteriormente citada de Cornavaca, es traducido como “emprende”. Volveremos sobre ello.

Detengámonos ahora en este término axial y medular del pensamiento democriteo como es *euthymia*, comúnmente traducido como tranquilidad de ánimo o serenidad de espíritu o alegría del corazón o paz del alma. Para comprenderlo en su adecuada radicalidad es insoslayable referirse a *thymós*. Término que en la poesía de Homero cumple una ingente variedad de funciones. En efecto,

¹ Cito según la Edición de *Presocráticos. Fragmentos II*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas: Ramón Cornavaca. Indico cuando me separo de dicha traducción.

el lenguaje homérico diferencia diversos órganos del sentir y del pensar. Cada uno tiene su función específica, pero, naturalmente, las esferas de acción de los diversos órganos se solapan. Tales centros se llaman thymós, frén, noos. Thymos es aproximadamente la facultad afectiva, el órgano de los estados de ánimo y sentimientos como enojo, ira, valor; deseo, satisfacción, esperanza; dolor, asombro, temor; orgullo y crueldad. También se incluyen en el thymós presentimientos que se sustraen a la certeza racional y deliberaciones con un elemento afectivo. Por último, es el thymós el asiento del ansia de actividad, o de la desgana y la indiferencia... Los soliloquios se representan en Homero dirigiéndose al thymós. El thymós es de entre los órganos el más abarcador y también el más espontáneo (Frankel, 1993: 86).

Tiene su presencia en la lírica, en algunos versos de Safo, pero parece que es con el drama del siglo V cuando el *thymós* comienza a identificarse con el yo individual, sede de la racionalidad y de la emotividad en constante conflicto. Imposible no recordar los célebres versos de la *Medea* de Eurípides cuando dice: *Comprendo qué clase de crimen voy a llevar a cabo, pero mi thymós es más fuerte que mis reflexiones, como que resulta ser el causante de las mayores calamidades para los hombres* (vv. 1078-1090). Tampoco está ausente de los textos hipocráticos como lo ha mostrado bien J. Pigeaud.

No obstante, cabe señalar que la elección de este término tiene una significativa repercusión antropológica y ética en el horizonte filosófico, para la reflexión de la conducta moral, para el establecimiento de un fin en la vida humana y concomitante con ello en hacer del hombre un agente moral reflexivo y autónomo, consciente de su libertad y de su responsabilidad morales tanto en lo público como en lo privado. Si la inquietud democrítea es más exhortativa que sistemática, esto puede verse en el frag. 236 que recuerda a Heráclito pero con matices: *luchar contra el thymós es difícil pero es propio de un hombre reflexivo o que reflexiona bien dominarlo o ser dueño de sí mismo*. La idea de lucha, de combate pone al descubierto un conflicto interior o si se quiere una dicotomía, un yo dividido o escindido, y en consecuencia, la dimensión negativa del *thymós* que no ha de

ser suprimido sino integrado en la vida, en la conducta. Planteado así su valor, la *euthymía*, en consecuencia, se convierte en un ideal moral que apunta a sentirse bien con uno mismo, reconciliado con uno mismo, apaciguado porque se ejerce un dominio sobre los afectos, emociones o pasiones como si se lograra una armonía interior entre la reflexión y los deseos; ella implicaría entonces una afectividad equilibrada, controlada por uno mismo. Inclina a pensar en un vivir reconciliado con uno mismo, sentirse pacificado o auto-realizado, cual la obtención de un estado o condición vital más o menos permanente y continuo. Que ello sea así puede deducirse del frag. 189 que dice: *lo mejor para el hombre es pasar la vida conservando lo más posible el buen ánimo y afligiéndose lo menos posible*. A mi modo ver lo relevante de este pasaje está en la expresión τὸν βίον διάγειν que traduciría “conducir su vida” en cuanto entiendo que se trata de un saber guiarse, de un saber conducirse bien en la vida por el ejercicio de la racionalidad que se plasma en la *phrónesis*. Como bien observa Motte *la prudencia democrítea es una disposición no solamente a pensar bien y a deliberar <bien>, sino a decidir y a generar el comportamiento así como la acción apropiadas* (2008:97); se trata de una racionalidad en su dimensión epistémica como práctica o prudencia. Siguiendo las huellas de Khan me arriesgaría a ver un eco de tal frase en *República 344 e* cuando Platón habla de *bíou diagogén* como modo de vida o transcurso de vida, de ahí curso de acción a llevar a cabo en la vida.

Así puede comprenderse el frag. 2 el cual señala que: *a partir de la prudencia se producen tres cosas: deliberar bien, hablar bien y obrar lo que se debe*. Esta última frase nos conecta nuevamente con el frag. 174 cuando señalaba que aquel que no tiene en cuenta la justicia y las obras que hay que hacer sufre por parte de sí mismo un reproche. Cobra toda su relevancia el papel de la conciencia moral y su formación o adquisición así como la puesta en relieve de que de la *euthymía* surgen las obras justas y legales o conforme a la ley. Más precisamente de que aquel que tiene un buen ánimo realiza obras justas y legales. Retomemos aquí lo

señalado anteriormente acerca del valor del verbo *epiféero*, usado en este fragmento en su forma participial en voz media o quizá pasiva, aunque la primera parece ser la más apropiada en su significado de “dirigirse”, “lanzarse” o “llevar consigo”, como también “referirse a”, “relacionar con”, mucho más si se repara que sigue inmediatamente la preposición *eis*, para indicar precisamente una direccionalidad. La versión francesa de Dumont de este fragmento acentúa la voz pasiva y traduce del siguiente modo: *El hombre feliz, naturalmente llevado a realizar acciones justas y legales...* La dificultad, a mi juicio, que se encuentra aquí es que el texto griego no menciona nada que pueda dar el adverbio naturalmente y la referencia a las acciones. Más bien se trata de *érga*, obras, lo que concuerda claramente con el frag. 55 que afirma que *hay que imitar las obras y las acciones de la virtud, no los discursos*. Podría objetarse que puede entenderse como una endíadis la frase obras y acciones. No obstante, la clara contraposición entre aquel que obra conforme a la justicia y a la ley, y aquel que no lo hace y siente temor, disgusto y reproche contra sí mismo, sugieren, a mi entender, que Demócrito pretende resaltar en primer lugar la formación interior de una buena conciencia y luego su proyección y su plasmación en obras en cuanto tal hombre se alegra tanto despierto como dormido; es decir, cual si se refiriera a una coherencia o armonía tan interiorizada que no hay lugar para alguna disociación. Si esto es así, puede aceptarse la versión italiana, que libre casi en su traducción dice: *l'uomo di buon animo si profonde in opere giuste e conformi alla legge*, es decir, que se sumerge en obras justas y legales, que se compromete radicalmente a realizar obras justas y legales. De este modo traduciría el participio *epiferómenos* en su valor causal: porque está referido a obras justas y legales. Un hombre que posee buen ánimo y que ha formado bien su conciencia moral no puede sino obrar de un modo justo y legal por ello es que día y noche está alegre y exento de toda preocupación. Que ello sea así puede comprenderse por el frag. 256 que afirma que *justicia es obrar lo que debe ser; injusticia, en cambio, es no obrar lo que debe ser sino desviarse (de ello)*, donde no se trata de ofrecer una definición de justicia e injusticia con un tenor

inferencial o argumentativo, sino por el contrario de resaltar de manera protréptica, breve y persuasiva dos tipos de actitudes, dos clases de conducta, correcta e incorrecta. Más todavía cuando se entiende la expresión *tá chré eóntha* no como una coerción o una imposición surgida desde lo exterior sino como una necesidad interiorizada o como un deber asumido con un profundo convencimiento. En efecto, afirma el frag. 181:

más eficaz en orden a la virtud se mostrará quien se sirve de una exhortación y persuasión del discurso que (el que se sirve) de una ley y obligación. Porque es probable que quien es apartado de la injusticia por una ley cometa faltas a escondidas; en cambio, quien es inducido a (obrar) lo que se debe por medio de la persuasión, es probable que no cometa ningún delito, ni a escondidas ni abiertamente.

El frag. 174 explica, por tanto, los beneficios psicológicos de aquel que posee un buen ánimo, de aquel que conquista la *euthymía* podría decirse, una condición psicológica y moral que es el resultado de la actividad de un sujeto que ha internalizado el sentido de la justicia y que se muestra respetuoso con las leyes. Se establece un vínculo entre moralidad y legalidad en aquel que tiene *euthymía* que contrasta negativamente con aquel que carece de ella, y la buena conciencia tiene aquí un papel preponderante plasmado en la satisfacción de las obras realizadas.

Pero, ¿cómo entender verdaderamente el papel de la ley con lo dicho en el frag. 181? ¿Cómo entender que el hombre de buen ánimo está referido a obras justas y legales? ¿Qué es lo que verdaderamente quiere decir Demócrito, más aun si se atiende al frag. 248: *la ley quiere, por cierto, beneficiar la vida de los hombres; pero (lo) puede siempre que estos mismos quieran que les vaya bien; en efecto, ella muestra su excelencia propia a quienes obedecen?* Esto que se acaba de señalar ¿implica que predomina aquí “el fundamento utilitarista de la ética” (Balaudé, 2005: 47) y que allí radica el contenido de la justicia?

Para Demócrito las obras justas surgen o se generan fruto de la adhesión firme del sujeto a lo legal, a lo conforme a la ley, es decir, al principio de legalidad. Esta adhesión interior y libremente asumida quedaría invalidada moralmente si

el sujeto obrase bajo la presión del temor al castigo; en este caso la coerción externa que impulsa una acción y una obra anularía toda verdadera convicción racional para el cumplimiento de lo legal. *No por miedo sino porque es lo debido (hay que) abstenerse de las faltas* exhorta el frag. 41.

Buen ánimo, justicia y legalidad se relacionan estrechamente porque esta última excede el marco meramente jurídico para plantearse como una exigencia moral. Demócrito creyó efectivamente en la ley y la consideró un factor bueno y necesario en la vida humana civilizada.

Demócrito marca el papel decisivo de la conciencia moral, para la realización de obras justas y legales en la conducta del hombre, en consonancia con la legalidad, en una fórmula muy personal y expresiva que describe bien su pensamiento: la ley en el alma. Tan interiorizada que coopera con el sentido del deber moral, de la responsabilidad moral, con el cumplimiento de la legalidad. *No sentir vergüenza ante los hombres más que ante uno mismo, ni realizar más algo malo si no lo va a saber nadie que (si lo fueran a saber) todos los hombres; sino más bien sentir vergüenza sobre todo ante uno mismo y establecer en el alma esta ley: no hacer nada inadecuado* (frag. 264), tal es todavía su exhortación para alcanzar una vida buena.

La breve pero significativa afirmación del frag. 34: *el hombre es un microcosmos* hace pensar en ese establecimiento de la ley en el alma refleja de algún modo el orden cósmico, por ello es que *la justicia en el pensamiento de los pre-socráticos no excede los límites lógicos de aquella propiedad y regularidad que fue la norma fundamental de la sociedad homérica. La novedad yace en su aplicación, ahora extendida operacionalmente a cubrir la conducta del mundo externo* (Havelock, 1978: 271).

Bibliografía

PRESOCRÁTICOS (2009): *Fragmentos II*. Edición Bilingüe, CORNAVACA R. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Buenos Aires, Losada.

LES ECOLES PRESOCRATIQUES (1991): Édition établie par Jean Paul Demont, Paris, Gallimard.

DEMOCRITO (2011): *Massime*. A cura di G. Ruiiu. Testo greco a fronte, Milano, Vita Felice.

BALAUDE, J. F. (2005): *Les théories de la Justice dans l'Antiquité*, Paris, A. Colin.

FRANKEL, H. (1993): *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor.

HAVELOCK, E. (1978): *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Massachusetts, HUP.

KHAN, C. (1981): "Democritus and the Origins of Moral Psychology", *The American Journal of Philology*, Vol. 106, N° 1, pp. 1-31.

MOTTE, A. (2008): "L' invention de la *phronésis* par Démocrite" en D. Lories et L. Rizzerio (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*, Paris, Vrin, pp. 75-104.

SALEM, J. (1996): *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin.

VEGETTI, M. (2005): *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis.

CRÍTICA, REAPROPIACIÓN Y REDEFINICIÓN AL DAEMON SOCRÁTICO EN APULEYO

Pablo Osuna

Universidad de Buenos Aires

En el presente trabajo se pretenderá abordar la temática del *Deo/Daemon* socrático del platonismo medio en los textos de Apuleyo: *De Deo Socratis* y *De Platone et dogmate eius* principalmente. Se intentará determinar la distinción ontológica del alma y del cuerpo, que se encuentra en torno al concepto de *Deimones* como guardián privado; y cuáles son las consecuencias de la función de este *Daemon* como naturaleza mixta para Apuleyo y su distinción con la metafísica, mística, y física platónica.

Por lo tanto, intentaremos abordar la problemática que surge en derredor del término *Deo/Daemon* socráticos del *corpus philosophicum* de Lucio Apuleyo¹. Nos ocuparemos en especial del *De Deo Socratis* pues propone una reapropiación y redefinición de las concepciones tomadas de la tradición griega, pero también intermediadas por conceptos propios del eclecticismo del platonismo medio (como puede ser de la influencia del pitagorismo, neopitagorismo, estoicismo, gnosticismo, prácticas mágico-religiosas del Cercano Oriente y Egipto con el culto a Isis, himnos órficos, y también apelaciones a la cultura y mitologías tradicionales). Esta utilización de los recursos tradicionales y nuevos se puede ver como un mero *ornatus* de su tiempo empleados por los oradores y escritores de la “*nueva sofística*” con sus neologismos y arcaísmos; pero pretenderemos entenderlo como algo más. Ya que en el momento en el cual se encuentra Apuleyo, la literatura y la cultura estaban en decadencia, se vivía un período angustioso y tumultuoso por problemas religiosos, sociales políticos.

¹ El *corpus philosophicum* del Madaurense, *De Deo Socratis; De Platone et eius dogmate; De mundo*. Utilizaremos las traducciones y notas de: Apuleyo. L. (2011), Apuleyo. L. (1968).

En el periodo en el que Apuleyo vivió y se desarrolló como poeta, filósofo y *retor* la unidad de la cosmovisión y cosmogonía romana estaba en proceso, y no claramente definida en el imaginario colectivo de su tiempo debido a la constante incorporación de nuevos territorios, como así también de culturas, lo que provocaba la imposibilidad de que se generará un pensamiento unitario y universal. Por estos motivos hay una pérdida en la búsqueda racional de la comprensión del mundo y un viraje hacia la fe, la religiosidad y las prácticas mágicas, que se retrata en *De Deo*² (128-133), comparándose con las situaciones similar que vivieron Sócrates y Platón. Se encuentra también un espíritu de época que intenta retrotraerse y rehabilitar la educación tradicional griega *paideia* (παιδεία) y la *filantropía* (φιλάνθρωπία), similar a la *humanitas* cicerónea. En este mismo gesto de volver a la tradición griega, y a los clásicos, es que Apuleyo realiza un juego de repetición y comparación, entre él mismo por un lado, y Platón, Sócrates y Homero por otro; parangonándose principalmente con Sócrates, el hombre más perfecto y divino (*uir apprime perfectus*), considerado por sí mismo como el más digno y culto por haber cultivado todas las *musas*³ de su época. Teniendo en cuenta estas consideraciones, el gesto fundamental que se puede reconocer es el tratamiento que hace del *Daemon* como medio para una rearticulación del mundo teológico-mágico-místico *ya que no se aspira, en general, a comprender; hay ansias de fe y religiosidad íntima*⁴ (Camarero, 1968). Apuleyo identifica al mago con el filósofo y conjuga la esfera racional e irracional del hombre, la esfera de la razón, del conocimiento, de la filosofía de lo que se puede anticipar, y la esfera de lo no previsible, de la fortuna, del destino, de lo no humano, de lo divino.

² “Pues, como dice Platón, no hay divinidad alguna que se mezcle con los hombres y el indicio primordial de la sublimidad de los dioses es el hecho de no contaminarse jamás con nuestro contacto”. Apuleyo, *De Deo Socratis*, IV128.

³ Apuleyo, Florida, XX, 6-7.

⁴ Apuleyo. L. (1968). *Tratados filosóficos*. UNAM, México. Traducción y Trabajo Introductorio, Camarero A., p. XVI.

Deo/Daemon

Desde el título del tratado o monografía ya se puede anticipar cómo opera la argumentación de Apuleyo, cómo es que desde el título hay un intento de un *retor* profesional por captar a su público latino, sino también de dar cuenta de un desplazamiento tanto léxico como conceptual⁵. La utilización del vocablo *Deo/Deus* apela al Dios o los Dioses en una mayor ambigüedad y generalidad, y no hace referencia a seres intermedios de los que se ocupará este tratado. Podemos pensar que este título anticipa el proceso de asimilación de los conceptos de la cultura griega a la latina; y de cómo en este simple gesto retorico se ve el desplazamiento y el operar sincréticos del pensamiento de Apuleyo. Se puede advertir esta operación hermenéutica en el desplazamiento de del vocablo *Deus*, desde su uso más general que público del tiempo del Madúrense podía entender, al concepto más particular del *Daimon* griego⁶, asimilado al de *Geniu*⁷ latino, que corresponde a una alma particular encarnada, que se desintegra con la muerte. A través de esta serie de desplazamientos es que Apuleyo realiza el primer tratamiento completo de Demonología o *Daemonologia* de la antigüedad. Siendo reconocido y criticado este tratamiento de los seres intermedios por Agustín en *Ciudad de Dios* principalmente⁸, pues arguye que es imposible un punto intermedio entre los dioses y los hombre (*Ciudad de Dios IX, 12*).

⁵ Apulée. *Opuscules Philosophiques. Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments*. Ed. J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973, pp. 3.-5,183-187.

⁶ En *De Deo Socratis* 157- y 162 utiliza Apuleyo *Deus* y *Daemones* en un mismo sentido. En *De Deo Socratis* 132-133 Apuleyo explica qué es lo que entiende los griegos y Platón por *Démones*, como seres intermedios que permiten la comunicación con el la esfera superior de dioses, y que estos son equivalentes a los *Deo* conocidos por los romanos. Cicerón utiliza también el termino *Daemon* en el mismo sentido que el maturense en *Sobre la adivinación I, 54,123*.

⁷*Ibid*, 150- 155.

⁸ Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 2; VIII13-22; IX, 12-14; IX, 16, 1-2; IX, 18-20, X, 11; X, 27; XII, 10; XII, 19; XVIII, 8,19.

Daemon y no Genio

El tratamiento de *Deo* aunque se anuncie desde el título no entra en tema hasta pasada la mitad del tratado⁹. Nosotros nos centraremos en la problemática del *Deo/Daemon* socrático, pero antes de realizar esta operación, haremos un recorrido de la clasificación que hace Apuleyo de los seres intermedios y de la cosmología que maneja heredada de Platón principalmente.

En *Deo* Apuleyo comienza el tratado con un reconocimiento de la existencia de tres planos en el mundo: el superior de los dioses visibles e invisibles, los astros¹⁰ captados por medio del intelecto (Juno, Minerva, etc.), el intermedio de seres aéreos, y el inferior de los seres de compuestos materiales. No se ocupará de los cuerpos celestes, ya que Platón *lo ha hecho con celeste elocuencia y de una didáctica comparable a la de los dioses inmortales*¹¹.

Sin embargo, surge el problema de continuidad y comunicación de las esferas en esta reconstrucción que hace que *los dioses y los hombres no se pueden comunicar (nullo inter se propinqui commmunicatu)*¹². Esta afirmación se replica en el pasaje de *Banquete* 203 *la divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este daemon como se produce todo con acto y diálogo entre dioses y hombres*¹³.

La presencia del *Daemon* como ser intermedio se puede ver en la tradición a través de los héroes de la mitología, es así que se puede comprender cómo es que los hombres poseen virtudes y capacidades sobrenaturales, por ejemplo las capacidades adivinatorias que se presentan en los relatos épicos e históricos. Pero siempre el mensaje divino estará bajo el dominio de estos seres que permitirán completar una unidad relacionante *Todo ello, repito, se lleva a cabo por ciertos poderes intermedios entre hombre y dioses (Quae omnia, ut dixi, mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt)*¹⁴.

⁹ Apuleyo, *De Deo Soscratis*, 156-157.

¹⁰ Virgilio, *Geórgicas*, I, 5-6.

¹¹ Apuleyo, *De Deo Soscratis*, 124.

¹² Apuleyo, *De Deo Soscratis*, 127.

¹³ Platón, *Banquete*, 203 a.

¹⁴ Apuleyo, *De Deo Soscratis*, 136.

Se hará una división entre los seres divinos, los dioses que son afines a nosotros y los dioses superiores, los cuales solo se nos pueden manifestar por su propia voluntad, como se atestigua en la *Ilíada*¹⁵ y en la *Eneida*¹⁶; esta experiencia serán subjetiva e individual, “numinosa”, propia de la esfera místico-religioso y por lo tanto intransferible. La comunicación con los dioses superiores, que están separados de pasiones y afecciones¹⁷, le corresponderá a los seres intermedios, *Dioses, Daemones, Genius*, que poseen pasiones, y por ello son similares a nosotros por tener almas susceptibles de pasiones (*cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione*)¹⁸. A estos *Daemones*, a los que se les rinde culto, forman parte de la cultura pública romana de manera indirecta por medio de la concepción del *Genius* latino, pero se lo diferenciará ya que el *Daemon* es un alma compuesta de aire y es eterna. Esto da como resultado una acción sincrética de horizontes de significación cultural y religiosa. Y unificando, en pos de una nueva cosmogonía y cosmovisión unitaria que integrará la esfera mágico-religioso de las culturas populares al discurso racional del pensamiento griego, Apuleyo rehabilita el ámbito del culto y liturgia de la magia que no estaba suficientemente en juego en el pensamiento socrático-platónico.

Lo que intenta Apuleyo es fundamentar la habilitación del culto al *Daemon* (*Daemon cultur*) y la magia, teniendo en cuenta lo que entiende por mago y magia natural. Apuleyo hace una equiparación de los sabios que se encuentran en Oriente con los magos (*Apología* 25,8-26,9; *Florida* X, *Metamorfosis*, I).

Esta alma encarnada que tiene una afinidad con los hombres, que hace de intermediario, nos acompaña y nos influencia como protector o guardián (*custos*) vaticinando nuestro destino por medio de signos/señales divinas (*Signum divinum*), tanto auditivos como visuales¹⁹. Por ser Sócrates el epitome del hombre

¹⁵ Homero, *Ilíada*, I, 198, “Para él solo es visible y ninguno de los demás lo ve”.

¹⁶ Virgilio, *Eneida*, XII, 227. “y se mezcla con los soldados y no es vista por nadie”.

¹⁷ Se puede ver esta distinción en Platón, *Republica* 381b ss; Filebo 33b ss; *Epinomis* 985 a ss.

¹⁸ Apuleyo, *De Deo Soscratis*, 148, XIII.

¹⁹ Los signos visuales han sido atestiguado por los pitagóricos. Comentario de Aristóteles a los dioses visibles

sabio y perfecto poseedor de *justicia y pureza de costumbre (iustitia et innocentia cultus est)*²⁰, es que se le ha presentado este *Daemon*. El *Daemon* personal es posibilitado por el concepto de *Genius* latino. El guardián que posee Sócrates afecta o influye sin determinar sus acciones, no se genera una relación de oposición, parece tener siempre un carácter positivo²¹.

Límite del sabio

En la figura del sabio socrático, éste encuentra un límite, su razón, su reflexión, las capacidades anticipatorias propias; Sócrates siendo el más perfecto, requiere del consejo de su *Daemon* para adentrarse en los territorios de lo divino, el futuro, la fortuna, el destino, es decir lo irracional, entendido como lo que es inaccesible a las capacidades cognoscitivas normales. Este acudir a la divinidad está conjugando lo racional y lo irracional, apelando a la esfera de lo sobre humano. Sócrates como *hombre perfecto* no requiere de ninguna exhortación (*nullo adhortatate*) para realizar acciones correctas, pero requiere de la *intervención, de una prohibición (prohibitare non nunquam)*, y escuchará esta *voz divina (Vocem quamquam divinitus)*²². Sócrates, en cuanto se le aproxima un peligro que no puede anticipar por medio de la reflexión, realiza *acciones proféticas (ibi ui daemonis praesago regebatur)*²³ evitando males. Esta acción estará dentro de la *mantiká*. De esta manera se dará una relación armónica entre lo divino y lo profano llevada a cabo por la mediación. Esta armonía alcanzada por Sócrates, que ahora se encuentra introjectada en su *Daemon* privado, asimilará las armonías que se encontraban entre los Héroes de los mitos con los dioses superiores, cuando se les presentan y les otorgan dones.

²⁰ Apuleyo, *De Deo Soscratis*, 156, XVI.

²¹ Los referencia a *Daemon* como guardián en Platón, *Fedro*, 107 d ,6; 108 b, 3; 112 d, 2; *Leyes* 5,73, 747e; 7, 804 a, 818, c, 1; 874 a; 10, 906 a; 11,944 b.

²² La voz que escucha Sócrates no es una voz común o cualquiera

²³ Apuleyo, *De Deo Sócrates*, 162, XVIII.

Apuleyo hace toda una serie de comparaciones entre cualidades de los héroes homéricos con Sócrates, pero la que resalta más es la comparación que hace con Ulises (Ilíada, I, 243 ss.), el cual representa al hombre al que se le presenta la misma sabiduría, un Dios superior, que es *Minerva*. Representado tanto en su sentido metafórico como en el experiencial. En todas estas comparaciones está buscando fundamentar su argumentación en la tradición arcaica, en las raíces culturales compartidas, de tintes irracionales, místicos, mágicos, que todos estos comparten; todos estas experiencias “numinosas”, posibilitan así una conjunción entre lo divino y lo humano, lo racional y lo irracional-mágico opera en la realidad y habilita y reivindica su uso.

Platón: Apología. Banquete y Fedro

El tratamiento del *Daemon* en los diálogos platónicos es extenso. En *Apología* se presenta que Sócrates posee un *Daemon* privado que lo aconseja, que le dice qué es lo mejor en circunstancias imprevisibles, ya que es reconocido como un sabio (*σοφώτερον*), pero no como un sabio de los que solo poseen dotes e inspiración²⁴. La voz divina, como vimos no lo impulsa a hacer nada, los signos *Daemonicos* no son algo negativos.

En *Banquete* 202a -203a podemos encontrar la misma formulación de la separación e incomunicación de los planos divino y profano²⁵(como en el comentario de Agustín al *Banquete* “*nullis deus miscetur hominibus*”)²⁶. Como ya hemos mencionado, este pasaje introduce otra característica: estar en comunicación y relación con los hombres haciendo de mensajeros con el plano superior. Además se destaca el rol cosmológico como intermediario entre los dos planos que están incomunicados sin estos.

²⁴ Platón, *Apología*, 22; la inspiración del poeta se ve en *Ion* 533e 5 y *Demócrito* B 18.

²⁵ *Ibid.*, 21.a.

²⁶ Agustín, *Ciudad de Dios*, VIII, 18; IX, 16.

En Platón ya se puede ver cómo el rol del *Daemon* es más pasivo o estático, el de intermediario. Eros es un *Daemon* que tiene un relación más activa con el hombre, esto es porque apela a su aspecto más simple y burdo, al del deseo fisiológico que se comparte con los animales (Dodds, 1986: 205). Este rol activo también se puede encontrar en las *manías* (*manía*), término que tendrá un signo y significado restringido en el tratamiento que se hace en *Fedro*.

Por último, en *Fedro* 244a-d, lo que nos interesa destacar son de los tipos de *manías* (*manía*): la manía no originada por la locura, sino por *designio* o *don divino* (τὸ μανίαν). Este don divino se da de forma directa por medio de la acción de los Dioses superiores sobre los hombres. En esta mediación se recogen la concepción del *Daemon* como dios personal de la *Apología* y también las implicancias conceptuales de la incomunicabilidad de los planos de *Banquete*. Pero hay a la vez una novedad: la incorporación y el reconocimiento de lo imposible —de este don divino, de lo que está afuera de la comprensión racional, de lo irracional— que estará actuando y siendo reconocida a la vez al interior del sistema racional platónico. Sin embargo, Platón no continuará la profundización de esta posibilidad.

Conclusión

Heráclito dice *el carácter es para el hombre su demonio (daímon)*²⁷. Demócrito: *La felicidad no reside en la ganancia en el oro; el alma es la residencia del destino*²⁸. Eurípides:²⁹ *El intelecto es un dios (daímon) en cada uno de nosotros.*

Toda la argumentación ha rondado en pos del parangonamiento de Sócrates haciendo de intermediario entre Apuleyo y su tiempo, como también con el mundo mítico-arcaico de los héroes y dioses. En este juego de comparaciones Sócrates es equiparado a Ulises, ya que este ha presenciado los signos ostensibles

²⁷ Heráclito DK B119.

²⁸ Demócrito DK B171.

²⁹ Eurípides, fr, 1019(N.).

de los dioses, al ver a Minerva. Sócrates interpreta siempre correctamente los signos divinos, este lo ha logrado por unir su parte racional y humana, con la comunicación con su *Daemonica privado*.

Apuleyo, en nuestra opinión, logra darle sustento a algo que escapaba al sistema clásico platónico: habilitar lo irracional, lo mágico. Lo realiza por medio de la redefinición del concepto de *Daemon*, con una acción sincrética de los conceptos y tradiciones heredadas tanto de la cosmovisión y cosmogonía griega como latina que implican este concepto. Esta reinterpretación está posibilitada por varios factores: a) la apelación al *Genius* latino para explicar el concepto de *Daemon* y ampliarlo, que le servirá para poder explicar el problema de la mediación entre las esferas y de cómo este *Daemon* juega un rol activo en el sistema de pensamiento, distanciándose del sistema platónico; b) articular lo irracional, que proviene de lo divino de la conexión con la esfera superior de los Dioses y la esfera mágico-religiosa, que se encuentra en Platón pero completamente disminuida, lo que permite a la vez rearticular la potencia mágica y proponer una nueva y unificada cosmogonía tan necesaria para su tiempo.

La redefinición y reinterpretación del concepto de *Daemon* implica algo más que un acto retórico, es una verdadera afirmación filosófica por una nueva configuración mágica y religiosa que estaba en la periferia de los sistemas racionalista de su tiempo.

Bibliografía:

APULEIUS. L. (2017): *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, JONES, CH. P. (EDITOR AND TRANSLATOR), United States, Harvard University Press.

CAMARERO. A. (1968): Apuleyo. L., *Tratados filosóficos*, México, UNAM.

SEGURA MUNGUÍA. S. (1980): Apuleyo. L., *Apología. Florida*. España, Madrid, Gredos.

MACÍAS VILLALOBOS. C. (2011): Apuleyo. L., *Obra filosófica*, España, Madrid, Gredos.

BEAUJEU, J. (1973): *Apulée, Opuscles Philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et Fragments. Texte établi, traduit et commenté (Coll. Budé)*. Paris, Les Belles Lettres.

CARABINE, D. (1995): *The Unknown God. Negative Theology in The Platonic Tradition: Plato to Euiugena, Lauein*.

COHEN, E. Y VILLASEÑOR, P. (EDS.) (2009): *De filósofos, magos y brujas*, México, Centro de Poética/Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM.

DODDS, E. R. (1986): *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza.

EGGERS LAN, C. Y JULIÁ, V. (1981): *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, vol. I.

HARRISON, S. J. (2004): *Apuleius*, Oxford, Oxford University Press.

MORESCHINI, C. (1978): *Apuleio e il platonismo*, Italia, Olschki.

MORESCHINI, C. (2013): *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Italian.

NENADIC, R. (2004): "¿Qué es un hombre? Reflexiones sobre *De Deo Socratis* de Apuleyo", *Presentia*, Nº 8, Venezuela.

RHEINS, J. G. (2017): "The Arrangement of the Platonic Corpus in the Newly Published *Compendiosa Expositio* Attributed to Apuleius of Madaura", *Phronesis*, Volume 62, Issue 4, pp. 377-391.

SILVESTRI, G. (2009-2010): *De deo Socratis L'evoluzione del daimon in Apuleio*, publicado en Bachelor in Filosofia.

TARRANT, H. (2011): *From The Old Academy to Later Neo-Platonism*, USA, Ashgate Variorum.

TAYLOR, T. T. (TRANS.) (1822): *Apuleius, The Metamorphoses: or Golden ass, and philosophical works of Apuleius*, London, Robert Triphook.

VILLASEÑOR CUSPINERA, P. (1996), *Apuleyo, filósofo y mago*, Acta Poética Vol. 17, México, UNAM.

ALTE TERMINUS HAERENS: LA LEGALIDAD DEL MUNDO COMO LÍMITE*

Santiago Sánchez

Universidad Nacional de Córdoba

El universo descrito por Lucrecio en su poema no es siempre regular ni ordenado, y definitivamente no se encuentra determinado por un fin. Este punto es exhaustivamente tratado en el libro II de *De rerum natura*, donde el poeta nos describe cómo los átomos no encuentran reposo (*quies* 2.95-96), vagan por el espacio vacío (...*per inane vagantur* 2.109), se reúnen (*conciliis rerum* 2.110) y se asocian (*consociare* 2.111), contienden en batallas (*aeterno certamine proelia pugnant* 2.118), y se arremolinan como en una tormenta (...*turbare videntur... tales turbae motus...* 2.126- 127)¹. También se aborda de manera explícita la ausencia de un orden teleológico (4.822-856) y antropocéntrico (2.177-181, 5.195-234) del mundo. Finalmente, en el libro V, Lucrecio afirmará que muchas especies surgidas durante los inicios del mundo se extinguieron porque no eran capaces de alimentarse, moverse, reproducirse, o porque poseían otros defectos e incapacidades que les impidieron subsistir (5.837-877).

Sin embargo, la cosmología epicúrea parece admitir formas de necesidad, determinación y causalidad. Entenderemos “legalidad” en este sentido mínimo: afirmar que existe una legalidad del mundo equivale a sostener la presencia de formas de necesidad, determinación y causalidad en relación con las cuales es posible explicar diferentes clases de fenómenos, lo que a su vez implica la exclusión de ciertos tipos de contingencia, indeterminación y espontaneidad, y sin un

* En todos los casos las citas en latín de *De rerum natura* corresponden a la edición de Rouse y Smith (1992). Utilizamos para la traducción la edición castellana de Valentí Fiol (2012) con modificaciones cuando lo hemos considerado necesario.

¹ Sobre este tema cf. De Lacy (2011). El imaginario lucreciano sobre el naufragio, la tormenta, la vida política y la guerra es extenso y reaparece de manera significativa en el resto de los libros del *De rerum natura*. Cf. los siguientes pasajes del poema (no constituyen un elenco exhaustivo) 1.271-294, 2.1-60, 116-120, 228-234, 241-280, 3.802-805, 5.222-234, 999-1006, 1430-1435.

compromiso *a priori* con formas teleológicas o antropocéntricas de explicación². En Lucrecio, tres elementos dan cuenta de la existencia de un tipo de legalidad en este sentido: la necesidad como producto de la agregación atómica, la causalidad como efecto de una cierta disposición de los átomos que componen las cosas, y la determinación como límite instaurado por la realidad de la asociación entre átomos. El primero de estos elementos es expresado a través de términos relacionados directamente con el ámbito jurídico (“leges”³, “foedus”⁴) y de manera especial, por “foedera naturae”, íntimamente relacionada con la idea de una asociación entre los átomos⁵; el segundo elemento se constituye mediante la constatación de la existencia de un orden y una determinación en la composición de las cosas (“ordo certus”⁶) que tiene su origen en las realidades atómicas (“corpora certa”⁷, “certa semina”⁸, “generatrice certa”⁹, “certis ab rebus”¹⁰). Finalmente, el tercero puede verificarse a través de la utilización de aquellos términos con los que Lucrecio expresa la existencia de un límite y una delimitación, tanto de objetos particulares como del mundo en su conjunto (“fines”¹¹, “terminus”¹²). Una lectura atenta de los pasajes en los que se utilizan estos conceptos deberá mostrar la estrecha relación que existe entre ellos y el sentido específico que adquiere cada uno.

² Para una discusión más detallada cf. Long (1977) especialmente pp. 63-68.

³ Cf. 2.718-719, 3.686-687, y 5.55-58.

⁴ *Foedera naturae*: 1.584-592, 2.296-307, 5.306-310, 916-924, 6.906-909. *fati foedera*: 2.251-255. *Foedere sint*: 5.55-63.

⁵ Lucrecio utiliza múltiples términos para hablar de la agregación entre átomos, no siempre con el matiz jurídico presente en “foedus”: “conicio”, “consocio”, “conecto”, “confero”, “congregior”, “convenio”.

⁶ Cf. 2.251-255; 4.370-374; 5.677-679, 1183-1187.

⁷ Cf. 1.521, 526, 675, 985.

⁸ Cf. 2.707.

⁹ Cf. 2.707.

¹⁰ Cf. 1.813.

¹¹ Como límite al crecimiento y la destrucción cf. 1.551-555, 584-592, 843-846, 1078-1079; 5.826-827. Relacionado a la vida de los vivientes y del mundo cf. 3.252-257, 1078-1079; 5.1210-1217. Como límite a la sensación cf. 1.107-109; 6.24-25. En la expresión *Finibus exit* cf. 1.670-671 = 1.792-973 = 2.753-754 = 3.519-520.

¹² Cf. 2.1085 y 3.1020. Resulta especialmente interesante la expresión *alte terminus haerens* (cf. 1.77 = 1.596 = 5.90 = 6.70).

En la expresión “foedera naturae”¹³ se encuentra contenida tanto la necesidad causal (*fati foedera*, 2.254), que se remonta en última instancia hasta los *primordia rerum*, como el hecho de que todas las cosas sean agregados atómicos. Las leyes de la naturaleza no son establecidas por una mente o una divinidad, sino que son producto de la asociación de los átomos; precisamente Lucrecio se ocupa de exponer *el pacto (foedere) con que han sido creadas las cosas* (5.56-57). La afinidad entre los elementos asociados en la composición de cada cosa determina sus propias condiciones de nutrición y degradación, y en tal sentido constituye una “ley”: *los cuerpos que acostumbran a engendrarse serán engendrados bajo las mismas condiciones: vivirán, crecerán y tendrán vigor según las leyes naturales (foedera naturai) concedan a cada uno* (2.300-302)¹⁴.

De esta manera, la utilización de “foedera naturae” subraya el hecho de que las cosas surgen y mueren inexorablemente porque poseen una naturaleza compuesta. Es utilizado en este sentido el término “leges” en el poema, al menos en tres oportunidades. En primer lugar, en el proemio del libro V, Lucrecio asegura seguir la doctrina de Epicuro y mostrar en su poema *cómo todas las cosas fueron creadas por un pacto (creata foedere sint), cómo es necesario que duren en él [la cantidad de tiempo que éste se mantenga], y cómo ninguna cosa puede rescindir los firmes estatutos del tiempo (valeant aevi leges)* (5.56-58)¹⁵. Una comparación entre este pasaje y el citado anteriormente (2.300-302) muestra claramente que las cosas persisten en la existencia solo en la medida permitida por la unión entre los átomos que las componen. En efecto, todas las cosas tienen una potencia limitada (*finita potestas*) y para cada una existe una fuerza capaz de disolver los vínculos entre sus elementos. En el libro II, Lucrecio explica, a través de una serie de ejemplos

¹³ En este sentido debe entenderse también “foedus” que, con el significado de pacto, alianza, asociación, se encuentra bien testimoniado en el poema. cf. 3.416, 781; 5.1024-1027, 1155, 1443.

¹⁴ Bailey (1944: 854) señala que el valor de *quantum... naturai* (2.302) debe ser interpretado en el sentido de que algunos agregados duran más que otros.

¹⁵ Bailey (1947: 1331) señala en su comentario que *aevi... leges* debe leerse en el sentido de “leyes” o “límites de la vida”. En efecto, los versos inmediatamente posteriores (5.59-61) remiten al argumento central del tercer libro: las condiciones bajo las cuales nace, pervive y muere el alma. En este mismo sentido debe apreciarse también la aparición de “leges” en 3.687, citado más adelante.

tomados del reino animal, que los elementos a partir de los cuales surgen las cosas no pueden combinarse de cualquier manera, y concluye: *pero no creas que estas leyes (legibus) constriñan sólo a los animales, el mismo principio pone límite (disterminat) a todos los seres (2.718-719)*¹⁶. Finalmente, en el libro III, en el contexto de una larga serie de críticas de las teorías psicológicas contrarias, especialmente las que niegan la composición y mortalidad del alma afirma: *por lo tanto, una y otra vez, no hemos de pensar que las almas carezcan de origen y estén francas de la ley de la muerte (leti lege) (3.686-687)*. En todos los casos “leges” parece estar relacionado con las condiciones necesarias por las cuales las cosas surgen (*eadem ratio disterminat omnia*) y se destruyen (*aevi leges, leti lege*), nacen y mueren; y estas son establecidas por su composición atómica.

A su vez, las propiedades de los agregados atómicos dependen del orden de sus componentes. Este punto es expresado con claridad en el libro I: Lucrecio responde a Heráclito y a sus seguidores que si la substancia original fuera el fuego todas las cosas se consumirían en nada, hasta que el fuego mismo, privado de alimento, terminaría por desaparecer. Esta conclusión por el absurdo da lugar a que vuelva a proponerse la necesidad de un principio corpóreo indestructible (i.e. los átomos) *por cuya presencia o ausencia o cambio de orden (ordine) las cosas mudan de naturaleza y los cuerpos se transforman (1.677-678)*¹⁷. Este orden no es producto de la voluntad de los átomos, ni de un diseño inteligente, sino del proceso

¹⁶ Todos los manuscritos dicen *legibus his quaedam ratio disterminat omnis*, lo que resulta problemático. La edición citada (Rouse y Smith, 1992) corrige *quaedam* > *eadem* y opta por conservar *disterminat* (en vez de *res terminat*) modificando a su vez *omnis* > *omnia*. Otras lecturas son posibles (cf. Bailey 1947: 916) pero en ninguno de los casos nuestra hipótesis interpretativa queda comprometida: el uso en este pasaje de *disterminat* (o *terminat*) junto a *legibus* constituye todavía otra prueba de la estrecha conexión entre el concepto de límite y el de legalidad del que nos ocupamos en este trabajo.

¹⁷ La adición y sustracción de átomos cambia la naturaleza de las cosas cf. Epicuro *Ep. Hrdt.* 54-55. Los átomos permiten explicar el surgimiento y el cambio en el mundo a partir de un principio inmutable, a diferencia de algunas de las teorías monistas y pluralistas criticadas por Lucrecio en 1.635-920. En el mismo contexto debe leerse 1.670-671 (= 1.792-793 = 2.753-754 = 2.519-520) que analizamos en relación al uso de “fines”.

que en tiempo y espacio infinitos lleva a que se den todos los encuentros posibles de átomos, los que pueden generar combinaciones y los que no (1.1021-1037)¹⁸.

Este último pasaje resulta de especial interés por su relación con lo dicho anteriormente sobre los agregados atómicos. En el verso 1.1030 se nos informa que los átomos que forman un agregado no solo deben ser de forma y tamaño propicios sino que deben moverse en sintonía (*consociare motus* 2.111): *una vez reunido* (coniectast) *en movimientos adecuados* (motus convenientis). En un sentido similar, Lucrecio hablará de la nutrición en 2.711-713: *pues cada cuerpo absorbe, de todos los alimentos, las materias que le son análogas y las distribuye por los órganos; combinados* (conexa) *en ellos producen los movimientos adecuados* (convenientis motus). Más adelante, aclara que no puede haber sensación en ningún cuerpo mientras la materia que lo componga forme parte de otros agregados no-sensibles (agua, tierra, plantas, etc.) *y no habiéndose reunido* (contulit) *aún, no ha formado la combinación de adecuados movimientos vitales* (congressa modo vitalis convenientes) (2.941-942). Nótese cómo el uso de “conicio”, “consocio”, “conecto”, “confero”, “congregior” y “convenio” refuerza la idea de que se habla de agregados atómicos¹⁹.

A su vez, toda combinación posible, y por lo tanto existente en este o en alguno de los infinitos mundos del universo epicúreo, se encuentra determinada por la disposición de sus átomos. En este ámbito debe comprenderse el término “ordo certus”. Esto implica también cierta forma de causalidad, necesidad y regularidad en el mundo: *y habiendo así empezado el primer encadenamiento* (exordia prima) *de las causas, y habiendo así acaecido las cosas desde el principio del mundo, así se suceden ahora en un orden invariable* (ex ordine certo) (5.677-679)²⁰. En el fondo,

¹⁸ Una parte importante de esta explicación (1.1021-1028) se repite, con ligeras modificaciones, en 5.419-431 precisamente antes de abordar la exposición del surgimiento del mundo.

¹⁹ Lucrecio aclara que si bien los átomos deben “reunirse” de manera adecuada para formar las cosas, se trata solo de un lenguaje figurado: *nam certe neque consilio primordia rerum / ordine se quo quaeque sagaci mente locarunt / nec quos quaeque darent motus pepigere profecto* (1.121-1023).

²⁰ Nótese el juego entre los términos “exordia prima” y “ex ordine certo”: la cadena de las causas tiene su comienzo en los átomos. *Exordia rerum* es utilizado por Lucrecio para nombrar a los átomos también en 2.333, 1062; 3.31; 4.26, 114.

Lucrecio remite a un tipo de necesidad y determinación que es causal: las cosas son como son, y no podrían ser de otra manera porque son efecto de la combinación de átomos dada según un *ordo certus*. La idea central que subyace a la terminología analizada es que la legalidad del mundo depende de la composición atómica de las cosas. Las propiedades y disposición de los átomos (*concursum, motus, ordo, positura, figurae* 1.685) rigen las posibilidades de existencia del mundo, las condiciones bajo las cuales todas las cosas surgen y prosperan, y aquellas bajo las cuales perecen y se disgregan. Esto sucede dentro de límites bien precisos establecidos por la determinación de propiedades específicas que las cosas reciben de sus componentes atómicos.

La idea de límites aparece en el texto de dos maneras distintas e íntimamente relacionadas. En primer lugar, “fines” refiere el contenido del concepto de legalidad del mundo expuesto hasta el momento, pero con claras resonancias éticas. Con este término se habla de un límite impuesto a las cosas por su carácter compuesto, que determina las condiciones de su conformación, perduración y muerte. El mundo circunscripto de esta forma constituye el ámbito de posibilidad de la ética epicureísta: no es teleológico ni antropocéntrico, excluye cualquier forma de intervención divina, se sostiene gracias a formas de causalidad internas y circunscribe con claridad los confines de la experiencia.

Esto puede corroborarse en diferentes pasajes del poema. Existe un límite para el crecimiento y desarrollo de las cosas: *a cada especie de seres le ha sido fijado un término (finis) para crecer y mantenerse en la vida* (1.584-585). En el mismo sentido, en el libro V, se explica que la tierra no sea tan fecunda como en los orígenes del mundo: *pero como su fecundidad debía tener algún término (finem), cesó de engendrar, como una mujer agotada por el paso de los años* (5.826-827). Se trata de una determinación que encuentra su causa última en el número limitado de formas atómicas, que impone a su vez un límite a las cosas maravillosas y horribles (2.512-514); hay también un límite para la sensación (*voluptas est e suco fine palati* 4.627). Por su parte, el conocimiento del mundo comprendido en estos términos *fijó un*

término (finem) a la ambición y al dolor (6.25) y permite a los hombres darse cuenta de que sus penas tienen fijado un límite (finem) (1.107-108)²¹. Y así como el mundo en su totalidad tiene un origen y un fin (2.1105-1174), también la vida tiene el suyo: el fin de la vida (finis vitae) está, en verdad, fijado a los mortales, y nadie se escapa de comparecer ante la muerte (3.1078-1079). El desconocimiento de esto induce a los hombres a opiniones falsas (5.1210-1217). Por último, existe un límite a la destrucción de las cosas: En fin, si la Naturaleza no hubiera fijado un límite (finem) a la destrucción de las cosas, a tal extremo estarían ya reducidos los elementos materiales, por la acción destructora de los siglos pasados, que nada engendrado por ellos podría, en un tiempo fijo (certo tempore), alcanzar la plenitud (finem) de la vida (1.551-555).

Así, el primer sentido de “finis” recoge uno de los principales aspectos del concepto de legalidad que hemos venido analizando: la *finita potestas* que todas las cosas poseen en función de su naturaleza compuesta y que supone un límite al surgimiento, la duración y la disolución de los agregados atómicos. En última instancia, es el devenir mismo, representado en ciclo de vida y muerte descrito por el poeta, lo que queda circunscripto por la variedad finita de interacciones posibles y efectivas entre los átomos.

El segundo aspecto de “fines” guarda una estrecha relación con la idea de una determinación constitutiva de las cosas. Si el mundo y todo lo que hay en él debe entenderse como agregados de átomos, sujetos a generación y corrupción, determinados por su orden, la forma, y la disposición de sus elementos, entonces “fines” podrá leerse también en el sentido de límite que determina la naturaleza de una cosa. Lucrecio enfatiza este punto al describir cómo *toda mutación que hace salir a un cuerpo de sus propios límites (finibus exit), supone al instante la muerte del ser anterior (1.670-671 = 1.792-793 = 2.753-754 = 2.519-520)²². Ya no se trata solo de*

²¹ En 3.1020-1021 Lucrecio dice de los hombres ignorantes de la doctrina de Epicuro que *nec videt interea qui terminus esse malorum / possit nec quae sit poenorum denique finis.*

²² El pasaje aparece por primera vez en el contexto de la crítica dirigida al monismo heracliteo. Lucrecio señala las contradicciones de proponer el fuego como principio de todas las cosas: si el fuego cambia su substancia para crear el mundo, y por lo tanto deja de ser fuego, este proceso concluye con el fin del fuego, lo que a su vez implicaría afirmar que “todo puede surgir de la

un límite respecto de su vigor o capacidad (*vis*), como hemos visto en el punto anterior, sino de un límite dentro del cual una cosa *es* algo, como contrario a ser otra cosa o no ser algo (i.e. no estar conformado). Este aspecto se encuentra íntimamente relacionado con la idea de que las cosas poseen propiedades distintivas en función de los elementos que las conforman; ciertamente un cambio en su composición implica una transformación de estas propiedades, y por lo tanto la muerte de su ser anterior.

Resulta de especial interés la parte del libro I que Lucrecio dedica a presentar el primero de los principios de la fisiología epicúrea: “Nada surge de la nada” (1.149-214). La argumentación procede por una serie de reducciones al absurdo de enunciados contrafácticos deducibles de la hipótesis opuesta “las cosas pueden surgir de la nada”. De esta manera, asumiendo la tesis contraria, Lucrecio extrae una serie de conclusiones que no se corresponden con el testimonio de los sentidos: *del mar podrían surgir de repente los hombres, de la tierra la familia escamígera, y las aves brotarían del cielo* (1.161-162). El aspecto realmente relevante es que el poeta parece interpretar “las cosas pueden surgir de la nada” como “cualquier cosa podría surgir sin necesidad de un principio determinado”. Este punto es enfáticamente subrayado por la reiterada indicación de que las propiedades distintivas de las cosas (*quod certis in rebus inest secreta facultas*, 1.173) derivan de la especificidad de sus componentes (*mater certa*, 1.168; *certa semina rerum*, 1.176; *semen certus*, 1.189; *materies certast*, 1.203).

Hemos comenzado esta sección hablando de un concepto mínimo de legalidad que consiste en la afirmación de la existencia de formas de necesidad, causalidad y determinación en la realidad. La llamamos mínima para distinguirla de otras concepciones que podrían incluir, por ejemplo, la idea de un legislador o la

nada”, tesis que el poeta ha mostrado incorrecta en 1.159-214. Se encuentran en estrecha relación con este pasaje los versos 1.677-678 citados más arriba. Como ha sido indicado en la nota 13 una de las principales preocupaciones de Lucrecio en el libro I es la explicación del cambio y del surgimiento de las cosas y tanto “*ordo*” como “*finis*” parecen, en este contexto, reforzar la idea de una legalidad implícita en estos procesos que se encuentra garantizada en última instancia por los átomos.

idea de un orden moral o antropomórfico de la realidad, todas ellas nociones que la filosofía epicureísta no admite y que resultan *a priori* innecesarias para sostener la idea de una legalidad cósmica.

El uso de los términos analizados señala en todos los casos dos aspectos de la legalidad. El primero es su ámbito de aplicación: las realidades sensibles sujetas al devenir, a un constante proceso de generación y corrupción; el mundo y el devenir no pueden ser escindidos, ya que desde su surgimiento todas las cosas, en función de su naturaleza compuesta, pueden transformarse e incluso perecer al interactuar con otros agregado atómicos. En segundo lugar, el contenido o causa de la legalidad: el hecho de que las cosas del mundo sean conglomerados de átomos vuelve necesario el ciclo de vida y muerte, establece una causalidad dada por las interacciones posibles y efectivas entre una cantidad infinita de átomos (pero también las imposibles e inefectivas, como las que darían lugar a monstruos, criaturas mitológicas, etc.), y describe las realidades sensibles como efectivamente determinadas por la forma, reunión, orden y disposición de sus componentes atómicos.

El problema de la legalidad se encuentra así íntimamente relacionado con la posibilidad de brindar una explicación de un mundo en constante devenir de una manera acorde a los objetivos de la ética epicureísta. En este contexto, el concepto de límite, en sus dos acepciones (referido a las condiciones de generación y destrucción, y referido a la determinación específica de las cosas), resulta central: las formas de necesidad, causalidad y determinación presentes en el mundo, cuyo origen se remonta a los átomos, imponen un claro límite a las cosas. Es la conciencia de este límite la que permite a los hombres desterrar las tinieblas del espíritu (*terrores animi*) ya que, como hemos visto, enseña que la capacidad de la sensación y la vida es limitada, y por tanto, también lo son el placer, el dolor, y las penas.

Bibliografía

- ANNAS, J. (1993): "Epicurus on Agency" en Brunschwig, J. y Nussbaum, M. (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 53-71.
- BAILEY, C. (1947): *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Six*, Oxford, Clarendon Press.
- BENN, A. W. (1911): "Note on Epicureanism and Natural Law", *Mind*, nueva serie, vol. 20(77), pp. 154-157.
- DE LACY, P. (1969): "Limit and Variation in the Epicurean Philosophy", *Phoenix*, Nº 23(1), pp. 104-113.
- FOWLER, D. (1983): "Lucretius on the *clinamen* and Free Will" en AA.VV. *Συζήτησις. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1. Nápoles, Gaetano Macchiaroli Editore, pp. 329-352.
- FOWLER, D. (1987): *Lucretius on Atomic Motion: a Commentary on De rerum natura, Book Two, Lines 1-332*, London, Oxford University Press.
- LONG, A. A. (1977): "Chance and Natural Law in Epicureanism" en *Phronesis*, Nº 22(1), pp. 63-88.
- ROUSE, W. H. D. Y SMITH, M. F. (1992): *Lucretius. On the Nature of Things*, London, Harvard University Press.
- SEDLEY, D. (1983): "Epicurus' Refutation of Determinism" en AA.VV. *Συζήτησις. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1, Nápoles, Gaetano Macchiaroli Editore, pp. 11-51.
- SEDLEY, D. (1988): "Epicurus' Anti-Reductionism" en Barnes, J. y Mignucci, M. (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Nápoles, Bibliopolis, pp. 295-327.
- VALENTÍ FIOL, E. (2012): *Lucrecio. La Naturaleza*, Madrid, Acantilado.

VIVIR CON JUSTICIA EN LOS TRABAJOS Y DÍAS

Jairo Vladimir Sandoval Mota

Universidad Autónoma del Estado de México

No es un pasaje sencillo ese que va del Caos al Cosmos, del desorden y desequilibrio al orden y la armonía; tuvo que haber de por medio una *teodicea*, una guerra entre las potencias divinas del mundo para que finalmente se instalara el reino de Zeus, quien gobernará con Justicia y mantendrá la armonía en la totalidad del mundo ordenado. Y tras esta gran guerra de la que los elementos del orden han salido airoso, se pueden extraer unas cuantas deducciones que ayudan a pensar en qué consiste este cosmos precisamente.

En primer lugar, lo distintivo del cosmos gobernado por el Crónida es el orden, cuyos rasgos fundamentales son el equilibrio (de todas las fuerzas existentes), la Justicia (que es entendida como un reparto equitativo de todo cuanto hay) y la armonía (en su doble aspecto: la *consonancia* de todos los elementos entre sí y con el todo, y la consonancia de los mismos dioses con dicha armonía, estar en “armonía con la armonía”, es decir, con el cosmos). En segundo lugar, decíamos ya que el Cosmos implica inteligencia y fuerza —pero también y ante todo Justicia, pues es ésta la que lo mantiene todo unido, todo girando en torno a un centro justo—, si quiere preservarse la única manera de hacerlo es conservando en cada momento y a toda costa la Justicia. Así, vivir en armonía con el Cosmos será la forma más elevada de Justicia, la más noble virtud.

En tercer lugar, hemos visto que las fuerzas del desorden, del Caos, esa amenaza siempre viva que permanece latiendo en las profundidades de la vida, es en cierta medida una de las condiciones para que se sostenga ese mismo orden, como los cimientos invisibles que mantienen en pie a toda edificación, y que, por más bella que sea los cimientos no dejan de ser grises y hasta cierto punto carentes de belleza. Sin embargo, en ello radica el peligro más grande, que es el del

retorno de las fuerzas caóticas, el desplome del Cosmos bajo esa tempestiva manifestación de la injusticia, de un orgullo y una voluntad de vida sin medida, es decir, de eso que los griegos denominarán *hybris*. Pues es el elemento que perpetúa el desorden a pesar del orden, el elemento destructivo que puede avasallar toda estructura rompiendo así la armonía, pero si este elemento consiste en una alteración del orden no es porque sea destructivo en sí o que posea una vocación de muerte, sino, caso contrario, porque alienta la vida pero de un modo tan exasperado que no impone límites ni medidas de ninguna clase. Precisamente esta es una característica de los dioses primordiales, esos que han surgido junto con Caos, y seguirá siendo algo distintivo de todas esas otras divinidades que poco a poco se han ido diferenciando, pero que no obstante, siguen perteneciendo por afinidad a las primeras potencias oscuras, informes e ilimitadas de la noche de los tiempos. Este elemento de lo indeterminado permanece aun cuando el Cosmos ha sido edificado por el gran artífice, Zeus, e incluso él mismo se erige como gran ordenador a partir de una injusticia...

Lo oscuro y tenebroso subyace a lo bello y armonioso, las tinieblas son el sustrato íntimo de la luz. Así, la importancia de esta *hybris* va más allá de lo aparente, no se trata únicamente de algo que surja intempestivamente y que tenga que combatirse con la esperanza de erradicarlo algún día, sino que es una condición necesaria para que el propio cosmos pueda ser:

(...) si el orden cósmico fuera perfecto, si se caracterizara por un equilibrio inmutable y sin fallo, sencillamente el tiempo se detendría, es decir, la vida, el movimiento, la historia, y ni siquiera los dioses tendrían nada que ver ni que hacer. De ahí se deduce que el caos primigenio y las fuerzas que no deja de generar de vez en cuando no pueden ni deben desaparecer por completo (Ferry, 2009: 169).

Lo uno viene por lo otro, así como el Caos ha llegado a ser el Cosmos, como de lo horrible y atroz que representa la castración de Urano ha nacido la diosa de la belleza y del amor indómito que produce el florecimiento de la vida, así como de entre la unión del Amor y de la Guerra nace Harmonía, y de igual forma, como

de la injusticia —múltiples injusticias de los divinales hijos de los tiranos— ha venido a ser la Justicia suprema. Es así que tenemos que comprender que este nuevo mundo ordenado que recién ha sido elaborado por Zeus, este cosmos, lleva en su núcleo necesariamente tanto el equilibrio y la armonía del orden —un orden que, por estar adecuadamente repartido entre todos los seres divinos no puede ser sino justo— como en ese mismo núcleo resuenan constantemente los resuellos aterradores de Caos, y está siempre latente ese elemento de *hybris*, que se manifiesta a través de dioses así como —primordialmente— de hombres.

Cosmos, el orden armonioso, diké, la justicia, es decir, la conformidad con este orden cósmico, e hybris, el contraste o la desmesura por excelencia, son las tres palabras maestras del mensaje filosófico que comienza poco a poco a desprenderse de la mitología (Ferry, 2009: 113).

Y este Cosmos, orden armonioso y justo, estará constantemente amenazado por un retorno al Caos, ese estado originario de completa indiferenciación desbordante de vida donde imperan las tinieblas más abrumadoras y donde todo se revuelve en un seno indómito sin posibilidad de existir plenamente. Este riesgo constante se hará más patente cuando las divinidades decidan formar a los seres humanos que, incompletos y carentes desde un principio, serán “por naturaleza” ciegos y sordos a los acordes divinos del universo. Introducirán por ello un elemento de *hybris* en el mundo y pondrán en riesgo la armonía cósmica (es algo que no podemos pasar por alto, en este cosmos recién formado todo está en contacto con todo, cada elemento, cada potencia y cada ser se conecta con otro, y todos los seres se hallan interconectados entre sí, de tal modo que una afección en alguno de ellos implica una modificación en el cosmos todo).

¿Cómo ha de vivir el hombre en este mundo armonioso? ¿Cuál es el papel de los seres humanos, en apariencia tan alejados de las alturas olímpicas y por tanto de toda preocupación por el orden divino? ¿Bajo qué noción de justicia han de guiar sus días? Porque, si el padre de dioses y hombres ha edificado el cosmos con Justicia, ¿no es evidente que los seres que lo habitan han de vivir conforme a

ello, es decir, conforme a justicia? Precisamente encontramos en la vida con Justicia un modo de vivir en armonía con el cosmos, y por tanto algo que podríamos llamar “una vida sabia”. Por otra parte, la *hybris*, esta constante amenaza de retorno al Caos, representa precisamente una falta de justicia, y más aún, una carencia de sabiduría, la locura que conduce a una vida catastrófica. No vale aquí separar ambos reinos, el de los inmortales y el de los mortales, para aducir que en nada repercute la locura de los hombres al eterno reino de los bienaventurados. No puede el mortal deslindarse del mundo armonioso en que vive, pues se encuentra configurado por algo superior, un mundo del cual él solo no puede dar cuenta, y no obstante sus actos son capaces de modificar el sensible ritmo cósmico. Y de entre los mortales solo el hombre es capaz de *hybris*, pues ostenta la posibilidad de determinar (hasta cierto punto) su propio camino, su destino, su obrar en el mundo; se ufana de una libertad irrestricta, puede cambiar el curso de los vientos, pero no sin salir indemne de esto que pone en juego con su desmesura:

(...) siempre puede perturbar el orden del mundo, hermoso y justo, que Zeus ha construido con tanto esfuerzo en su guerra contra las fuerzas del caos. Y cuando los dioses castigan la hybris ante todo se trata de (...) conservar la armonía del universo contra la locura de los hombres (Ferry, 2009: 217).

Los dioses olímpicos, y con especial énfasis Zeus, permanecen siempre vigilantes, dispuestos a conservar el orden del mundo y, en caso de ser necesario, aplacar las fuerzas del Caos que amenazan con volver a surgir de los hondos abismos que yacen en las profundidades del Cosmos o en el pecho de los hombres. No dudan en castigar la *hybris*, pero no es la única prevención que toman, también está aquella otra que con especial significado ha sido encargada a sus preclaros hijos, los semidioses; héroes que se llenan de gloria e inmortalidad en la tierra, paralela a aquella otra que solo las divinidades poseen. Los héroes han recibido la misión primordial de mantener el orden divino, pelean una batalla contra la

hybris en nombre de la *Diké*, la Justicia, lo que los convierte en ayudantes de los dioses, sus representantes terrenales. Entre estos héroes descuellan por sus preclaras historias Heracles, Teseo, Perseo y Jasón; los une a todos ellos esta misión divina de mantener el Cosmos, posibilitando de esta manera la realización humana, entendida como un acoplarse a esta totalidad armoniosa del mundo. De lo contrario, bien pronto se extinguiría la luz en las pupilas de la raza humana, que caería bajo los escombros de un mundo que ha derrumbado y es que:

(...) si para nosotros la vida buena consiste en encontrar nuestro lugar en el orden cósmico y (...) en alcanzarlo a toda costa, es necesario que este orden exista y se conserve. En su defecto, todo el sentido de la vida humana se desmorona y con él toda posibilidad de buscar sabiduría (Ferrry, 2009: 256).

Pero quiere el gran Zeus que los mortales puedan vivir en armonía, y por ello consigna la elevada tarea de combatir las fuerzas del Caos (resabios de las fuerzas Titánicas con las que él mismo ha luchado para instaurar el orden) que habitan aún en la tierra. Misión que es conferida a los héroes, representantes de la Justicia, del orden justo y por tanto del propio Crónida en el mundo de los mortales. Sus luchas serán las que Zeus mismo ha llevado a cabo pero en una escala diferente, y se llenarán de la divina gloria que dispensa la inmortalidad entre los hombres cuando hayan aplacado las fuerzas del desorden que pugnan por brotar nuevamente.

Sin embargo los héroes suelen luchar contra los monstruos que pueblan los confines de la tierra, que asolan ciudades y arruinan el imperio de los hombres, su batalla es contra todos aquellos seres contra los que ningún otro mortal tendría la más mínima oportunidad. ¿Qué pasa con el insolente corazón de los hombres, inclinado a envanecerse y a provocar la deplorable locura de equipararse a los dioses mismos? Las fuerzas del Caos moran también en lo más íntimo del hombre, allí donde ningún héroe puede llegar tras larga travesía. El desorden late en la *hybris* humana a la cual se llega por la libertad, y de la cual, solo por esa

misma libertad puede alejarse, pero no sin un esfuerzo hercúleo. En este sentido, los mortales han de erigirse en héroes de sí mismos y encontrar la manera de vivir conforme a Justicia. ¿Qué significa esto? ¿Qué ha de ser la justicia para los hombres? A estas preguntas encontramos respuesta en ese otro poema hesíodico intitulado *Trabajos y Días*, en el cual precisamente se desarrollará una noción de justicia humana. Veamos en qué consiste.

Recordemos que, tras vencer a las terribles fuerzas del caos, las fuerzas titánicas, Zeus casa con Temis y con Metis, de quienes tendrá valiosísima proge- nie. Veíamos antes el significado de esto. Las nupcias de Zeus con Metis, la diosa de la inteligencia y la astucia, significan que Zeus ha contraído un casamiento con la prudencia, con la inteligencia necesaria para regir el mundo pues el cosmos solo se puede mantener con sabiduría. Por otra parte, al liberar a los otros uráni- das, los Cíclopes y los Hecatónquiros y solicitar su ayuda —esto es, esencial- mente su fuerza— para vencer a Cronos y a los Titanes, lo hace bajo una promesa con la cual se ganará su apoyo: Zeus les promete (y no sólo a ellos, sino a todas las divinidades que participan de esa teodicea para lograr el Cosmos) que en su reinado lo primero en hacer será un reparto originario de las “dignidades”. Re- parto justo en el que dará a cada cual lo que le corresponde, que en ello consiste precisamente la justicia. Esta promesa se ve, por otra parte, cumplida cuando Zeus casa con Temis, la ley “natural”, que debe ser entendida como la diosa que garantiza y vigila que las cosas sucedan como deben de ser, que sigan su curso natural, es decir sin interrupciones ni alteraciones (en lo que hay una clara y fá- cilmente entendible oposición con lo artificial), de la cual nacerán las hijas que ya hemos reconocido: Eunomía, las Moiras, las Horas, Diké...

Ahora bien, esta última hija del Crónida y de Temis será la que represente propiamente la Justicia, será *Diké* la diosa de la Justicia entendida como reparto merecido de las cosas, la que recuerda que el cosmos se sostiene sobre una pro- mesa, pero ante todo, una *vivencia* de la Justicia, y solo a través de ella es como se

puede vivir en armonía con este cosmos. De lo que se trata ahora es de reconocer el sentido que la Justicia tiene para nosotros, invidentes mortales.

Acudamos en primer término al ámbito del lenguaje. En el sentido más superficial, Témis estaba asociado a una posición privilegiada de aquel que podía impartir justicia. *Thémis* era el asiento de los administradores de justicia, el trono desde el cual el rey podía aducir un cierto “derecho divino” para impartir justicia. Por otra parte, tenemos que su hija, *Diké*, nombra específicamente a la justicia entendida primero como el curso normal de todo cuanto sucede, y más tarde y por asociación, como el dictamen de juicios o veredictos que pretendían mantener ese curso normal o, en todo caso, corregir los desviados, enderezar lo que se encuentra maltrecho.

Tenemos así dos sentidos muy acotados: por una parte el trono desde el cual se imparte justicia, más tarde asociado a un “derecho divino” conferido al monarca, y por otra parte la idea de un “orden normal de los acontecimientos” que es traducido en la idea de dictar veredictos que mantengan ese orden normal. Acto de juzgar que, desde luego, debía de realizarse precisamente desde el trono, el *thémis*, ese lugar concedido por Zeus que implica un conocimiento del “derecho divino”. Son los reyes quienes *conocen así esas thémistes y en el juicio tienen que restablecer su alteración mediante las díkai o “veredictos”* (v. n. p. p. Pérez, 1978: 75). Así, por ejemplo, tenemos en un pasaje el siguiente llamado: *resolvamos nuestra querella de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores* (Hesíodo, *Op.* vv. 35-36); y en otro hace alusión a *los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia* (Hesíodo, vv. 38-39).

Precisamente en *Trabajos y Días* se desarrollará esta concepción de Justicia como acto de juzgar en el cual se emiten veredictos, los cuales en sí mismos no son la Justicia, además de que pueden poseer la cualidad de justos o injustos, esto en tanto más certeros o más errados sean respecto de aquello que se juzga y de

aquel que lo hace. Una justicia reducida a proclamar veredictos (juicios y sentencias, diríamos hoy) es la propia de los hombres, por ejemplo de los reyes (o los jueces), que no pueden ser otra cosa más que *administradores* de la Justicia divina. Y es que Hesíodo pretende contraponer estos dos sentidos de la Justicia para aleccionar a su hermano Perses, pues la una, la que deviene directamente de los mandatos divinos y es análoga de la Justicia cósmica que preserva Zeus, ésa es la auténtica Justicia, mientras que allende se encuentra una justicia exclusivamente de los mortales, una justicia caprichosa que tiene que ver con los veredictos que no enderezan nada, sino que por sí mismos son torcidos y benefician a quienes con favores inclinan la balanza de su lado. Se cuenta que el propio Perses lo hizo al sobornar a unos jueces para ganar la mayor parte de la hacienda que había dejado el padre de ambos tras su muerte. Pero de la Justicia primera, hija de Zeus y Temis, nos dice el poema hesiódico:

Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. (Hesíodo, Op. vv. 256-263).

A pesar de los veredictos torcidos que las humanas leyes permitan proclamar, la Justicia divina (o, si se quiere, cósmica) no consiente por mucho tiempo tal alteración —que es, en ello hay que insistir, una perturbación en el cosmos—, pues es la Justicia el don con el que dota a los mortales el padre de dioses y hombres, Zeus, de la cual siempre permanece vigilante:

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere

proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento (Hesíodo, Op. vv. 275-285).

La vida de los hombres solo puede ser una vida buena en tanto que obedezca al principio de la Justicia, pues esta forma de vivir conforme a ella es abrazar a la vez el orden del mundo, cosmos organizado por la divinidad que ve y hace cumplir los inmortales designios. La justicia humana es un lejano eco de esa Justicia superior, pero no obstante, para los hombres limitados a su propia visión que no puede ser más que de particularidades, lo mejor para vivir conforme a Justicia es evitar a toda costa la *hybris*, que pierde a los mortales.

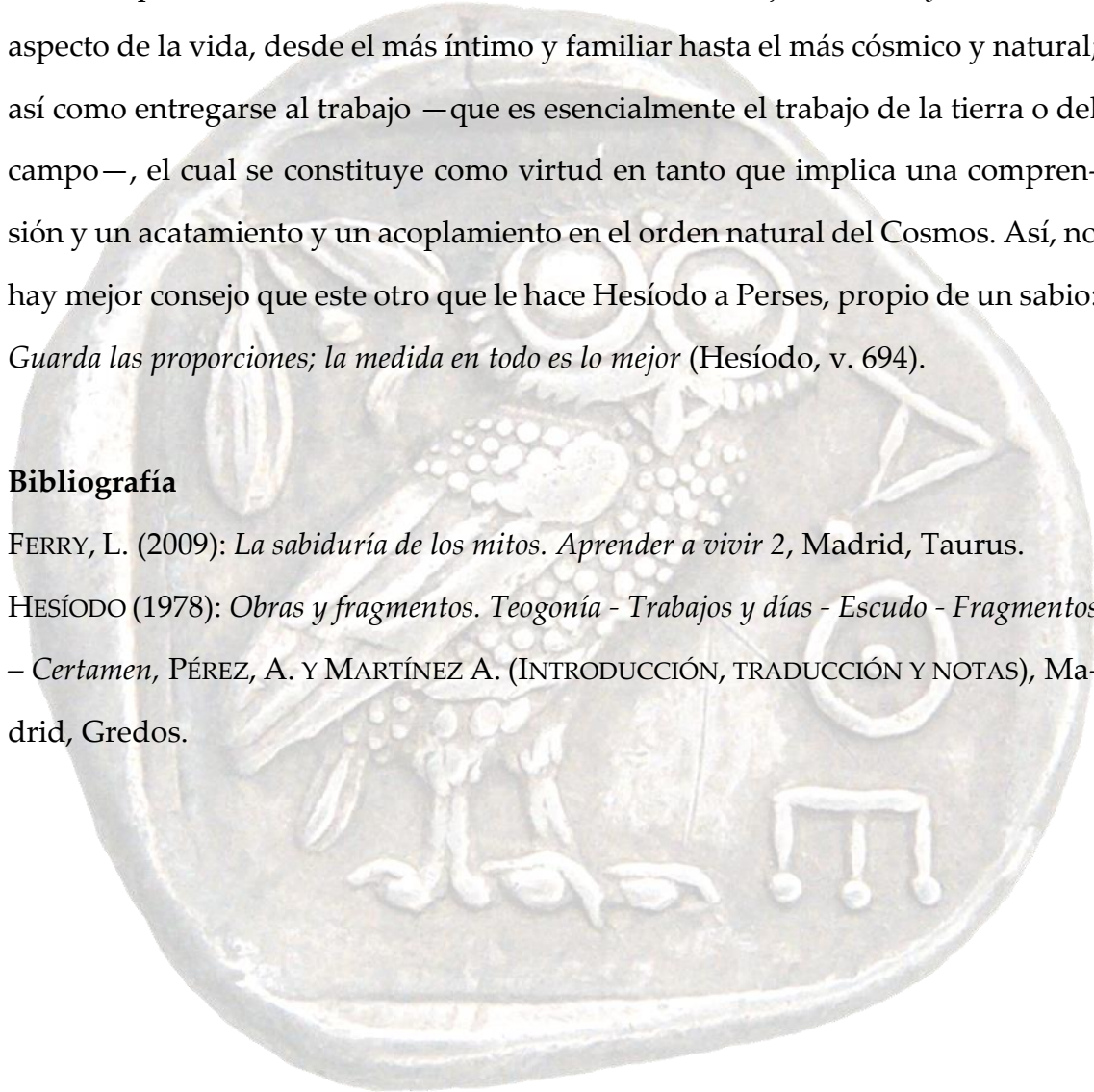
Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta, [tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él]. A su vez es bueno también aquel que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por sí mismo se da cuenta ni oyendo a otro lo graba en su corazón, éste en cambio es un hombre inútil (Hesíodo, Op. vv. 293-298).

Y, como podemos ver, la Justicia con la cual tienen que vivir los humanos, si quieren llevar una vida buena, no es un mero dictar veredictos justos, correctos, no se reduce a un aspecto normativo o nomotético, sino que implica ese otro aspecto que también le fue esencial al Crónida a la hora de instaurar el orden de todo lo que es: la inteligencia, la prudencia. Para los hombres no es posible vivir conforme a Justicia si a la par no llevan a cabo una reflexión sobre sí mismos, en la que se den cuenta de lo que es mejor para sí, siempre que no traspasen los límites de la cordura, de lo que propiamente son o de lo que les corresponde ser (por trabajo propio), es decir, que no se acerquen ni de lejos a la peligrosa *hybris*: *la especie humana es la única entre los mortales que es capaz de hybris, la única que puede desafiar a los dioses y a la vez perturbar, incluso destruir la naturaleza (Ferry, 2009: 164).* Por esto, la forma “suprema” de Justicia humana la encontramos no

en el aparato jurídico, aquel que falla a favor de Perses, el hermano de Hesíodo, aparato que puede dictar veredictos torcidos con apariencia de rectos, sino más bien en el reconocimiento del orden divino del mundo del cual la vida humana forma parte. Por lo tanto, la Justicia humana como modo de vivir de la mejor manera posible en armonía con este cosmos (en “armonía con la armonía”), consistirá en prevenirse de la desmesura, en mantenerse alejado de la *hybris* en cada aspecto de la vida, desde el más íntimo y familiar hasta el más cósmico y natural; así como entregarse al trabajo — que es esencialmente el trabajo de la tierra o del campo—, el cual se constituye como virtud en tanto que implica una comprensión y un acatamiento y un acoplamiento en el orden natural del Cosmos. Así, no hay mejor consejo que este otro que le hace Hesíodo a Perses, propio de un sabio: *Guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor* (Hesíodo, v. 694).

Bibliografía

- FERRY, L. (2009): *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir 2*, Madrid, Taurus.
- HESÍODO (1978): *Obras y fragmentos. Teogonía - Trabajos y días - Escudo - Fragmentos - Certamen*, PÉREZ, A. Y MARTÍNEZ A. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.



LEGALIDAD CÓSMICA Y LEGALIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO

Juan Luis Speroni
Universidad Nacional del Sur

La íntima conexión que hay o debiera haber entre las leyes humanas y ley divina, es planteada por Heráclito en el fragmento B114:

Es necesario que los que hablan con inteligencia (xýn nóoi légontas) se fortalezcan con lo que es común a todos (tôi xynôi pánton), así como la ciudad (pólis) con la ley (nómos), y mucho más fuertemente. En efecto, todas (pánta) las leyes humanas (hoi anthrópeioi vómoi) se nutren de una (hén), la divina (tò theîon). Pues ésta domina (kratéo) tanto cuanto quiere y es suficiente (exarkéo) para todas las cosas (pánta) y va más allá (perigígnomai)¹.

En el fragmento citado, podemos ver que la relación leyes humanas/ley divina debe ser entendida, según nuestra interpretación, en el contexto de la tesis fundamental del pensamiento heraclíteo: la conexión de lo uno (*hén*) y lo múltiple (*pánta*: todas las cosas). Conexión que se da en todos los niveles: en el plano cosmológico-ontológico (uno/todas las cosas: *hén/pánta*), en el plano ético-gnoseológico (*Lógos* común/*lógoi* humanos) y en el social-político (ley divina/leyes de la *pólis*).

En la primera parte de B114: *Es necesario que los que hablan con inteligencia se fortalezcan con lo que es común a todos...* se establece la necesidad de conexión, en el plano gnoseológico, entre los múltiples discursos de los hombres que pretenden hablar con inteligencia y lo común. Como sabemos por el fr. B2: *...el lógos es común (xynós)...* Lo que afirma Heráclito es que los *lógoi* particulares de los

¹ Para los textos en su idioma original, salvo en una excepción señalada en nota al pie (fr. B50), seguimos la edición de Ramón Cornavaca, quien sigue la numeración tradicional dada a los fragmentos por Diels-Kranz. Para la traducción al castellano, si bien tomamos como referencia la traducción de Cornavaca, en múltiples ocasiones introducimos las modificaciones que consideramos pertinentes, consultando principalmente las traducciones de Mondolfo, Eggers Lan, Marcovich y Gallero-López.

hombres, si pretenden decir verdad, deben conectarse y fortalecerse ineludiblemente con la única fuente de verdad, que es el *Lógos* común. En el fr. B50 queda bien establecida esa conexión: *Escuchando no a mí, sino al lógos*. En estos fragmentos tenemos el discurso/pensamiento (*lógos*) de Heráclito, y el contenido de su discurso, al que también llama *lógos*. Este carácter doble del *lógos*, como señala Cordero (2017: 38-39), inaugura una nueva época en la filosofía. Heráclito admite ser el autor de su discurso, pero afirma que no hace más que transmitir en su *lógos* el *Lógos* común que, como veremos en los frs. B112 y 123, es el de la *phýsis*. La sabiduría consiste precisamente en reconocer que la inteligencia (*nóos*, *phrónesis*) no es algo individual, sino algo común; tal como se afirma en B2: *...aunque el lógos es común (xynós), la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia (phrónesis) particular (ídios)*. Esta misma idea es expresada en el fr. B114, como bien señala Cornavaca (2008: 272), con el juego de palabras que no puede ser reflejado en la traducción española de *“xýn nóoi légontas (los que hablan con inteligencia)”* y *“tôi xynôî pánton (con lo que es común a todos)”*. Ahora, en el fr. B112, introduce un elemento más: *...sabiduría (sofía) es decir (légo) verdades (alétheia) y obrar (poiéo) de acuerdo con la naturaleza (katà fýsin) escuchándola*. Es decir, no solo se trata de hablar con verdad (plano gnoseológico) según la previa “escucha” del *Lógos* de la *phýsis* (cosa que no es fácil puesto que, como dice el fr. 123 *la fýsis ama ocultarse*), sino que se debe obrar (plano ético) de acuerdo a lo dicho.

En la segunda parte del fr. B114: *...así como la ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. En efecto, todas las leyes humanas se nutren de una, la divina...*, se señala la necesidad de establecer el mismo tipo de conexión, ahora en el plano social-político, entre las múltiples leyes de la *pólis* y la única ley divina. Así como el *lógos* de cada ser humano que pretenda ser sabio debe conectarse (y fortalecerse), a través de la “escucha”, con el *Lógos* común, cada ley humana (la ley es el *lógos* no de un individuo particular sino del conjunto, de la *pólis*), que pretenda instaurar auténtica legalidad, deberá conectarse (y nutrirse) con la única fuente de legalidad, que es la ley divina, es decir, el *Lógos* de la *phýsis*.

En la tercera parte del fragmento B114, se ofrecerá el fundamento de lo afirmado en las dos primeras partes. La razón por la cual tanto en el plano individual como en el social se debe “escuchar” y seguir al *Lógos* o ley común, es la siguiente: ...*Pues ésta domina tanto cuanto quiere y es suficiente para todas las cosas y va más allá.* Ya en el fr. B1 se había afirmado que: ...*todo sucede conforme a este lógos* (ginoménon gâr pánton katà tòn lógon). El *Lógos* común a todas las cosas, es decir, el *Lógos* de la *phýsis*, es la única fuente de verdad del discurso humano y la única fuente de legalidad de las leyes de la *pólis*.

Ahora bien, ¿cuál es el “contenido” de ese *lógos*, de esa ley o fórmula única? El fr. B50 nos lo dice: *no escuchando a mí sino al lógos, sabio es reconocer que uno (hén) [es] todos (pánta)*². Como bien señala Cordero (2017: 43), lo primero que debemos tener en cuenta es que, fiel al estilo heraclíteo, la fórmula es ya en cierta manera anómala o enigmática en griego. Por un lado, ni *hén* ni *pánta* tienen artículo, por lo que no podemos determinar cuál es el sujeto y cuál el predicado, o, mejor dicho, la fórmula es reversible. Esto está confirmado en el fr. B10 “...de todos uno y de uno todos (*ek pánton hèn kai ex henòs pánta*)”. Todos-uno muestra una multiplicidad unificada, mientras que uno-todos señala algo único como resultado de una multiplicidad. Por otro lado, “uno” está en singular y “todos” en plural. Esto refuerza lo que, según nuestra interpretación, quiere resaltar Heráclito: uno-todos/todos-uno es el ejemplo paradigmático de opuestos complementarios. Y justamente esto, es decir la unidad-complementariedad de todos los opuestos, tal como se refleja en el par de opuestos fundamental que es uno-todos, es el “contenido” del *Lógos* de la *fýsis*.

² Seguimos el criterio de Cordero (2017: 42), que invita a suprimir el verbo “es” o ponerlo entre corchetes porque en griego la palabra no figura, lo cual es normal cuando el verbo “ser” tiene solo sentido copulativo. En muchas ediciones del texto de Heráclito aparece el verbo “es” (*éinai*, en infinitivo), basándose en una conjetura errónea, señala Cordero, de un editor del siglo XIX, Miller, quien decidió modificar el verbo *eidénai* (“saber”) que presentaban todos los manuscritos y suplantarlo por *einai*.

No obstante, para entender la ley o fórmula heraclítica de la unidad-complementariedad de los opuestos, son fundamentales dos nociones: *pólemos* y *palíntropos armonía*. En el fr. B80 señala: *Es necesario saber que la lucha (pólemos) es común (xynós)*. Y si *pólemos* (la lucha) es común (*xynós*), tal como se había dicho del *lógos* en B2, es porque el *lógos* es una ley de discordia y lucha, pero no de cualquier tipo de lucha, sino de tensiones opuestas, tal como afirma en B51: *No comprenden cómo lo divergente (diaferómenon) converge (homologeîn) consigo mismo, armonía de tensiones opuestas (palíntropos armonía), como la del arco y la lira*. Y en B80 señala: *la justicia (díke) es discordia (éris)*. El mundo heraclítico de lo uno-múltiple o múltiple-uno, es un gran campo de batalla, un eterno devenir destructivo/ productivo donde todo nace, permanece y muere en el *conflicto* y la *tensión*, en una armonía de tensiones opuestas, en la que no hay ni reconciliación, ni sumisión definitiva de un contrario a favor de otro, ni supresión o eliminación de uno de los contrarios en tensión. Por eso creemos que el término *pólemos* debe entenderse no como “guerra”, en el sentido belicista, sino más bien como “lucha o disputa”, en el sentido que toma, por ejemplo, en el ámbito de las competiciones deportivas, donde en cada competencia se renueva una y otra vez la contienda, la disputa y la tensión.

Con este modo particular de entender el principio o ley ordenador, Heráclito se opone no solo a la concepción de la tradición mitológica de Homero o de Hesíodo (o por lo menos a cómo ellas eran preponderantemente interpretadas en su tiempo), sino a gran parte de la filosofía griega contemporánea o posterior a sí mismo. Pitágoras y Platón, por ejemplo, entienden la constitución del cosmos y de todo lo existente como un *tránsito irreversible del desorden al orden, de lo indeterminado a lo determinado*. El *cosmos* se construye y se constituye justamente cuando se destruye y se destituye el *caos* originario. Si hay *cosmos*, hay paz, armonía y orden. Si hay *caos*, hay lucha, tensión y desorden.

Normalmente tenemos propensión a identificar el cosmos con el orden y la necesidad, y el caos con el desorden y el azar, acaso por efecto de la

metafísica platónica de la que somos herederos... El término Caos (del griego cháos: abismo)... adquiere su sentido esencial en un contexto mítico-religioso, donde se entiende como desorden originario, en oposición al orden que resulta de la cosmogénesis... (Fernández Pérez, 2010: 162).

Tanto en la tradición mitológica de Homero y Hesíodo, como en la tradición pitagórica (luego platónica), *caos* y *cosmos* se excluyen mutuamente: si hay *caos* no hay *cosmos* y si hay *cosmos* no hay *caos*. Este proceso lineal e irreversible, del caos al cosmos, y esta lógica dualista dicotómica excluyente, o el caos o el cosmos, sentarán las bases de gran parte de lo que luego se conocerá como filosofía occidental.

En el pensamiento de Heráclito, como hemos visto, la situación es muy diferente. Esa es la razón de sus fuertes críticas, como veremos, a Homero, Hesíodo y Pitágoras. Heráclito considera necesario un diálogo/tensión permanente entre los opuestos. Caos/cosmos, azar/necesidad, indeterminación/determinación, desorden/orden pues para él no se excluyen, sino que son opuestos complementarios en permanente tensión, dos caras de la misma moneda, dos aspectos que no pueden ser pensados el uno sin el otro. En B30 señala: *Este cosmos (kósmos)... siempre ha sido, es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medida (métron) y se apaga según medida (métron)*. Si Heráclito adopta al fuego como símbolo de su cosmos, es porque es el elemento natural que mejor expresa ese permanente e indetenible juego/danza/diálogo/lucha entre orden/desorden, azar/necesidad, creación/destrucción, indeterminación/determinación, estabilidad/inestabilidad. Por eso mismo en B52 afirma: *El tiempo (aión) es un niño (paîs) que juega (paízo) tirando los dados (pesséyo); de un niño es el reino*. Y en B124: *...como un montón de basura barrida (sárma) esparcida (chéo) al azar (eikî), el más bello cosmos (ho kállistos kósmos)*. Como vemos, Heráclito permanentemente junta y conecta términos y conceptos que en el pensamiento habitual aparecen como opuestos mutuamente excluyentes: orden-azar, belleza-basura, niño/juego-reino, armonía-tensión, justicia-discordia.

La crítica de Heráclito a Homero, Hesíodo y Pitágoras se centra en definitiva en la incapacidad de estos en comprender la esencial e indisoluble complementareidad de los opuestos. En el fr. B57 critica a Hesíodo porque: *...ni siquiera conoció (gignósko) el día y la noche; pues son una cosa sola (hén)*. Es decir, lo que le va a objetar es *la relación que establece Hesíodo entre los contrarios, tanto a nivel particular (noche-día), como general (caos-cosmos)*. *El cosmos de Heráclito no es ordenado ni desordenado, sino ajeno a todo dualismo cerrado* (Fernández Pérez, 2010:151 y 153). En el fr. A22 Heráclito critica a los poetas que, como Homero, afirmaron: *¡Ojalá se extinguiera la discordia (éris) entre los hombres y los dioses! (Ilíada, XVIII, 107)*. *Pues no habría armonía (harmonía) si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que son opuestos (enantíos)*. Como vimos, para Heráclito *la justicia es discordia* (fr. B80). No piensa la armonía como ausencia de discordia o tensión, sino al contrario como *armonía de tensiones opuestas (palíntropos harmonía, B51)*. En el mismo sentido podemos entender la crítica que realiza a la falta de inteligencia que atribuye a Pitágoras en los fragmentos B40 y B129.

Aquí estriba la diferencia insalvable entre Pitágoras y Heráclito, en el dualismo ontológico del primero, que conduce a un dualismo moral, desde el momento en que se llaman buenos a unos elementos (por delimitar el caos), y malos a sus contrarios...Para Heráclito...la realidad expresa una esencial interconexión o sinapsis: esto implica que no hay ningún tipo de jerarquía entre los opuestos, sea ontológica o moral (Fernández Pérez, 2010: 156-157).

Pitágoras no solo no se da cuenta de que el día y la noche son una y la misma cosa, sino que además en su filosofía, a través de la tabla de los diez pares de opuestos que nos ha llegado, explícitamente relaciona por un lado a la luz, lo determinado y otros opuestos con lo bueno, y lo oscuro, lo indeterminado y otros opuestos con lo malo. La metafísica platónica se construirá sobre la base de este dualismo dicotómico excluyente. Y Aristóteles pondrá nombre al principio fundamental sobre el que se sustentará gran parte de lo que luego se denominará filosofía occidental: principio de no contradicción. Por eso costó y sigue costando

tanto entender el pensamiento de Heráclito, como cuando, por ejemplo, en el fr. B32 afirma: *Lo uno* (hén), *lo único sabio* (tò sofòs moûnos), *no quiere* (ouk ethélo) y *quiere* (ethélo) *ser designado* (légo) *con el nombre* (ónoma) *de Zeus*. — ¿Cómo es esto?, diría Aristóteles, — *O quiere o no quiere, no puede ser que no quiera y quiera*. No (p y no p), se formulará más adelante. Ahora bien, este es precisamente el punto central del pensamiento heraclíteo.

Como lo uno “quiere” ser llamado con el nombre de Zeus, en el fr. B53 se dice: *La lucha* (pólemos) *es el padre* (patér) *de todas las cosas y el rey* (basileýs) *de todas*.... Pero como lo uno, al mismo tiempo, “no quiere” ser llamado con el nombre de Zeus, en B67 señala: “Dios (*ho theós*): [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz (*pólemos eiríni*), hartura-hambre...”. Vemos que, por un lado, *pólemos* es un principio absoluto que, en tanto tal, puede y quiere ser llamado con el nombre y los epítetos tradicionales de Zeus (padre y rey). Pero, por otro lado, y al mismo tiempo, *pólemos* es principio relativo del par de opuestos guerra-paz; por lo tanto no quiere ser llamado ni con el nombre de Zeus ni con los epítetos tradicionales de Zeus. Por eso vimos que en B52 se afirmaba: “...de un niño es el reino”. Para Heráclito Dios es día-noche, guerra-paz, padre-niño..., es decir, todos los opuestos. Acá llegamos a una cuestión fundamental: “día”, “noche”, “padre”, “niño”, incluso “Zeus”, son palabras, nombres, en griego: *ónoma*. El problema no es si este o aquel nombre es el adecuado, sino si los nombres en general son adecuados para mostrar la esencia de lo que nombran.

Lo que Heráclito quiere mostrar no es que el nombre “Zeus” sea un nombre inadecuado para “lo uno” (B32), o que “vida” sea un nombre inadecuado para “arco” (recordemos el fr. B48: “El nombre (*ónoma*) del arco es vida, pero su obra es muerte”, en el que juega con la similitud entre la palabra “arco”, *biós*, y vida, *bíos*). La cuestión, repetimos, no reside en encontrar el nombre adecuado o verdadero, que muestre efectivamente la esencia de lo que nombra. El problema es que los nombres no nos permiten acceder al sentido total de lo que nombran, es decir, las cosas, la realidad. *Cuando con el lenguaje denominamos y significamos*

*una cosa con un nombre, la sacamos con ello como un particular de su conexión (Zusammenhang) común y la aislamos. Cuando llamamos "día" al día, de este modo partimos su conexión con la noche... a través de la cual recién vivenciamos el día como día (Snell, 1926: 368). No podemos captar el sentido de la palabra y concepto "día", si no es en su inseparable relación con la palabra y concepto "noche". Las palabras y conceptos aislados nos muestran una perspectiva de la realidad, pero nunca el sentido total. El nombre no designa la cosa en su propia realidad, puesto que el nombre es particular y la realidad es total, esto es, comprende las mutaciones de la cosa. Está el problema de la mutabilidad de lo real, por la que Cratilo llega después a la extrema consecuencia de rechazar todos los nombres (Mondolfo, 1971: 210). Heráclito no rechaza los nombres, sino que muestra su limitación. La simple acumulación de nombres y conceptos aislados no es sabiduría, sino mera erudición. Sin una previa comprensión del Lógos, es decir sin la comprensión de la profunda e indisoluble unión e interrelación de todo lo existente (B50, B10), todo discurso y conocimiento humano, podrá a lo sumo mostrar un aspecto de la realidad, pero nunca su sentido profundo y total. Por ello en B28 afirmará: *mera opinión (o mera apariencia) es lo que el más estimado conoce...* (dokéonta ho dokimótatos gignóskei).*

El lógos de cada ser humano que pretenda ser sabio y hablar con inteligencia (*nóos* [B114], *phrónesis*[B2]) y decir no meras opiniones (*dokéonta*, B28) o mera acumulación de conocimientos (*polymathía*, B40), sino verdad (*alétheia*, B112), deberá concordar/estar de acuerdo (*homologeîn*) con el Lógos común (B50). Del mismo modo, cada ley humana (la ley es el lógos no de un individuo particular sino del conjunto, de la *pólis*), que pretenda instaurar auténtica legalidad, deberá conectarse (y nutrirse) con la única fuente de legalidad: la ley divina, es decir el Lógos de la *phýsis*. Ahora bien, ¿qué tipo de orden y legalidad establecerían en la *pólis* este tipo de leyes que propone Heráclito, leyes que se nutran de la única ley común? ¿Un orden de tipo más bien monárquico, aristocrático o democrático? Solo esbozaremos, para terminar el trabajo y a modo de conclusión, algunas breves reflexiones iniciales sobre este difícil punto.

En primer lugar, nos parece muy difícil que del pensamiento de Heráclito se pueda desprender el fundamento teórico de un sistema monárquico, es decir donde uno solo sea quien tenga el poder. Una cosmovisión como esa sería, por ejemplo, la concepción mitológica de Homero y Hesíodo, con Zeus como símbolo del poder concentrado, y de una ordenación a partir de ese poder. Heráclito, como vimos, discute filosóficamente dicha visión. El fr. B33: *Ley (es) también obedecer la voluntad de uno*, ha dado lugar a ese tipo de interpretación, por ejemplo en Marcovich (1968: 123-125), aunque él mismo señala que no deja de ser solo una hipótesis. Nosotros creemos, tal como afirman Eggers Lan-Juliá (2011: 82), que dicho fragmento no debe entenderse en ese sentido político, sino en relación a “lo Uno” de B114.

En segundo lugar, por un lado tenemos varios fragmentos (B17, 19, 29, 49, 86, 104), en los que parecería que Heráclito adhiere al pensamiento aristocrático tradicional sintetizado en la sentencia de Bías (uno de los siete sabios), que cita en B104: “los muchos son malos, pocos los buenos”. Sin embargo, lo que hace es, más bien, dar un nuevo sentido a la formulación tradicional³. No se trata ni de la contraposición nobles-vulgo, ni de unos pocos, cultos y sabios versus la masa inculta, e ignorante. Ni la sangre, ni la educación, ni incluso la reputación parecen determinantes para Heráclito. Esto se ve en la consideración negativa para con una serie de personajes cultos, nobles y famosos como Homero, Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo.

Por otro lado, varios de los conceptos fundamentales de su filosofía, podrían pensarse como sólidos fundamentos teóricos de un sistema democrático⁴. ¿No es la democracia un sistema que se basa no solo en el respeto a la pluralidad

³ Classen señala que frecuentemente Heráclito deriva con gusto su propio pensamiento de representaciones tradicionales corrientes, a las que, al mismo tiempo, les da un sentido completamente nuevo, ampliándolas o corrigiéndolas (Classen, 1996: 193).

⁴ Aclaración: lo que estamos tratando de establecer no es tanto lo que Heráclito pensaba concretamente en materia política (cuestión difícil de saber con el escaso material fidedigno de Heráclito que nos ha llegado), sino más bien lo que en materia política podría desprenderse de su posición filosófica general, incluso más allá de la posición particular del autor (cuestión tanto o más importante que la primera).

de *lógoi*, sino en la estimulación del disenso y la lucha de *lógoi*? ¿El orden democrático no es un orden de armonía de tensiones opuestas, donde nunca hay una forzada reconciliación totalizante, ni tampoco sumisión o eliminación de uno de los contrarios en tensión? ¿No es la democracia la búsqueda de la unidad en la multiplicidad, es decir, una unidad que no elimina la diversidad, sino que la estimula? No es de extrañar que Protágoras de Abdera, uno de los grandes teóricos de la democracia ateniense del siglo V, se haya nutrido, con mayor o menor libertad interpretativa, de algunas de estas ideas heraclíteas.

Bibliografía

CLASSEN, C. J. (1996): "Beobachtungen zur Sprache Heraklits", *Philologus*, Bd. 140, pp. 191-200.

CORDERO, N. (2017): *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*, Buenos Aires, Colihue.

CORNAVACA, R. (2008): *Presocráticos Fragmentos I*, Buenos Aires, Losada.

FERNÁNDEZ PÉREZ, G. (2010): *Heráclito. Naturaleza y complejidad*, Madrid, Thémata.

MARCOVICH, M. (1968): *Heraclitus. Texto griego y versión castellana* (Editio minor). Mérida-Venezuela, Talleres Gráficos Universitarios.

MONDOLFO, R. (1971): *Heráclito, textos y problemas de interpretación*, México, Siglo XXI Editores.

SNELL, B. (1926): "Die Sprache Heraklits", *Hermes*, N° 61(4), pp. 353-381.

LEGALIDAD MUSICAL Y ORDEN POLÍTICO EN ARISTÓTELES

Viviana Suñol

Universidad Nacional de La Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

El programa de educación musical que Aristóteles establece en *Política* VIII 3, 5-7 constituye un verdadero orden normativo musical, en la medida en que establece reglas no solo para la composición y la ejecución, sino también para la audición y la participación en espectáculos por parte de los ciudadanos y habitantes del mejor régimen. Como heredero y continuador de la teoría del *ethos* musical de origen damoniano, el Estagirita considera que los ritmos y las armonías se corresponden con los efectos emocionales que producen en los oyentes. Esta legalidad musical se origina en las prácticas socio-culturales de la *mousiké* y en sus puestos etnográficos sobre su empleo, los cuales deben ser considerados con cierta precaución (Rocconi, 2010: 43). En virtud de estas leyes musicales, los griegos establecían una conexión casi necesaria entre, por ejemplo, el denominado “modo” frigio y el entusiasmo que provoca en el auditorio, o entre el dorio y la moderación, que propicia en los jóvenes, de ahí la relevancia pedagógica de este último.

Aristóteles sugiere que se trata de orden natural cuando refiere el ejemplo de Filoxeno, quien *habiendo emprendido la composición de los Misios en dorio, no fue capaz, sino que por la naturaleza misma vino a dar nuevamente en el modo frigio, que era el adecuado* (*Pol.* VIII 7 xxx). Más allá de la índole que le filósofo le atribuya a la legalidad musical (Halliwell, 2002) —cuestión de la que no me voy a ocupar aquí— lo cierto es que los diversos aspectos del currículo musical guardan una estrecha correspondencia con su ideal ético y político, en la medida en que dicho programa es parte esencial de la respuesta a las preguntas que el Estagirita plantea en *Pol.* VII 1 sobre cuál es el mejor régimen y la vida más elegible. Con vistas

a demostrar esta conexión y, por ende, la importancia filosófica que la educación musical tiene para Aristóteles, analizo el paralelismo que —a mi entender— es posible establecer entre la organización política que propone y las prescripciones sobre la ejecución musical. Asimismo, me refiero brevemente a la correlación implícita que existe entre el mejor modo de vida que establece en *Pol.* VII 3, *i.e.* el *bíos praktikós* y la función más importante que le atribuye a la *mousiké*, esto es, la ociosa.

La correspondencia entre el mejor régimen y la educación musical: la alternancia generacional

Como respuesta a la primera pregunta planteada en *Pol.* VII 1 sobre cuál es el mejor régimen, Aristóteles diseña un sistema sustentado en la dominación política, esto es, entre iguales (*Pol.* 1332b27; 1333b27-29), el cual requiere la alternancia entre gobernantes y gobernados (*Pol.* 1325b8-10; 1333a16-1333b5). La sucesión en el ejercicio del poder está determinada por la distinción natural de la edad. En tal sentido, afirma que a los jóvenes les conviene ser gobernados y a los adultos, gobernar (*Pol.* 1332b35-38)¹. Esta alternancia generacional y política es la que garantiza la igualdad y, por ende, la estabilidad del régimen al evitar la sublevación de los gobernados. Además, el propio Aristóteles reconoce que la función subordinada tiene una finalidad pedagógica, puesto que se aprende a gobernar siendo gobernado (*Pol.* 1277b9-13; 1333a2-3)².

El reiterado rechazo por parte del filósofo a la dominación despótica revela su compromiso con la igualdad cívica y con el carácter pacífico del mejor régimen (*Pol.* 1324b5-41; 1325a35-b8)³. Sin embargo, la preparación de los ciudadanos para la guerra determina todos los aspectos que conforman la *pólis* ideal, tales como

¹ Esta propuesta está presente también en Platón tanto en la *República* 412c como en las *Leyes* 690a.

² Para lecturas contrapuestas sobre esta cuestión, véanse Kraut (1997: 137) y Bénatouïl (2011: 158; 160-161).

³ Si bien se deben tener en cuenta las limitaciones que inevitablemente supone una concepción aristocrática del orden social.

su tamaño, la cantidad de población (*Pol.* VII 4); su territorio (*Pol.* VII 5); el acceso al mar (*Pol.* VII 6); su emplazamiento, su arquitectura defensiva (*Pol.* VII 11); el carácter de sus habitantes (*Pol.* VII 7); su estructura social, política, económica (*Pol.* VII 8 -10) y, fundamentalmente, su programa educacional. En definitiva, todo el régimen se organiza en función de la posibilidad de la guerra, lo cual se encuentra en conformidad con la concepción clásica de la *pólis* como un régimen militarizado, en el que todos los ciudadanos debían en cuanto tales participar de la función guerrera⁴. De hecho, el Estagirita reconoce que solo la clase militar junto con la deliberativa son partes constitutivas del mejor régimen (*Pol.* 1329a35-38). Al igual que lo hace con la sucesión en el ejercicio del poder, también establece una alternancia generacional entre ambas funciones, pues asegura que gracias a su fortaleza, los jóvenes pertenecen a la clase militar; mientras que los viejos, debido a su prudencia, ejercen la función deliberativa (*Pol.* 1329a14-17).

A pesar de la importancia que le otorga a la guerra, Aristóteles reconoce que *todas las disposiciones dirigidas a ella deben considerarse buenas, pero no como fin último de todo, sino aquellas a causa de éste* (*Pol.* 1325a5-7). Precisamente, su reiterada crítica a los pueblos que apuntan a la dominación despótica, cuyo ejemplo más notorio es el de Lacedemonia, reside en el hecho de que hacen de la guerra el fin último de las leyes y de la educación (*Pol.* 1324b7-9; 1333b12-26; 1334a6-10; 1334a40-b3). Frente al carácter ilegítimo, injusto y, en algunos casos, criminal que le atribuye a este tipo de dominación, el filósofo reconoce el valor de la guerra como instrumento o, más precisamente, como una instancia necesaria y preparatoria para alcanzar la paz (*Pol.* 1324b26-28; *EN* 1177b10)⁵. En tal sentido, establece que la guerra solo puede darse bajo ciertas condiciones, primariamente con una finalidad defensiva (*Pol.* 1333b38-1334a2). La célebre máxima conforme a la cual la guerra es con vistas a la paz —cuya primera formulación aparece atestiguada

⁴ Véanse Guariglia (1992: 284-285; 289) y Vidal Naquet (1968: 161).

⁵ Sigo en este punto la interpretación de Bénatouïl (2011: 174), quien reconoce una relación positiva y no meramente instrumental entre los términos de la tesis teleológica, de modo que el trabajo, la guerra y las acciones necesarias no son meras constricciones de las que es preciso librarse.

en Platón⁶ y que, a lo largo de la historia, se convirtió en el fundamento de la teoría del derecho internacional⁷— forma parte del principio teleológico más amplio que instaura como fundamento filosófico del mejor régimen (*Pol.* 1333a35-36)⁸. Dicho principio, que se cimienta en la división de la vida, enuncia los fines de la existencia humana, a saber, la paz, el ocio y las acciones nobles⁹. En consecuencia, de él se derivan la finalidad del mejor régimen y los propósitos de la educación.

Aunque no podemos profundizar aquí el estudio del ocio, lo cual requeriría un trabajo específicamente dedicado al tema, es indispensable entender la importancia que tiene en el pensamiento ético y político de Aristóteles, quien llega a afirmar que es el principio único de todo (*Pol.* 1337b30-32), identificándolo incluso con la *eudaimonía* y la vida dichosa (*Pol.* 1338a1-3). Si bien se trata de un concepto de raigambre aristocrática, que circulaba entre los intelectuales del siglo IV antes de la era común, adquiere una singular relevancia en el pensamiento aristotélico¹⁰. Lejos de aludir a la inactividad, refiere a las actividades que no tienen otro fin más allá de sí mismas (*Pol.* 1338a11-13); de ahí que solo sea propio de hombres libres (*Pol.* 1338a3-5; 1334a20-21). Justamente, su carácter no instrumental determina su superioridad respecto de las actividades y técnicas artesanales, a las que el filósofo considera vulgares, porque atentan contra el desarrollo corporal e intelectual (*Pol.* 1337b4-15)¹¹. El propio Estagirita es, por momentos, ambiguo sobre su significado¹², pero deja en claro que el ocio es el fin último al

⁶ Platón, *República* 373e5; *Leyes* 625e-c; 628d-e; 803d4-7; 829a-b.

⁷ Defourny (1977: 201).

⁸ Una versión abreviada del principio aparece en *Pol.* 1334a15-16 y en *EN* 1177b5-6.

⁹ Sobre la relación que esta división guarda con la división del alma, véanse Bénatouïl (2011: 167-71) y Suñol (2015: 59-60 n. 26).

¹⁰ Para una consideración específica y, en algunos aspectos, contrastante sobre el ocio en Aristóteles, véanse Nightingale (1996: 29); Solmsen (1964); Lord (1978, 1982) y Demont (1993).

¹¹ Nightingale (1996).

¹² En *Pol.* VII 9 1329a1 presenta al ocio como condición de las acciones políticas y de la virtud, mientras que en el libro VIII no hace ninguna referencia a su vínculo con la política. Al respecto, véase Kraut (1997: 179-180).

que apunta la vida más elegible y el mejor régimen; por ende, la educación debe propiciar la/s actividad/es que apunten a él (*Pol.* 1338a30-34)¹³.

La *mousiké*, tal como la entiende Aristóteles, encarna el modelo de la educación liberal y ociosa (*Pol.* 1338a36-37). Si bien le atribuye otras funciones, su empleo ocioso es el que determina su carácter distintivo entre las disciplinas del currículo (*Pol.* 1338a21-24)¹⁴. El análisis acerca de la ejecución es sumamente importante para comprender a qué apunta el programa aristotélico de educación musical y, sobre todo, muestra cómo el filósofo logra hacer de ella una actividad adecuada para los hombres libres. Se trata de una cuestión que está íntimamente ligada a la distinción entre las artes liberales y artesanales o, más precisamente, depende de ella. A su vez, la práctica musical está subordinada a la formación cívica y militar de los futuros ciudadanos del mejor régimen. En *Pol.* VIII 5 Aristóteles plantea la cuestión de si es necesario que los ciudadanos aprendan a ejecutar ellos mismos o pueden gozar de y juzgar la *mousiké* a través de las ejecuciones de otros. Los modelos de educación musical vigentes en otros pueblos abonan esta última opción (*Pol.* 1339a34-35; 1339b2). En este punto, refiere nuevamente al caso paradigmático de Lacedemonia que, a lo largo de estos dos libros, es la contrapartida ética, política, pedagógica e incluso, musical del mejor régimen aristotélico¹⁵.

En este planteo inicial del tema, el Estagirita aplica el mismo argumento a las tres funciones de la *mousiké*, esto es, al juego, a la educación y al ocio (*Pol.* 1339a31-36; a41-42; b4-5). Asimismo, mediante la alusión a la imagen poética de Zeus, quien no canta ni toca la cítara en persona, ilustra la vulgaridad que, por entonces, se le atribuía a la ejecución musical (*Pol.* 1339b7-10). Cuando en *Pol.* VIII

¹³ A pesar de la importancia que le reconoce a la *mousiké*, Aristóteles no solo no afirma que esta sea la *única* actividad ociosa a la que deben dedicarse los ciudadanos, sino que incluso se pregunta si la educación liberal y noble de los hijos comprende una o más disciplinas de esta clase, cuestión cuyo tratamiento pospone, pero que deja sin resolver. Sobre esta cuestión, véanse Kraut (1997: 183) y Destrée (2013: 316 n. 15).

¹⁴ Sobre las distintas funciones de la *mousiké* me ocuparé con detenimiento en la segunda parte del trabajo.

¹⁵ Suñol (2015: 62).

6 retoma el tratamiento del tema, que previamente había postergado (*Pol.* 1339b10-11), deja en claro que el propósito de la educación musical es convertir a los ciudadanos en buenos jueces; de ahí, la necesidad de que estos participen de la ejecución, pues asegura que es difícil o imposible llegar a ser un juez noble de las obras no habiendo participado (*Pol.* 1340b23-25).

Frente a quienes afirman la vulgaridad que produce la *mousiké*, Aristóteles limita su práctica a la juventud y la prohíbe en la edad adulta (*Pol.* 1340b36-38), pues reconoce que la práctica profesional de la misma así como la participación en las competencias, en las que el músico se somete a las exigencias del espectador, producen una degradación intelectual y corporal (*Pol.* 1341a9-13; b6-18), en virtud de lo cual, sostiene que los ciudadanos no pueden participar. Para impedir que la *mousiké* torne vulgares a los hombres libres establece no solo un límite en cuanto a la edad de las ejecuciones, sino también determina los tipos de melodías, ritmos e instrumentos que pueden aprender durante su infancia y juventud. Aristóteles no niega el carácter potencialmente *banáusico* de la *mousiké*¹⁶, antes bien lo reconoce y, debido a ello, establece restricciones en cuanto al modo y al grado de participación de quienes son educados para la virtud política (*toîs pròs aretèn paiduoménois politikén*, *Pol.* 1340b41-1341a1). El aprendizaje musical forma parte de la preparación de los ciudadanos, debido a lo cual está supeditado a las actividades militares y políticas que deben ejercer (*Pol.* 1341a5-8). En definitiva, la limitación generacional que el filósofo establece respecto de la ejecución es junto a la exclusión de determinados ritmos, armonías e instrumentos de la educación musical, lo que permite un empleo liberal de la *mousiké*.

El propósito último de la educación musical es que los ciudadanos sean capaces de juzgar (*krínein*) las obras, gracias al aprendizaje adquirido en la juventud y, por ende, gocen (*chaírein*) correctamente de las bellas melodías y ritmos (*Pol.* 1340b25; b35-39; 1341a13-14). Aristóteles advierte que se trata de una forma

¹⁶ Sobre el empleo de este término en Aristóteles, véase Suñol (2015:70 n.67).

superior de placer musical, el cual trasciende el placer connatural de la *mousiké*, del que todos tienen percepción y que es común a niños, esclavos e incluso animales (*Pol.* 1340a2-5; 1340b16; 1341a15-17). En este punto, Destrée (2017a: 12-13) ve un rotundo cambio de escenario en *Pol.* VIII 6 respecto de la consideración análoga del capítulo previo, donde el juicio musical tiene, a su entender, un carácter claramente ético. Es difícil identificar una variación tan contundente como la que describe el autor, pero existen algunas divergencias que resultan significativas. En primer lugar, cabe señalar que a diferencia del capítulo anterior, en *Pol.* VIII 6 el filósofo no hace referencia a las funciones de la *mousiké* en relación a la ejecución. Además, aquí asegura que el juicio musical tiene como objeto las cosas bellas (*tà kalà krínein*, *Pol.* 1340b38), mientras que en *Pol.* VIII 5 (1339b3-4) sostiene que este tiene como propósito discernir las melodías útiles/buenas (*chrestà*) de las que no lo son. En consecuencia, podría decirse que aquel es propiamente un juicio estético, mientras que este último es de carácter ético.

En definitiva, la correspondencia más evidente que puede establecerse entre el mejor régimen y el programa de educación musical es la alternancia generacional que Aristóteles plantea en ambos casos: así como los ciudadanos aprenden a gobernar siendo gobernados en su juventud, así también de adultos son capaces de juzgar las bellas melodías y gozar correctamente, gracias al aprendizaje musical que adquirieron cuando eran jóvenes. En consecuencia, el ser gobernado sería análogo a ejecutar musicalmente en la juventud y el gobernar se correspondería con el juzgar la belleza de la *mousiké* en la vida adulta. Aristóteles propone la sucesión generacional tanto para el ejercicio del poder como para la educación musical. Sin embargo, se podría argüir la invalidez de esta correspondencia, apoyándose en el hecho de que gobernar es una actividad no ociosa, mientras que el juicio musical no tiene otro fin más allá de sí mismo y, por ende, es de carácter ocioso. Pero teniendo en cuenta la distinción entre el juicio ético y estético de la *mousiké*, a la cual me he referido anteriormente, la correspondencia

político-musical en la edad adulta sería entre gobernar y juzgar éticamente la *mousiké*, es decir, se trata de la correlación entre dos actividades no ociosas.

El paralelismo entre el ideal del *bíos praktikós* y la función ociosa de la *mousiké*: la acción como condición de la teoría

Además de esta correspondencia política, existe un significativo punto de encuentro entre la naturaleza peculiar del *bíos praktikós*, al cual Aristóteles considera como la mejor forma de vida, y la función más elevada y distintiva que le atribuye a la *mousiké* en el currículo ideal, esto es, la ociosa. Tanto en la descripción de la vida mejor como en la de la función más alta de la *mousiké* se vislumbra el carácter reflexivo que, según Aristóteles, caracteriza a ambas, es decir, que no tienen otro propósito más allá de sí mismas¹⁷. Tras esta proximidad aparentemente sutil subyace la correspondencia quizás más profunda que puede identificarse entre las preguntas planteadas al inicio de *Pol.* VII y el programa de educación musical. El carácter *autotélico* y contemplativo de la vida práctica/activa que presupone el ejercicio de la vida política se corresponde con la función distintivamente ociosa que Aristóteles le reconoce a la *mousiké*, la cual requiere del ejercicio previo de su función ética. Para comprender esta correlación es preciso aclarar, por un lado, qué es lo que el filósofo entiende por este ideal de vida y su vínculo con el *bíos politikós* y, por otro lado, elucidar la relación que existe entre la función más alta de la *mousiké* y su función ética. Aquí me limitaré simplemente a exponer esta cuestión de manera muy sintética.

¹⁷. En efecto, en *Pol.* VII 3 (1325b15-21) aclara que lo práctico no necesariamente es *para otros* (*pròs hetérous*, *Pol.* 1325b17) ni los pensamientos prácticos son solo aquellos que tienen en vista (*chárin*, *Pol.* 1325b b19) lo que resulta a partir de la acción, sino muchos más *los que tienen su propio fin* (*tàs autoteleís*, *Pol.* 1325b b20) y las contemplaciones y pensamientos que son *a causa de sí mismos* (*hautôn héneken*, *Pol.* 1325b b20). Cuando en *Pol.* VIII 3 (1338a10-13) justifica la introducción de la *mousiké* en el programa educacional por su carácter ocioso, afirma que en el ocio en pasatiempos se aprende algo y se es educado y las cosas que son enseñadas y las que son aprendidas son *con vistas a sí mismas* (*heautôn éinai chárin*), mientras que las que son para el trabajo son necesarias y *con vistas a otros* (*chárin állon*).

El ideal de la vida práctica/activa ha dado lugar a las más diversas interpretaciones, a punto tal que en la literatura académica no existe acuerdo ni siquiera respecto a cuál es el género de vida que el filósofo defiende.¹⁸ A pesar de la vaguedad con la que describe el *bíos praktikós* y de las muchas cuestiones que deja sin resolver su análisis, es innegable el hecho de que en el régimen ideal todos los ciudadanos están comprometidos con el ejercicio de la vida política, gracias a la alternancia generacional en el poder. En definitiva, lo único que podemos afirmar con certeza es que para Aristóteles la vida más elegible no conlleva el retiro de la vida política¹⁹, antes bien presupone el cumplimiento de las responsabilidades cívicas que atañen a todos los ciudadanos. En tal sentido, puede decirse que la vida política es condición para la vida práctica/activa y, por ende, para la *eudaimonía*²⁰. De igual modo, la función ética de la *mousiké* es condición de su empleo ocioso. Si bien no puedo adentrarme aquí en el complejo estudio de las funciones que Aristóteles atribuye a la *mousiké* en *Pol.* VIII 3, 5-7, las consideraciones de la primera parte sobre la ejecución musical revelan que el aprendizaje musical adquirido en la juventud es condición para el discernimiento estético en la vida adulta²¹. A la luz de ello, podemos establecer algunas correspondencias entre ambas cuestiones. Si bien es cierto que tanto la mejor forma de vida como la función musical más alta se caracterizan por su carácter no instrumental y reflexivo, el cual es propio de la actividad teórica, puede observarse que la mejor forma de vida y la función musical más importante están inseparablemente ligadas a su dimensión práctica, la cual en ambos casos es condición

¹⁸ La mayoría de los intérpretes entienden que Aristóteles procura conciliar ambos *bíoi* y que propugna un ideal cultural amplio, pero también hay quienes sostienen que se trata de una forma estrictamente filosófica de vida. Algunos autores entienden que de ningún modo esta forma de vida incluye a la filosofía e incluso consideran que existe una completa oposición con su defensa de la vida contemplativa del final de la *EN*. Para un estado de la cuestión, véase Suñol (2014: 307-311).

¹⁹ Idea que es ajena al pensamiento griego arcaico y clásico, véanse Demont 1990: 402-403 y Carter 1986: 173.

²⁰ Suñol (2013: 42).

²¹ La oscura distinción de las melodías en éticas, prácticas y entusiásticas del último capítulo de la *Política* podría interpretarse a partir del vínculo que conecta su propósito ético con el ocioso.

para lograr su finalidad más alta. Dicho en otros términos, así como el ideal de la vida más elegible es un modo de vida teórica que presupone la vida política, así también la función ociosa de la *mousiké* implica el aprendizaje musical y requiere haber sido habituado en la virtud mediante la ejecución, es decir, la función ética.

En conclusión, a través de esta esquemática exposición he intentado mostrar la correspondencia que guarda el orden normativo musical con la organización política del mejor régimen y con el ideal de vida que Aristóteles establece en *Pol.* VII 3, lo cual revela que la *mousiké* es parte esencial de la respuesta a las preguntas ético-políticas fundamentales por el régimen y la vida mejor que el filósofo plantea al inicio del libro VII. En efecto, no se trata de un paralelismo meramente argumental, antes bien estas correspondencias ponen de manifiesto que la *mousiké* es condición para la vida mejor en el mejor régimen o —como afirma Destrée en su trabajo más reciente— la música es parte y parcela de la felicidad perfecta.

Bibliografía

ARISTÓTELES (1988): *Política*, GARCÍA VALDÉS, M. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Gredos.

ARISTÓTELES (1994): *Ética a Nicómaco*, ARAUJO, M., MARÍAS, J. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

ARISTÓTELES (2005): *Política*. SANTA CRUZ, M. I. Y CRESPO, M. I. (INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS), Buenos Aires, Losada.

BENATOUÏL, TH. (2011): “Choisir le labeur en vue du loisir’: une analyse de *Politiques*, VII, 14”, en Bermon, E.; Laurand, V.; Terrel, J. (eds.) *Politique d’Aristote: Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, pp. 155-176.

DEMONT, P. (1990): *La cité grecque archaïque et classique et l’idéal de tranquillité*, Paris, Belles Lettres.

DESTRÉE, P. (2013): "Education, leisure, and politics", en Deslauriers, M. y DESTRÉE, P. (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 301-323.

DESTRÉE, P. (2017a): "Aristotle on Music for Leisure", en D'Angour, A. y Philips, Th. (eds.), *Music, Texts, and Culture in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press.

DESTRÉE, P. (2017b) "Aristotle and Musicologists on Three Functions of Music. A note on *Pol.* 8, 1341b401, *Greek and Roman Musical Studies*, N° 5, pp. 35-42.

GUARIGLIA, O. (1992): *Ética y Política según Aristóteles*, vol. 2, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

HALLIWELL, S. (2002): *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press.

KRAUT, R. (1997): *Aristotle. Politics. Books 7-8*, Oxford, Clarendon Press.

NEWMAN, W. L. (1950): *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, Vol. III, Oxford, Clarendon Press.

NIGHTINGALE, A. W. (1996) "Aristotle on the 'Liberal' and 'Illiberal' Arts", *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, N° 12(1), pp. 29-58.

ROCCONI, E. (2015), "Music and Dance in Greece and Rome", en Destrée, P y Murray, P. (eds.) *A companion to Ancient Aesthetics*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 81-93.

ROSS, W. D. (ed.) (1957): *Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press.

SOLMSEN, F. (1964): "Leisure and play in Aristotle's Ideal State", *Rheinisches Museum für Philologie*, CVII, 3, pp. 193-220.

SUÑOL, V. (2013): "La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3", *Tópicos*, N° 45, pp. 9-47.

SUÑOL, V. (2014): "La mejor forma de vida en el régimen político ideal de Aristóteles", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 31(2), pp. 297-322.

SUÑOL, V. (2015): "La educación como fundamento del (mejor) régimen político en Aristóteles", *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 36, pp. 53-76.

VIDAL-NAQUET, P. (1968): "La tradition de l'hoplite athénien", en Vernant, J. P., (ed.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-LaHaye, Mouton, pp. 161-181.



EL LÓGOS COMO CRITERIO UNIVERSAL EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Belén Dolores Turiace
Universidad de Buenos Aires

En el presente trabajo intentaremos presentar argumentos a favor de la tesis que sostiene que el bien en sí es algo universal cognoscible en sí mismo a través de la parte racional del alma y es el fin al que todas las acciones naturalmente tienden. En segundo lugar, buscaremos echar luz sobre el concepto del *orthós lógos* que encontramos en la *Ética Nicomaquea*. Nuestra interpretación es que se trata de un criterio universal de adecuación de los medios al fin último, que se nutre del contacto con un principio superior identificable como *lógos*.

La disciplina que nos compete en este trabajo es la ética, que en tanto ciencia práctica, estudia las acciones humanas a través del método dialéctico, que se desarrolla partiendo de premisas probables y arribando a conclusiones igualmente probables. En la *Ética Nicomaquea* 1095a29-31, estas premisas toman la forma de *éndoxa*, esto es, opiniones comúnmente aceptadas o sostenidas por los sabios. En 1098b10-30, la verdad parece ser establecida a través del consenso entre dichas opiniones, consenso evidenciado por la armonía que se genera cuando ellas *sunáidein* (conducen) y no *diafōnein* (no armonizan) entre sí. La ética, a diferencia de las ciencias teóricas, no presenta verdades universales deducibles lógicamente de premisas inequívocamente verdaderas y evidentes. Como vimos, sus premisas solo cuentan con un grado de probabilidad y versan *sobre las cosas que se producen en la mayoría de los casos*¹, y por esto, la verdad sobre estos asuntos será mostrada de un modo igualmente esquemático. De esta manera, en las primeras líneas de la *Ética*, se establece que, *según lo admitido*, toda arte, investigación, acción y elección tienden a un bien. Parecería mostrarse aquí también el

¹ 1094b21 y 1112b8-9, *EN*.

carácter consensuado de esta afirmación ya que en 1172b9-15 se adjudicará a Eudoxo. Análogamente, se afirmará en el capítulo iv del libro I que es a partir de la opinión de la mayoría que sabemos que el bien más alto realizable en la acción es la *eudaimonía*. La ética quedaría circunscripta —tanto en sus fines como en los medios adecuados a ellos— a la esfera de lo opinable, estableciendo sus postulados y afirmaciones exclusivamente a través de un criterio cuantitativo radicado en el principio de mayoría.

Podríamos suponer que existe en Aristóteles la renuncia a una instancia universal que oficie de criterio para debatir en torno a las cuestiones relativas a la *praxis*. No parecería haber necesidad de un principio rector unívoco subsistente *en y por sí mismo*, que no dependa de la generalización realizada a partir de los particulares. El universal en las ciencias prácticas se presentó hasta el momento como algo resultante del consenso de los *endoxa*: la certeza de la existencia de un ordenamiento teleológico de las acciones y de cuáles son los medios adecuados a los fines es producto del acuerdo entre opiniones y de la inducción desde los particulares.

Partiendo de esta lectura no es de extrañar que Aristóteles realice una crítica a los platónicos y a su concepción de la Idea del Bien en el capítulo vi del libro I de la *Ética Nicomaquea*. La Idea como tal es en sí separada de la acción humana y comprende en ella todos los bienes existentes, sin distinción del tipo de actividad. Luego de una serie de críticas, se introduce la posibilidad de que alguien sostenga que es mejor conocer el Bien en sí para que, operando como modelo, facilite el reconocimiento de los bienes realizables *para nosotros*. El Filósofo, en 1097a3, otorga a esta opinión una “cierta fuerza persuasiva”, aunque la descarta por no armonizar (*diafōnein*) con las ciencias. Ellas muestran que ningún artesano ni médico se sirve del conocimiento de este supuesto Bien en sí, sino que prescindiendo de él y operando directamente sobre el particular, igualmente cumple su función de acuerdo a la virtud. De este modo, la hipótesis de que la ética es una ciencia que depende exclusivamente del consenso y de la opinión de

la mayoría se sostiene y encuentra otro pilar en esta crítica. Hasta aquí, podríamos afirmar entonces que las conclusiones que extraiga la ética (y también la política, en tanto ciencia práctica), no serán sino generalizaciones estadísticas a partir de los *endoxa* más populares. Afirmamos que el bien es el fin de toda acción simplemente porque es una opinión compartida común, y por lo tanto los medios que utilicemos para acceder a dicho bien serán efectivos también en la *mayoría de los casos*, sin que se suponga un vínculo de necesidad entre la causa y el efecto. El particular cobra en este esquema una importancia radical, en la medida en que es el único depositario de la carga ontológica, lo único que puede ser estudiado y observado, y lo único verdaderamente real.

Cabe aquí la pregunta: ¿es lícito afirmar que Aristóteles renunció al universal como principio en el desarrollo de las ciencias prácticas? ¿Es la verdad en la ética algo que se construye a partir de una suma de opiniones, esto es, algo cuantitativo? ¿Qué sucedería si las opiniones cambiaran súbitamente? ¿Cambiarían también las conclusiones de la ética? ¿Se convierte esta ciencia en un *relativismo de la mayoría*? Estos cuestionamientos y tantos otros emergen al sostener la posición explicitada en los párrafos anteriores. Sin embargo, existen en la *Ética Nicomaquea* elementos para suponer que la verdad de las ciencias prácticas no se limita solamente a la opinión, sino que aparece caracterizada también como algo divino y por naturaleza (*fysei*). Podemos encontrar en el texto pasajes en los que Aristóteles afirma que el bien —esto es, la *eudaimonía*— es algo que naturalmente se encuentra en nosotros, siendo lo “más divino” en lo humano. En el capítulo II del libro X, nuestro autor dirá que, así como Platón lo creía, el bien es aquello que se quiere por sí mismo y que el agregado de ningún bien subsidiario puede volverlo más deseable. Más aun, la tesis de que todas las cosas aspiran a un bien no puede ser cuestionada, puesto que es lo que todos creen. Es lícito preguntar en este punto por qué debemos aceptar lo que todos creen que es verdad, por qué no suponer que están equivocados. La respuesta que da Aristóteles se encuentra

a continuación, en 1173a: es en virtud de la inteligencia² de los seres que la sostienen que podemos acreditar esta opinión. E inmediatamente agregará que quizás exista aun en los malos un bien natural o *por sí* que aspira al bien que les es propio. No es fácil interpretar qué quiere decir Aristóteles con estas afirmaciones, aunque se puede arriesgar que hay un cierto conocimiento que se obtiene en virtud de la parte racional del alma y este conocimiento indica que el bien existe y que es aquello a lo que todas las cosas tienden.

Siguiendo esta misma línea, en 1177a10, se dirá que la *eudaimonía* es una actividad de acuerdo con la virtud más alta, esto es, de la parte óptima del alma. Esta parte “óptima” es aquí el intelecto (*nous*), o cualquiera que se considere que por naturaleza (*fysei*) gobierna y guía³. Tiene noción de las cosas divinas por ser ella misma divina o lo más divino que hay en el hombre⁴. De aquí se desprende que la teleología de las actividades del alma humana no se sostiene a partir del consenso de opiniones, sino que por la presencia de algo divino en nosotros que *nos guía* a un bien. A la luz del pasaje que analizamos en el párrafo anterior, podemos inferir que al tratarse el intelecto *nous* de algo divino que reside en una parte de nuestra alma, los conocimientos que de él emanen serán comunes a la humanidad, y es en virtud de esto que el consenso de opiniones hereda su grado de verdad y su credibilidad. De esta manera, la garantía de verdad (depositada en el *nous*) es anterior al consenso, y no es el consenso lo que garantiza la verdad de lo afirmado.

Podríamos interrogarnos, si aceptamos que el bien es algo que conocemos a través de la inteligencia divina que existe en nosotros, por qué entonces no todo el mundo es bueno, o mejor dicho, no todos alcanzan la *eudaimonía*. Es posible encontrar una clave en el capítulo V del libro III, donde Aristóteles estudia lo voluntario e involuntario.

² Para dar cuenta de los “no inteligentes” utiliza *anoēta*, mientras que para “seres inteligentes” utiliza *frónimos*.

³ También afirmado en 1177b26-32.

⁴ Sobre la divinidad de la *eudaimonía* ver: 1094b10, 1101b27, 1102a4.

En 1114a30-b30, el autor plantea dos críticas posibles a su propia tesis que afirma que tanto actuar bien como mal son voluntarios. La primera crítica (1) supone que no somos dueños de determinar el modo en que el fin se nos aparece (*faínomai*), y que en consecuencia, cada uno tiende al bien que se le *aparece*, y no al bien *verdadero*. La segunda crítica (2) supone que la tendencia hacia el bien no es algo que elegimos, sino que nos dirigimos a él por naturaleza, por lo que no habría un acto voluntario. Entendemos que esta crítica se dirige al intelectualismo ético socrático, en el que el conocimiento del bien garantiza la corrección de la acción. Podríamos considerar también que es una objeción realizable a la posición que estamos defendiendo en este trabajo, aunque siguiendo la lectura del texto comprobamos que no se genera contradicción. La respuesta que dará el Filósofo a estas objeciones es que aunque (1) el bien no se nos *aparezca* naturalmente por causa de los malos hábitos que hemos forjado, o que (2) sí *aparezca* como algo natural en nosotros, lo importante es reparar en que las acciones que realicemos en vistas a dicho fin sí serán voluntarias, por lo que podemos comprender que lo que se disputa en las ciencias prácticas son los medios y no el fin.

Es claro cómo en este esquema, la acción moral como tal dependerá de la libertad con la que se llevó a cabo, es decir, la carga de eticidad descansa en el carácter voluntario de las acciones en general. Este es el campo de estudios propio de la ética en tanto ciencia práctica, y es *en este punto* en donde rige la norma del *perì tòn hōs epì tò polý*. El fin hacia el cual las acciones se orientan *no* está sujeto a esta norma, en la medida en que como argumentamos con anterioridad, depende de un conocimiento proveniente de la parte racional del alma y funcionará como constante que evita el relativismo absoluto del *fainomena*, problematizado en la crítica (1).

Habiendo argumentado en favor de la subsistencia del bien en tanto fin, indicado por el *nous* y reflejado en los *éndoxa*, nos proponemos articular dicha tesis con la posible existencia de un criterio de adecuación para la acción (enten-

didadas como medios para el fin), enunciado en varias oportunidades por Aristóteles bajo el nombre de *orthós lógos* o razón correcta. Para esto, recuperaremos el análisis al respecto realizado por O. Guariglia en su libro *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*.

Guariglia realiza una extensa y meritoria labor al rearticular lo más sistemáticamente posible la ética aristotélica. En el capítulo 10 dedicado a la prudencia, brinda una lectura sobre el significado y rol del *orthós lógos*, vinculándolo con la deliberación y la razón práctica. El autor se coloca a sí mismo dentro de la tradición que considera que hay en esta ética un fuerte elemento intelectualista en la medida en que el conocimiento del bien en sí es posible y es también posible plantear criterios objetivos de moralidad. Por otro lado, se enfrenta a las lecturas que sostienen que la ética aristotélica es estrictamente situacional, considerando a los bienes como inherentes al carácter y movilizadas solamente por las emociones del agente. De este modo, la posición defendida en el presente trabajo es próxima a la de Guariglia. Estudiaremos, entonces, dónde encontramos referido el *orthós lógos* en la *Ética Nicomaquea*, presentaremos qué es lo que Guariglia sostiene al respecto y luego desarrollaremos nuestra hipótesis.

Podemos encontrar numerosas menciones al *orthós lógos* en la *Ética Nicomaquea*⁵, comenzando por el capítulo ii del libro II, en donde se afirma que actuar de acuerdo (*katá*) a él es “cosa común” por lo que debe dársele por supuesto. Más adelante, en el libro III, se sostiene que las virtudes son hábitos voluntarios y medianías, que obran como el *orthós lógos* manda (*prostásson*). De aquí y otros pasajes⁶ desprendemos su carácter normativo que señala al prudente el modo virtuoso de obrar, presentándose como una regla o criterio de adecuación que indica en cada caso la justa medida.

En 1144b25-30, Aristóteles marca una distinción un tanto confusa entre la ética socrática y la suya propia, señalando que en la primera se busca ajustar el

⁵ 1103b31-33, 1114b29, 1119a20, 1138a10-b33, 1144b23, 1147b2

⁶ 1119a20, 1138a10

hábito *conforme* (*katá*) al *orthós lógos*, mientras que en la segunda, no solo eso sino que además el hábito se *acompaña* (*metá*) del *orthós lógos*. Podríamos entender que el hecho de que sea *metá* implica el carácter deliberativo de las ciencias prácticas, en la medida en que nunca se deduce con necesidad de los hechos particulares la necesidad de los medios a aplicar orientados al fin (esto es, la verdad es solamente esquemática). En el caso de la ética socrática, al ser de carácter intelectualista, se puede considerar dentro de lo que Aristóteles definiría como ciencia teórica. De este modo, para Aristóteles, tanto la deliberación que lleva a la acción, como las acciones concretas deben ajustarse al *orthós lógos*. Pero, ¿qué significa exactamente?

Guariglia considera que el *orthós lógos* es una premisa general de contenido moral captada a través del “ojo del alma”, según lo afirmado en 1144a30. Esta premisa permite construir el silogismo práctico, ya que constituye la regla general a la que se subordinará el caso particular en cuestión. Para Guariglia, el Bien en sí es algo cognoscible en Aristóteles, y el *orthós lógos* no es sino su contenido. Esta norma evita el relativismo estableciendo con claridad el límite de la moralidad, permitiendo distinguir los bienes verdaderos de los aparentes. En la interpretación de Guariglia, solo los buenos son capaces de captar el *orthós lógos* porque han llevado una vida de hábitos virtuosos, por la que se han convertido en prudentes (*frónimos*). De este modo, la prudencia no es solamente la habilidad de poseer una mentalidad capaz de arreglar los medios a los fines, sino que esa habilidad debe estar al servicio de un fin siempre bueno de por sí. Por esta razón, el prudente no solamente actúa bien al elegir la medianía (el *katá orthós lógos* de 1144b25-30), sino que para realizar esa buena acción, debe haber deliberado correctamente (*metá orthós lógos*). Esto solo es posible a través de la experiencia y de haber adquirido hábitos de acuerdo a la virtud y la temperancia.

Recuperamos muchos elementos de la interpretación de Guariglia. En primer lugar, el concebir la existencia del bien en sí en la ética aristotélica y la posibilidad de conocerlo y ajustar las acciones a él. Este reparo brinda unidad a la

consideración ética en general permitiendo que el prudente, a través del ejercicio de su respectiva facultad, delibere en torno a los medios, siempre en vistas al bien mayor, en un proyecto que incluye a la vida en su totalidad. A su vez, no anula el campo de acción de las ciencias prácticas, otorgando un rol importante a la deliberación que solo se realiza en el ámbito de lo que *podría ser de otra manera*. En segundo lugar, compartimos el modo en que concibe al *orthós lógos*, ya que afirma que este no es producto de una generalización empírica desde los casos particulares, sino que es una norma que se capta intuitivamente a través del ojo del alma, y que posee una subsistencia propia. Además, resalta la importancia de la experiencia adquirida y el hábito conforme a la virtud, necesario para que el mencionado ojo del alma sea capaz de entender. De este modo, conviven tanto la dimensión empírica-existencial (tan importante para Aristóteles en relación a las ciencias prácticas) como la dimensión noética-inteligible, que nos aproxima a la verdad que no depende ni de la opinión ni de las variaciones de las acciones humanas.

Intentaremos en lo que resta del trabajo orientarnos a la dimensión metafísica del *orthós lógos*, depositando la confianza en la interpretación de Guariglia en lo que respecta a la articulación entre esta norma: la *frónesis* y la deliberación ética en cuanto tal. En la primera parte de nuestro desarrollo se intentó defender la tesis de que el bien es algo que se conoce de por sí, y que el ordenamiento teleológico de las acciones hacia él no está sujeto a la opinión de la mayoría, sino que se da en virtud de nuestra propia inteligencia. Resta considerar en este punto, de qué manera adecuamos *cada* acción al mencionado fin, es decir, qué criterio opera a la hora de determinar la moralidad de una acción (que es un fin en sí misma) y su respectiva deliberación previa. Creemos, junto con Guariglia, que este criterio es el *orthós lógos*. Sin embargo, consideramos que esta remisión a un *lógos* rector no se agota en los pasajes previamente citados, sino que puede encontrarse también en otros puntos del desarrollo, en los cuales la referencia sea

quizás más sutil, pero leídos a la luz de esta interpretación pueden cobrar otro significado.

A lo largo de la *Ética Nicomaquea* podemos encontrar empleado en numerosas oportunidades el término *lógos* que, dependiendo del contexto, cobra distintos matices. A partir de las traducciones más empleadas (razón, racional, argumento, definición, entre otras), podemos inferir que su significado, equívoco para nosotros, remite al carácter propio de la facultad cognitiva racional del ser humano, pero también alude a cierto matiz discursivo-lingüístico. Una expresión frecuente en la obra es "*éxein lógon*" (1102a27, 1138b22), traducida como "racional". Esta expresión suele emplearse para dar cuenta de la "parte racional" del alma (*psyché*), y literalmente significa "tener razón". Es cuestionable la traducción de "*lógos*" por "razón", ya que anula la pluralidad de significados que adopta al combinarse con otros términos.

Otra expresión común en la *Ética* es "*katá lógon*"⁷ y suele modificar elementos tales como los apetitos, la función del hombre, el modo de vida, entre otros. Algunas traducciones posibles son "ajustar a la razón", "de acuerdo con la razón", "en consonancia con la razón". "Razón" aquí parece indicar la parte racional del alma, que *tiene lógos* en la medida en que razona argumentativamente. Esto podría entenderse como una capacidad propia del ser humano cuya naturaleza y campo de acción no exceden lo intra-mental. Sin embargo, al realizar el tratamiento relativo a la expresión *katá orthós lógos* vimos que es posible considerar esta norma como algo objetivo que se capta a través del "ojo del alma".

¿Qué nos impide en este punto realizar una lectura análoga en relación a *katá lógos* como "razón"? En 1107a1, se afirma que la virtud es un hábito electivo que consiste en una medianía en relación con nosotros, definida por una razón (*lógos*), a saber, esa con que la definiría el prudente (*frónimos*). Aquí vemos empleado el término *lógos* cumpliendo la función que suele cumplir en el texto la

⁷ 1095a10, 1098a7, 1100a24, 1101a17, 1119b15-17, 1169a5.

frase compuesta *orthós lógos*. Si consideramos el atributo “*éxein lógon*” a la luz de esta expresión, vemos cómo la racionalidad del alma puede adquirir un nuevo matiz, no limitado a una facultad del hombre: bien puede entenderse como algo que proviene del exterior, factible de ser aprehendido intelectivamente y de poseer carácter normativo. Más aun, a lo largo del texto encontramos muchas expresiones que destacan la relación de mando y obediencia que se da entre el *lógos* y el hombre libre de deliberar y elegir, ejemplificándolo en algunas oportunidades con la orden paterna a la que se debe obedecer⁸. En 1098a5, parecería afirmar que una parte del alma es racional porque por un lado *obedece* al *lógos* (*epipethés logōi*), y por otro *tiene lógos* (*éxein lógon*). Este texto nos permite entender el *lógos* como algo que no es solamente una facultad que se *posee*, sino que se *obedece*, como a un principio superior distinto de la facultad.

Con el fin de clarificar un poco más esta posición, puede ser útil recurrir a algunos fragmentos heraclíteos relativos a la naturaleza del *lógos*. En DK B1, se afirma que a pesar de ser el *lógos* real, y de darse todo de acuerdo a él (*katá lógon*), los hombres se muestran incapaces de comprenderlo, aun habiéndolo escuchado. Aristóteles, en 1179b20, dirá que es necesario preparar el alma del oyente (*akroa-tēs*) mediante las costumbres (*éthos*), para que puedan atender (*akoúein*) al *lógos* y comprenderlo. En DK B45, se indica que el alma tiene *lógos*, y se opta en la traducción de Mondolfo por dejarlo sin traducir, indicando su remisión al *lógos* en tanto principio rector del *kósmos*. En relación a la armonía de los opuestos ilustrada por el arco y la lira en DK B51, encontramos que en el principio del libro VI de *EN* se sostiene que quien posee *lógos* “*tiende y distiende [la cuerda]”* apuntando a la medianía, y que esto lo puede hacer porque se ajusta al *orthós lógos*. Consideramos relevante resaltar las coincidencias tanto en léxico como en articulaciones conceptuales entre ambos autores, señalando en particular la reiterada invocación al *lógos* como principio ordenador al que debe obedecerse, la armonía

⁸ 1098a1-5, 1102b25-32, 1180a15-20

dada por el justo medio entre opuestos extremos, la presencia de *lógos* en el alma, la escucha como vía de acceso a la verdad, entre otros elementos.

En resumen, en el desarrollo anterior se intentó mostrar que, aun en las ciencias prácticas, Aristóteles supone la presencia de un principio universalmente válido como el bien al cual todas las acciones tienden, cuyo conocimiento es garantizado por la inteligencia que reside en el alma. En segundo lugar, procuramos brindar una interpretación al concepto de *orthós lógos*, apoyada en la lectura de Guariglia. Por último, se pretendió trazar un puente entre la concepción que pudo haber tenido Aristóteles sobre la noción de *lógos* y aquella asociada a la filosofía de Heráclito, buscando similitudes en los fragmentos y así ofrecer una noción de “razón” alimentada por la concepción de *lógos* en tanto orden cósmico.

Bibliografía

- BYWATER, I. (ED.) (1894): Aristotle *Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press.
- GUARIGLIA, O. (1997): *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba.
- Mondolfo, R. (1966): *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ARISTÓTELES (2007): *Ética nicomaquea*, SINNOT, E. (TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS), Buenos Aires, Colihue.

ACTAS III SIMPOSIO NACIONAL DE FILOSOFÍA ANTIGUA



Asociación
Argentina de
Filosofía Antigua

ISBN 978-987-544-833-9

