

F páginas de IL^oSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revel.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIV N° 27 2023

DOSSIER

Educación y afectos en la Antigüedad

NOTAS CRITICAS

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Fpáginas de ILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIV

Nº 27

2023

Directora: Mariana Castillo Merlo

Comité Asesor: Cristina Behnisch (Universidad Nacional del Comahue, Argentina), Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina) María Julia Bertomeu (Universidad Nacional de La Plata-Conicet, Argentina), Marcelo Boeri (Universidad Alberto Hurtado, Chile), Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Manuel Comesaña (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), Margarita Costa (†), Ricardo Gómez (California State University, EE.UU), Patxi Lanceros (Universidad de Deusto, España), Leiser Madanes (Universidad Nacional de La Plata, Centro de Investigaciones Filosóficas, Argentina), Silvia Magnavacca (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Alberto Moretti (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Francisco Naishtat (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Oscar Nudler (Fundación Bariloche-Conicet, Argentina), León Olivé (†), Nora Rabotnikof (IIF-UNAM, México), Víctor Rodríguez (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), María Isabel Santa Cruz (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), José Szabón (†)

Comité Editorial: Rosa Belvedresi (Universidad Nacional de La Plata-Conicet), Alejandro Cassini (Universidad de Buenos Aires-Centro de Investigaciones Filosóficas-Conicet), Julio A. Castello Dubrá (Universidad de Buenos Aires-Conicet), Mariana Castillo Merlo (Universidad Nacional del Comahue-Conicet), Silvana Di Camillo (Universidad de Buenos Aires), Fabiana Erazun (Universidad Nacional del Comahue), Flavio Gigli (Universidad Nacional del Comahue), Ricardo Ibarlucía (Universidad Nacional de San Martín), Sandra Lazzer (Universidad de Buenos Aires), María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue-Conicet), Eleonora Orlando (Universidad de Buenos Aires-Conicet), Miguel Ángel Rossi (Universidad de Buenos Aires-Conicet), Verónica Viñao (Universidad Nacional del Comahue), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Tres de Febrero-Conicet)

Comité de Redacción: Emilio Alochis, María Emilia Arabarco, César Martínez Cerutti, Mercedes Melo, Esteban Vedia.

Edición, diseño y publicación electrónica: Mariana Castillo Merlo y Manuel Garrido

Secretaría de Redacción: Mercedes Melo y Cesar Martínez Cerutti.

Fpáginas de FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIV

Nº 27

2023

Páginas de Filosofía es una publicación anual, académica y arbitrada, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue, que ofrece una extensa cobertura de estudios filosóficos y de sus interacciones e influencias en diferentes campos profesionales de nivel regional, nacional e internacional. Su orientación interdisciplinaria pone al alcance de estudiantes, docentes e investigadores: artículos, discusiones, notas críticas, entrevistas, conferencias y reseñas, así como toda otra información profesional relevante para la filosofía y su relación con otras disciplinas humanísticas y con las ciencias en general.

Se encuentra indizada en el Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (CAICYT-CONICET), Latindex (Catálogo 2.0 y Directorio), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Science, European Science Foundation) The Philosopher's Index (The Philosopher's Information Center), DOAJ (Directory of Open Access Journals), DIALNET (Universidad de La Rioja, España), BASE (Bielefeld University Library), BINPAR (Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas), MIR@BEL (Red colaborativa de profesionales de bibliotecas y documentación, Grenoble, Francia), CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM, México), REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-UNIVERSIA, España), MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas, Universitat de Barcelona, España), e-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas), LatinREV (Red de revistas académicas en Ciencias Sociales y Humanidades, Flacso, Argentina), LATINOAMERICANA (Asociación de revistas académicas de Humanidades y Ciencias Sociales) y AmeliCA (Red por el Conocimiento Abierto sin fines de lucro propiedad de la academia, iniciativa de UNESCO, CLACSO y REDALYC).

Para información dirigirse a: Revista *Páginas de Filosofía*, Avenida Argentina 1400, Neuquén, CP 8300, Neuquén, Argentina. TE: (54-299) 4490389. Correo electrónico: paginasdefilosofia@gmail.com

Las opiniones expresadas en los artículos son de entera responsabilidad de los autores y no reflejan, necesariamente, el punto de vista del Equipo Editorial de la revista ni de la Universidad Nacional del Comahue.

Páginas de Filosofía y su contenido se brindan bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/), según la cual es posible copiar, comunicar y distribuir públicamente su contenido siempre que se cite a los autores individuales y el nombre de esta publicación, así como la institución editorial.

Páginas de Filosofía no cobra a sus autores por evaluar ni publicar sus manuscritos.

Fpáginas de FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIV

Nº 27

2023

SUMARIO

DATOS EDITORIALES

Consejo editorial _____	1-2
Sumario _____	3-4
Datos de los autores _____	5-8

DOSSIER “Educación y afectos en la Antigüedad”

Seggiaro, Claudia; Castillo Merlo, Mariana y Suñol, Viviana , <i>Educación y afectos en la antigüedad</i> . Presentación _____	9-14
Tonelli, Malena , La construcción afirmativa de Polemarco: transformación filosófica en el primer libro de la <i>República</i> de Platón _____	15-34
Seggiaro, Claudia Marisa , Educar para la felicidad: los argumentos aristotélicos sobre la importancia de la educación filosófica _____	35-55
Santa Cruz, María Isabel , Apuntes sobre juego y seriedad _____	56-76
Navarro, Jorge Fernando , La transmisión o <i>parádoxis</i> epicúrea, entre el <i>protreptikós lógos</i> y la <i>paraínesis</i> _____	77-103
Casnati, María Gabriela , Sobre placer-dolor y otros opuestos en el <i>Fedón</i> de Platón _____	104-126
Obrist, Katia , Emociones poéticas: la compasión en Sófocles _____	127-145
Tabakian, Diego , El amigo en tanto “otro sí mismo” en la polémica egoísmo-altruismo (<i>Ética Nicomáquea</i> IX 4 y 8)	146-168
Giogia, Flavia Gilda , En busca de la verdad. Aristóteles de la mano de Platón	169-187

Fpáginas de FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIV

Nº 27

2023

SUMARIO

NOTAS CRITICAS

Belvedresi, Rosa, La filosofía y la larga lucha por la igualdad de las mujeres _____ 188-194

Vidiella, Graciela, Sobre *Los disidentes*: una justa restitución _____ 195-199

Femenias, Maria Luisa, Unas pocas palabras _____ 200-204

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Benítez Ocampo, Y. (2021), *Ontología de la pobreza. El concepto de privación en Aristóteles* (**E.E. Samora**) _____ 205-209

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Normas de publicación para autores _____ 210-213

DATOS DE LXS AUTORXS

MALENA TONELLI es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente de “Historia de la Filosofía Antigua” en esa misma Universidad y de “Filosofía Antigua” en la Universidad Nacional de La Plata. En ambas Universidades participa de diversos proyectos de Investigación sobre filosofía antigua. Actualmente, coordina el Grupo de Estudios Plotinianos de la Sección de Filosofía Antigua del Instituto de Filosofía de la UBA. Es autora de artículos y capítulos de libro sobre la filosofía antigua, especialmente acerca de Platón y la tradición platónica de la Antigüedad tardía. Correo electrónico: malenato@hotmail.com

CLAUDIA MARISA SEGGIARO es Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente de Historia de la filosofía antigua de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) y de Introducción al pensamiento científico (Ciclo Básico Común-Universidad de Buenos Aires). Autora de artículos en revistas especializadas en filosofía griega clásica, en su mayoría sobre distintos aspectos de la filosofía aristotélica. Correo electrónico: claudiasegg@gmail.com

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ es Doctora en Filosofía, Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne). Profesora titular consulta de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora emérita CONICET. Directora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Directora de numerosos proyectos de investigación. Ha traducido al castellano algunos de los tratados y diálogos de Aristóteles, Platón y Plotino, a la vez que ha escrito artículos sobre los aspectos centrales de la filosofía de estos pensadores. Correo electrónico: marisantacruz@gmail.com

FERNANDO NAVARRO es Magíster en Ciencias Sociales y Humanas con mención Filosofía Política (UNQ). Profesional de apoyo a la Investigación ISHIR, CONICET-UNR. Docente en la Escuela Superior de Museología (Rosario) y en Profesorados de Formación Docente (Rosario). Ha participado en diversos proyectos de investigación, congresos y jornadas en el área de filosofía helenística. Correo electrónico: navarro@ishir-conicet.gov.ar

MARÍA GABRIELA CASNATI es Licenciada en Filosofía (UBA, 2006) y Doctora de la Universidad de Buenos Aires, Área Filosofía (2015). Jefe de Trabajos Prácticos del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, se desempeña en Historia de la Filosofía Antigua, Problemas de Filosofía Antigua y Seminarios del área. Su principal interés se centra en el estudio de la ontología platónica de madurez y vejez, específicamente el *status* de los particulares sensibles y su relación con las entidades inteligibles. Correo electrónico: mariagcasnati@gmail.com

KATIA OBRIST es Profesora y Licenciada en Letras con Orientación en Clásicas y Especialista en Estudios de las Mujeres y de Género por la Universidad Nacional del Comahue. Es Profesora Adjunta en la Orientación Lengua y Literatura Griega del Área Clásicas en esa institución. Ha participado en proyectos de investigación relacionados con la filología, literatura y filosofía griegas; presenta periódicamente ponencias en congresos y cuenta con publicaciones en revistas especializadas. Correo electrónico: katiaobrist@gmail.com

DIEGO TABAKIAN es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Universidad del Salvador y en diversos Profesorados de la Ciudad de Buenos Aires. Ha participado en diversos proyectos de investigación en el área de filosofía clásica, en congresos y jornadas, y ha escrito diversos artículos en revistas especializadas. Correo electrónico: diegotabakian@gmail.com

FLAVIA GILDA GIOIA es Profesora de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía por la Universidad de Bs. As. Doctoranda en Filosofía (UBA), con Tesis en curso: “Modo de vida y práctica argumentativa en Platón. Una lectura a partir del *Fedón*”. Actualmente, es docente de “Historia de la Filosofía Antigua” (FFyL-UBA) y ha sido Profesora titular de esta asignatura en el Instituto Superior del Prof. “Dr. Joaquín V. González”. Ha formado parte de numerosos proyectos de investigación y ha participado en congresos nacionales e internacionales de su especialidad. Sus publicaciones versan, especialmente, sobre la filosofía platónica. Correo electrónico: flaviagioia@yahoo.com.ar

ROSA E. BELVEDRESI es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesora Titular de la cátedra de Filosofía de la Historia en la Universidad Nacional de La Plata. Directora de varios proyectos de investigación con diversas fuentes de financiamiento e integrante de grupos de investigación de reconocimiento internacional. Entre sus publicaciones recientes pueden mencionarse *La filosofía de la historia hoy* (compiladora, Prohistoria, 2020) así como numerosos artículos en revistas especializadas. Correo electrónico: rosabelvedresi@gmail.com

GRACIELA VIDIELLA es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Consulta por la Universidad Nacional de La Plata. Fue Profesora Adjunta de Ética en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en dicha universidad y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Profesora titular de la misma asignatura en la Facultad de Humanidades y Ciencias en la Universidad Nacional del Litoral. Autora de varias publicaciones sobre teorías de la justicia, democracia deliberativa y ética y literatura. En 2006 obtuvo el Premio Konex en la especialidad Ética. Correo electrónico: gravidella@gmail.com

DATOS DE LXS AUTORXS


MARÍA LUISA FEMENÍAS estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y realizó su doctorado en la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección de Celia Amorós Puente. Ha sido profesora de la cátedra de Antropología Filosófica en las Universidades Nacionales de La Plata y Buenos Aires. Es Profesora Consulta de la Universidad Nacional de La Plata. En esa misma casa fue fundadora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (2006) y de la Especialización en Educación en Géneros y Sexualidades (2012). Ha obtenido numerosos premios y distinciones, entre ellos el Premio Konex a la Trayectoria (2006-2016) y el Honoris Causa de la Universidad Nacional de Córdoba. Es autora de numerosos textos sobre feminismo y mujeres filósofas. Entre las más recientes pueden mencionarse *Ellas lo pensaron antes: filósofas olvidadas de la historia* (2019), *Los disidentes: filósofos feministas* (2021) y *Las López. Luces y sombras feministas del 1900* (2024). Correo electrónico: mófeme@yahoo.com.ar


ELÍAN EDUARDO SAMORA es estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Fue adscripto de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua y obtuvo una beca estímulo a la vocación científica del Consejo Interuniversitario Nacional. Sus áreas de intereses son la filosofía antigua y su recepción en la edad media. Particularmente, su plan de adscripción y de beca estímulo estuvo orientado en la filosofía práctica aristotélica, focalizando puntualmente en el análisis de la *Ética Nicomáquea*. Correo electrónico: eliansamora00@gmail.com


DOSSIER/ DOSSIER

EDUCACIÓN Y AFECTOS EN LA ANTIGÜEDAD

EDUCATION AND AFFECTIONS IN ANTIQUITY

Claudia Seggiaro,
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires-CONICET
 <https://orcid.org/0000-0001-9772-3544>

Mariana Castillo Merlo
Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue-CONICET
 <https://orcid.org/0000-0001-5092-8972>

Viviana Suñol.
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Nacional de La Plata-CONICET
 <https://orcid.org/0000-0002-8990-1766>

Palabras claves: Homenaje; Amistad; Docencia

Keywords: Tribute; Friendship; Teaching

La educación y los afectos son temáticas que han signado a la filosofía desde sus inicios, no solo porque han sido objeto de debate entre las “escuelas filosóficas”, sino también porque han permeado y atravesado los vínculos entre los pensadores que las estudiaron. Ellas son, además, cuestiones que reflejan las características polifacéticas de la homenajeadada, Silvana Di Camillo, cuyas marcas indelebles son su vocación docente y su enorme calidad afectiva.

Silvana Di Camillo es una entrañable estudiosa de los textos antiguos, una docente con una trayectoria de excelencia y una gran promulgadora de la importancia de hacer de la experiencia filosófica una forma de vida y no una simple profesión. Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Fue Profesora Adjunta de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata. Ha dirigido diversos proyectos UBACyT y ha participado en calidad de investigadora formada en múltiples proyectos de investigación de la Universidad de Buenos Aires, del CONICET y del exterior. Actualmente, sigue dictando cursos vinculados a la Filosofía Antigua para mayores y es coordinadora de la diplomatura de filosofía dirigida a este grupo etario.¹

Este dossier, “Educación y afectos en la Antigüedad” pretende homenajearla, haciendo filosofía y, por ende, siendo lo más coherente posible con su particular naturaleza. El dossier incluye siete artículos y un trabajo final que pretende sintetizar los principales aportes de Di Camillo en los estudios de Aristóteles, pensador que signó su labor filosófica. Los artículos están reagrupados bajo dos grandes ejes temáticos: 1) Educación

¹ Se debe destacar también su labor docente en extensión universitaria, ámbito en el cual también dictó numerosos cursos sobre Filosofía Antigua.

y 2) Afectos. El primero tematiza cómo se concebía en la Antigüedad la transmisión del saber y cómo se pensaban ciertas prácticas esenciales para filosofar, en particular y para aprender a vivir plenamente, en general. En este grupo se encuentran los artículos de Malena Tonelli, Claudia Seggiaro, María Isabel Santa Cruz y Fernando Navarro. En el primero de ellos, “La construcción afirmativa de Polemarco: transformación filosófica en el primer libro de la *República* de Platón”, al analizar los argumentos de *República* I sobre la definición de justicia, Malena Tonelli examina el método dialéctico implementado por Platón, focalizándose en la capacidad de los interlocutores por establecer acuerdos dialógicos. De esta manera, Tonelli reconstruye los fines y límites de una auténtica actividad filosófica que de manera necesaria se debe fundamentar en la cooperación y en la búsqueda conjunta de la verdad.

En el artículo “Educar para la felicidad: los argumentos aristotélicos sobre la importancia de la educación filosófica”, Claudia Seggiaro se centra en la relación entre la concepción aristotélica del hombre y la educación filosófica, mostrando que solo mediante esta última el hombre completa su naturaleza y alcanza el estado de plenitud identificado con la felicidad. A través del análisis del *Protréptico* de Aristóteles, la autora intenta mostrar que la educación en la filosofía es presentada como una educación para la felicidad y, por ende, para la obtención de aquello que es anhelado por sí mismo y no por su mera utilidad.

En el trabajo “Apuntes sobre juego y seriedad”, María Isabel Santa Cruz analiza pasajes centrales de las obras de Platón, de Aristóteles y de Plotino en los que se examinan el juego y la seriedad. Allí, María Isabel Santa Cruz adopta una doble perspectiva: por un lado, establece qué

sostienen estos pensadores acerca de estos tópicos y, por otro, determina qué papel tiene al transmitir sus propias concepciones filosóficas. Al realizar eso, la autora refleja también la relevancia que tiene juego y seriedad en la educación, ya sea del ciudadano de la *pólis*, como también de los que asisten a sus respectivas escuelas.

El trabajo que cierra este primer eje es el de Fernando Navarro, quien en “La transmisión o *parádosis* epicúrea, entre el *protreptikós lógos* y la *paraínesis*”, explora el uso epicúreo del *protreptikós lógos* y de la *paraínesis* en la trasmisión de las doctrinas del filósofo del jardín, cuyo objetivo es fomentar el cultivo de la *phrónesis*. De este modo, analiza la fuerte impronta pedagógica de los discursos Epicuro, cuya finalidad era traspasar las fronteras de la *pólis* y hacer que sus enseñanzas lleguen al mayor número de hombres posibles.

Todos estos trabajos tomados en conjunto revelan que la filosofía es una práctica educativa. Cada uno de ellos muestra que no es posible una teorización sino va de la mano de una forma de vida comprometida con la práctica filosófica. Este compromiso invita a la reflexión sobre los afectos como parte de esa pedagogía y de la vida humana, en general. Por tal motivo, el segundo grupo de trabajos que completan este homenaje está articulado en torno a esta cuestión: los afectos. A través de su tratamiento, sus autores son Gabriela Casnati, Katia Obrist y Diego Tabakian pretenden rendir tributo a dos de los rasgos que signaron la labor docente de Di Camillo: el cultivo y el cuidado afectivo con sus estudiantes, discípulos y colegas.

El trabajo de Gabriela Casnati, titulado “Sobre placer- dolor y otros opuestos en el *Fedón* de Platón”, representa una suerte de transición entre ambos núcleos temáticos. En él, su autora juega con la ambivalencia

placer-dolor, en el contexto del análisis de los opuestos en el *Fedón* de Platón. El examen de esta problemática cobra relevancia, si se tiene presente que el telón de fondo de la discusión de los personajes son las emociones contradictorias que estos experimentan frente a la inminente muerte de Sócrates. Si bien el tema central del artículo es el estatus ontológico de los contrarios, la explicación dada en torno a este tópico viene a dar cuenta de esta ambivalencia entre calma/alegría y tristeza que los discípulos sienten frente a la partida de su maestro.

En el terreno de los afectos, en “Emociones poéticas: la compasión en Sófocles”, Katia Obrist, se centra en el análisis de la compasión en la Antigüedad griega, tomando como punto de partida dos obras centrales del repertorio sofocleo: *Traquinias* y *Edipo Rey*. Su objetivo es poner al descubierto los mecanismos por los cuales el teatro trágico es capaz de producir la compasión no como una simple experiencia subjetiva, sino como “una especie de acción que formaría parte del léxico teatral y que implica escenas de dolor físico, de heridas o de muerte”.

El trabajo que cierra esta sección se centra en los afectos y pertenece a Diego Tabakian “El amigo en tanto “otro sí mismo”. Al examinar la polémica egoísmo-altruismo (*Ética Nicomáquea* IX. 4 y 8), Diego Tabakian analiza las relaciones de reciprocidad entre los hombres, centrándose en la concepción aristotélica de la amistad. Para ello, se focaliza en las condiciones anímicas y ético que se deben reunir para construir una relación con el otro que, sin ser egoísta o instrumental, conduzcan al hombre a la *eudaimonía*, fin último del hombre.

El homenaje cierra con un trabajo de Flavia Gioia de carácter compilatorio, cuyo objetivo es explorar una de las principales líneas de investigación que ha signado la trayectoria de la Profesora Di Camillo, a

saber: el uso aristotélico de las opiniones de los predecesores, especialmente, de las de Platón.² Flavia Gioia analiza la interpretación de Di Camillo que hace de este *modus operandi* una estrategia argumentativa central en el desarrollo de la filosofía del Estagirita, que es presentada, de este modo, como una búsqueda cooperativa de la verdad. Al hacer eso, su autora pone en primer plano algunos de los aportes de esta gran estudiosa, Silvana Di Camillo, en la reconstrucción del pensamiento antiguo.

Por último, cabe señalar que el presente dossier fue concebido y ejecutado en el marco de las actividades desarrolladas por el Grupo de Estudios aristotélicos (GEA), creado por Silvana Di Camillo y radicado en el INEO-CONICET, así como también del proyecto “El uso del género protréptico en la Antigüedad: las formas de exhortación para decir, sentir y pensar”, del cual la profesora es un integrante esencial. La edición de contenido estuvo a cargo de Claudia Seggiaro, Mariana Castillo Merlo, y Viviana Suñol, mientras que la edición gráfica fue de Silvina Prósperi. Agradecemos la colaboración de los autores que gentilmente han ofrecido su producción académica y se han sometido al arbitraje de la revista, permitiendo que este homenaje sea viable. Así mismo agradecemos a la revista *Páginas de filosofía* el trabajo final para que la publicación fuese posible.

² Entre los numerosos trabajos de Di Camillo cabe destacar los libros *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas* (FFyL, 2012) y *Eídos. La teoría platónica de las Ideas* (EDULP, 2016), de los que fue autora y *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas* (EUDEBA, 2000), *Diálogo con los griegos* (Colihue Universidad, 2004) y *Filósofos griegos antiguos*, vol. I, (EDULP, 2019), de los que fue coautora.

ARTICULOS/ARTICLES

LA CONSTRUCCIÓN AFIRMATIVA DE POLEMARCO: TRANSFORMACIÓN FILOSÓFICA EN EL PRIMER LIBRO DE LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

THE AFFIRMATIVE CONSTRUCTION OF POLEMARCUS: PHILOSOPHICAL TRANSFORMATION IN THE FIRST BOOK OF PLATO'S *REPUBLIC*.

Malena Tonelli
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata
malenato@hotmail.com



<https://orcid.org/0009-0003-2871-3301>

Resumen

En este trabajo, aludiremos sintéticamente a los argumentos que se suceden en el primer libro de la *República* de Platón alrededor de la definición de justicia. No atenderemos a cada uno de ellos con detalle, sino que examinaremos el modo peculiar en que Platón presenta a los tres interlocutores de Sócrates en ocasión de establecer acuerdos dialógicos que permitan la progresión, o no, de su investigación. Intentaremos mostrar que el primer intercambio entre Sócrates y Céfalo parece más bien un diálogo sordo pero que sirve de disparador para el segundo. Con Polemarco, Sócrates tiene la oportunidad de construir un diálogo cooperativo que se orienta a la persuasión, aunque tropieza, en el último tramo, con la imposibilidad del diálogo, que se muestra en el intercambio con Trasímaco. De este modo, creemos que, en el libro I de la *República*, Platón ofrece un panorama general de los fines, alcances y límites de la actividad filosófica y ello sienta las bases generales de las discusiones que se sucederán en el resto del diálogo.

Palabras clave: Platón; *República*; libro I; Interlocutores

Abstract

In the present paper we will examine the peculiar way in which, in the first book of his *Republic*, Plato presents the three interlocutors of Socrates in the occasion of establishing dialogical agreements that allow the progression, or not, of his investigation. With this aim, we will briefly allude to the arguments about the definition of justice. We will also try to show that the first exchange between Socrates and Cephalus, though it seems to be a silent dialogue, it serves as a trigger for the second. With Polemarco, Socrates has the opportunity to build a cooperative dialogue that is oriented towards persuasion, although he stumbles, in the last stretch, with the impossibility of dialogue, which is shown in the exchange with Thrasymachus. In this way, we believe that, in book I of the *Republic*, Plato offers an overview of the aims, scope and limits of philosophical activity and this lays the general foundation for the discussions that will take place in the rest of the dialogue.

Keywords: Plato; *Republic*; Book I; Interlocutors

Introducción

En este trabajo, aludiremos sintéticamente a los argumentos que se suceden en el primer libro de la *República* de Platón alrededor de la definición de justicia. No atenderemos a cada uno de ellos con detalle, sino que intentaremos mostrar el modo peculiar en que Platón presenta a los tres interlocutores de Sócrates en ocasión de establecer acuerdos dialógicos que permitan la progresión, o no, de su investigación.

Antes, mencionaremos brevemente el lugar que ocupa el libro I en el conjunto del diálogo. Es sabido que este libro comparte características con otros textos que se suelen ubicar en el período temprano de composición de los diálogos: la búsqueda de la definición de una virtud ética -en este caso, la justicia-, el protagonismo del método refutativo y el hecho de que termine en *aporía*. En efecto, como observa Vallejo Campos (2018, 35), a este libro se le ha atribuido una cierta autonomía respecto de los nueve siguientes. Siguiendo a Dümmbler (1895), Friedlander (1964, 50), por ejemplo, lo titula “Trasímaco”, pues entiende que originalmente fue un diálogo “escrito en su totalidad o en parte, o al menos, cuidadosamente planeado y muy avanzado en la mente de su autor como parte del grupo de los primeros diálogos aporéticos”. Vlastos (1991, 249-250), por su parte, considera que el primer libro de la *República* es un excelente ejemplo de diálogo refutativo. Si bien no es taxativo respecto de

su fecha de composición, pone en valor los análisis estilométricos a favor de la composición temprana y afirma no haber encontrado argumentos concluyentes que la rechacen, pues sostiene que proponer que el primer libro integra el conjunto de los diez, “pondría a Platón en la tesitura de comenzar el mayor y más largo de sus diálogos componiendo un pastiche filosófico: en los argumentos contra Trasímaco estaría pretendiendo descubrir la verdad moral mediante un método de investigación en el que ya había perdido la fe...”. En contraste, Kahn (1993, 131) asegura que la estilometría no aportó evidencia suficiente para apoyar la composición separada del primer libro y profundiza la tendencia que proponía la lectura unificada de los diez libros de la *República*.

Este autor, en efecto, encuentra en el inicio del texto anticipaciones de argumentos y tesis que se desplegarán a lo largo del diálogo (1993, 136) y ofrece un análisis comparativo entre doce pasajes del primer libro y pasajes del resto de la obra. Concluye, valiéndose de elementos del análisis, que este libro es una prolepsis que abre, anticipa y delinea los temas que se discuten en la *República*. Esta lectura ha sido sostenida, con matices, por varios especialistas en las últimas décadas. Es el caso de Rowe (2007, 43), quien argumenta a favor de la lectura integral, pues entiende que los temas abordados en el primer libro son la base sobre la que se construyen las discusiones posteriores: Sócrates manifiesta una firme convicción acerca de determinadas tesis, pero no logra convencer a Trasímaco, primero, o a Glaucón y a Adimanto, después. De ahí que deba continuar en sus esfuerzos para convencer no solamente a sus interlocutores, sino que también, agrega este autor, a los lectores que podrían encontrar poco convincentes los primeros argumentos del diálogo. Ferrari (2010, 12), por su parte, explica que Sócrates, hacia el final de su diálogo con Trasímaco, pensó que en ese momento había terminado con la discusión, sólo para descubrir que lo que se había dicho hasta ahora era simplemente un "proemio" (357a). Este término técnico, aclara este autor, usualmente se refiere a la música, a los preludios de los poemas himnarios breves y a las introducciones a los discursos retóricos. Concluye, por tanto, que, al usar una expresión apropiada para la composición artística compleja, Sócrates se convierte aquí en un medio para su autor, quien, en efecto, anuncia que el resto de la obra -los libros II al X de la *República*- tomarán su ímpetu de la audaz protesta de Glaucón por este hecho. En esta línea, cabe destacar el aporte de Moraes Augusto (2010, 1-35), quien apoya la lectura integral de los diez libros atendiendo, en lugar de a aspectos literarios, al carácter de proemio del libro I en el marco de un *lógos* filosófico, con sus características específicas (argumentativas),

mediante un cuidadoso análisis del género de la dialéctica al interior de los diálogos de Platón.

Por nuestra parte, con Rowe, Ferrari y de Moraes Augusto, entendemos que es cierto que el primer libro de la *República* presenta dudas acerca de la respuesta que se busca, la definición de justicia; sin embargo, la asociación socrática entre justicia, virtud y sabiduría y, podemos agregar, felicidad,¹ atraviesa toda la obra. Sobre esa base teórica, el personaje de Sócrates parece dirigir sus esfuerzos a ofrecer argumentos convincentes a lo largo de todo el diálogo que procuren la transformación necesaria para alcanzar, en la medida en que sea posible, la felicidad de la *pólis*. Ahora bien, con esto en mente, ofrecemos una lectura del primer libro con vistas a destacar el modo en que la guía socrática, filosófica-dialéctica, contribuye a modificar la disposición del alma de quien pudiera ser conducido por un camino perjudicial, sea un interlocutor de Sócrates al interior de la ficción dialógica, sea un lector de Platón en el “diálogo” que, como afirma Wardy (1996, 54-56), se establece en la dinámica de escritura-lectura de la obra platónica.²

En lo que sigue, ofreceremos una síntesis de los tres episodios iniciales y progresivos, marcados por la sucesión de los tres interlocutores: Céfalo, Polemarco y Trasímaco; pues, según entendemos, constituyen un panorama general de los tipos de interlocutores con los que Sócrates, o el filósofo, se enfrenta a la hora de oficiarse como guía. Intentaremos mostrar que el primer intercambio entre Sócrates y Céfalo parece más bien un diálogo sordo pero que sirve de disparador para el segundo. Con Polemarco, Sócrates tiene la oportunidad de construir un diálogo cooperativo que se orienta a la persuasión, aunque tropieza, en el último tramo, con la imposibilidad del diálogo, que se muestra en el intercambio con Trasímaco. Este sofista filo-tiránico, como afirma Vegetti (1999, 5-8), parece mostrarse opuesto a Céfalo; pues, si bien, tal como el anciano, no es afectado por el encuentro con Sócrates, a nuestro juicio, los motivos de esta aparente coincidencia son diferentes. Si esto es así, la estructura se inicia con una negación productiva, se detiene en la construcción afirmativa y culmina con la negación destructiva. A su vez, en el marco de la combinación necesaria para la conducta apropiada entre una buena naturaleza y una buena educación, podemos vislumbrar que cada uno de

¹ Para una explicación de la continuidad de la asociación socrática entre justicia y felicidad que se mantiene a lo largo de los diez libros de la *República* ver Sachs (1997, 1-16).

² Wardy (1996, 56) observa que la comunicación directa entre los interlocutores de un diálogo-ficción está subordinada a la comunicación indirecta entre Platón y nosotros.

los tres personajes del libro primero de la *República* constituye una combinación particular de estos elementos: Céfalo parece tener una buena naturaleza aunque no recibió una guía apropiada; Polemarco, por su parte, “hereda” la buena naturaleza de su padre y parece estar dispuesto a entregarse a Sócrates como guía; y, finalmente, Trasímaco es la muestra de una naturaleza corrompida que lo vuelve inmune a las enseñanzas de un buen guía. El panorama parece suficiente, como dijimos, para requerir otras estrategias que resulten adecuadas para el objetivo de Sócrates, por lo que debe desplegar, ya con otros interlocutores a partir del libro II de la *República*, argumentos efectivos a favor de las tesis que defiende desde el inicio, como, por ejemplo, la que afirma que la justicia es una virtud que procura la felicidad.

1) **La presentación de la escena, el caso ejemplar de Polemarco.**

Recordemos que la escena transcurre en el puerto de Atenas, el Pireo, en donde, como destaca Eggers Lan (1986, 19), vivía la mayor parte de los metecos que se dedicaban al comercio. Vegetti (1999, 7) explica que el Pireo es un lugar social y geográficamente cercano, pero fuera de la *pólis* ateniense. Por lo tanto, que la acción transcurra allí, nos ubica en un punto de vista crítico de sus fracasos, sus dificultades y también de sus posibilidades de restablecimiento de la política y de la moral. Para este autor, el momento en el cual ocurre el diálogo es aún más significativo: la noche en que se celebra la fiesta en honor de la diosa tracia Bendis. El contexto es extraño, nocturno y bárbaro. De ahí que, afirma Vegetti, el descenso de Sócrates al Pireo se puede interpretar como un descenso simbólico a un mundo inferior, que la tradición atribuye a sabios arcaicos, como Pitágoras y Parménides. La visita al Pireo, concluye Vegetti, representa para Sócrates un momento de la iniciación necesaria para la adquisición de una sabiduría, que no es, sin embargo, revelada por un dios, como en el caso de Parménides. Sin embargo, en la *República* esa sabiduría se adquiere mediante una confrontación dialéctica con las figuras que están en la casa de Céfalo, aquellas que se suceden como interlocutores a lo largo del diálogo y que constituyen, sean personajes hablantes o mudos, una verdadera "sociedad dialógica". En efecto, para Vegetti, los personajes son una muestra representativa de la sociedad ateniense de fines del s. V a. C.: jóvenes aristócratas, ricos, intelectuales, artesanos extranjeros, etcétera.

Con este marco espacio-temporal extraño, lejano y, por tanto, crítico, en el que transcurre la escena introductoria, se encuadra la narración a cargo del mismo Sócrates, sin precisiones respecto de a quién dirige su relato. Luego de ubicarnos en el Pireo, en el contexto de la fiesta en honor a Bendis, Sócrates recuerda que cuando se estaba yendo acompañado por

Glaucón, se encuentra con Polemarco, hijo de Céfalo, quien lo invita a quedarse. El modo en que intenta convencerlo de que no se vaya resulta interesante, pues el joven ofrece razones por las que Sócrates debería obedecerle. En primer lugar, envía a un esclavo para que le diga a Sócrates que no se vaya, que espere a Polemarco. Inmediatamente, se encuentra con el joven y se da la primera intervención de este personaje:

Entonces Polemarco dijo: -Me parece (δοκεῖτέ), Sócrates, que emprendéis la marcha hacia la ciudad.

- Pues no te parece mal (οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις) -contesté.

-y bien, ¿no ves cuántos somos nosotros?

- Claro que sí.

- En tal caso, o bien os volvéis más fuertes (κρείττους) que nosotros, o bien permaneceréis aquí.

- Sin embargo, resta una posibilidad - repliqué-: la de que os persuadamos (πείσωμεν) de que es necesario dejarnos marchar.

- ¿Y podríais persuadirnos, si no os escuchamos?'

- De ningún modo - respondió Glaucón.

- Entonces haceos a la idea de que no os escuchamos. (327c4-15)³

Ya en las primeras líneas, nos encontramos con un contraste: Polemarco destaca la cantidad de individuos que lo acompañan y la asocia con la fuerza: ellos son muchos y, por lo tanto, son más fuertes que uno solo. De ahí que deba prevalecer su pedido. Como se ve, Sócrates propone una alternativa, la de la persuasión. A su vez, la persuasión queda asociada con el discurso hablado, el que se escucha, y Polemarco se presenta reticente a dialogar. Inmediatamente, interviene Adimanto quien ofrece un tipo de persuasión alternativa a las dos anteriores. No se valdrá de la cantidad, no se valdrá del discurso, sino que ofrece atractivos que persuadirán a Sócrates:

A eso añadió Adimanto: -Pero ¿realmente no sabéis que, al caer la tarde, habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa?

- ¿A caballo? Eso sí que es nuevo -exclamé-. ¿Los competidores mantendrán las antorchas a caballo y se las pasarán unos a otros? ¿A ese modo te refieres?

- Así es. -contestó Polemarco- Y después celebrarán un festival nocturno, que es digno de verse. Una vez que cenemos, pues,

³ Las citas en este trabajo reproducen la traducción de Eggers Lan, con mínimas modificaciones y nos hemos beneficiado, asimismo, de la lectura de la versión española de Divenosa-Mársico en Losada. En cuanto a la edición del texto griego, hemos empleado la de Burnet, teniendo en cuenta la de Slings.

saldremos y presenciaremos el festival, y allí nos hemos de reunir con muchos jóvenes y dialogaremos. Quedaos y dejad de lado cualquier otra cosa.

Y Glaucón dijo:

- Pienso que tendremos que quedarnos.
- Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos. (328a-b3)

El éxito de la intervención de Adimanto radica, en última instancia, en que propone algo a lo que Sócrates no se puede resistir: el diálogo con los jóvenes, posiblemente estimulado por la negativa inicial de Polemarco. En estas primeras líneas, además de datos significativos respecto del lugar y el momento en el que transcurre la escena, Platón ofrece una primera pintura de dos de sus personajes principales: Sócrates, atractivo para los jóvenes y atraído para dialogar con ellos; Polemarco, atraído por Sócrates, pero no atraído por el diálogo, sino que su confianza en la fuerza del número parece asociarlo con una actitud más bien dogmática. Cabe recordar que Polemarco está asociado con el tipo del joven democrático. En efecto, entendemos que el parlamento recién citado se ilumina si tenemos en cuenta a su hermano Lisias, quien presencia la escena de la *República* sin intervenir. Este orador de gran reputación, como destaca Ferrari (2000, XI-XII), financió la resistencia democrática contra los Treinta Tiranos y, según él mismo relata, pudo sobrevivir a diferencia de Polemarco, quien fue condenado a tomar la cicuta. Como explica Nails (2002, 251), Lisias “informa que los Treinta ordenaron a Polemarco que bebiera cicuta sin informarle de ningún cargo y sin juicio”. Ferrari señala, a su vez, que la resistencia anti tiránica tenía como base el Pireo,⁴ hasta el punto de que la etiqueta “hombres del Pireo” designaba a quienes luchaban a favor de la democracia (2000, XIII).

En la primera intervención de Polemarco, podemos detectar el hincapié que hace Platón en la confianza que el joven manifiesta en la apelación a la cantidad de individuos como medio persuasivo, no solamente efectivo, sino justo. Asimismo, resulta interesante que Sócrates proponga una alternativa: el diálogo persuasivo. Es decir, su defensa no consistirá en presentar un grupo más numeroso, la confianza de Sócrates no se dirige a la cantidad de individuos sino al diálogo. Sin embargo, según creemos, no será la democracia el blanco final de la crítica de Platón, sino que, en el libro I de la *República*, el modelo opuesto al ideal platónico será, más bien, la Tiranía.

⁴ Para una caracterización precisa y ajustada de la organización geográfico-política de Atenas, ver Nails (2002, 347-356).

2) Céfalo y el abandono.

Luego de esta introducción, la acción se traslada a la casa de Polemarco, en donde se encuentra Céfalo, su padre, y comienza el primero de los tres intercambios del libro I de la *República*. Este anciano se presenta con una actitud pía, pues acaba de llevar a cabo un sacrificio ante los dioses. Céfalo comienza su participación con un reclamo y alude a su vejez como impedimento para visitar a su amigo Sócrates. El tono amable del intercambio marca un punto de partida dialógico, pues se sientan bases sobre acuerdos que resultan esenciales en el resto de las discusiones. De hecho, Sócrates manifiesta estar contento de dialogar con los ancianos (χαίρω γε διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα πρεσβύταις - 328d7-e1). Ante el recibimiento de Céfalo, Sócrates formula la primera pregunta que abre toda la conversación: pretende saber si, para Céfalo, la vejez es “la parte penosa (χαλεπὸν) de la vida” (328e7). La respuesta es sugerente pues encontramos en miniatura argumentos que nos ubican en la cosmovisión propia del personaje de Sócrates de los diálogos tempranos.

En primer lugar, Céfalo parte de lo que la vejez no es. Comienza exponiendo lo que piensan sus amigos. Ellos entienden que, por haber perdido placeres (comida, bebida, sexo, respeto de sus familiares) en la vejez, han perdido cosas buenas y obtenido su contrario: cosas malas; de modo que concluyen que “la vejez es la *causa* de cuantos males padecen” (ὄσων κακῶν σφίσιν αἴτιον – 329b2-3). Como se ve, los amigos de Céfalo parten de la equivalencia del bien con el placer para concluir que la vejez es un mal. Sin embargo, Céfalo propone una especie de refutación a esta equivalencia mediante un contraejemplo que se dirige a precisar la noción de causa. Si la vejez fuera causa de los males, debería ocurrir en todos los casos; pero Céfalo muestra el caso de Sófocles quien, como él mismo, no añoraba los placeres perdidos. Esto es interesante porque, por una parte, se destaca que la vejez no es una causa porque no es universal y, por otra parte, ataca la asociación entre el placer y el bien, ya que dejar de experimentar lo primero no conduce a padecer el contrario del segundo. Como se ve, la refutación que Céfalo realiza a la postura de sus amigos responde a bases que reconocemos en el personaje de Sócrates, tal como Platón lo retrata en su obra de juventud.

Ahora bien, una vez que establece lo que la vejez no es -causa de los males-, Céfalo ofrecerá su parecer: la vejez no juega un papel en las penas y en las dichas sino que debe tenerse en cuenta el carácter, el modo de ser de los hombres (ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων – 329d3-4), y refiere a algunas virtudes: ser equilibrado o sensato. En este punto, Sócrates introduce una observación. Entre aquellas cosas que aseguran una vejez sin penas,

debería incluirse la riqueza. Según entendemos, esto implica, más allá del acuerdo respecto del contenido, un requisito formal: si Céfalos se propone describir en qué consiste una vejez plácida, debe, como él mismo quiso con sus amigos, agotar todas las posibilidades, sin dejar nada por fuera. Es decir, debe ofrecer una explicación universal. Ahora bien, su caracterización no parece cumplir este requisito, pues la manera de ser como causa de la vejez penosa o dichosa no es universal, porque podría darse el caso de un individuo con buen carácter pero que sufre por no contar con bienes suficientes que procuren una vejez sin padecimientos. Sin embargo, Céfalos en un primer momento, rechaza incluir a la riqueza como necesaria.

Como es habitual en los diálogos tempranos, ante el primer desacuerdo, la discusión se detiene para indagar con precisión el tema en cuestión. Sócrates introduce la noción de herencia en ocasión de preguntar acerca de la manera en que Céfalos procuró su fortuna. Inmediatamente, Sócrates pregunta “¿cuál crees que es el mayor bien del que disfrutaste por tener muchas posesiones?” (τί μέγιστον οἶε ἀγαθὸν ἀπολελαυκέναι τοῦ πολλὴν οὐσίαν κεκτηῖσθαι; 330d2-3). No es casual que, ante esta pregunta de Sócrates que incluye la noción de bien, Céfalos introduzca la noción de “justicia” mediante su negativa, pues responde que la riqueza le ha procurado no haber tenido la necesidad de cometer injusticia y, de ese modo, puede partir sin temores al Hades. Aunque a esta altura no parezca tener demasiada relevancia en el argumento, el miedo a haber cometido actos injustos va a dar lugar a la pregunta central del diálogo acerca de la justicia. Ciertamente, cabe detenernos un momento en el temor de Céfalos. El hecho de haber cometido actos injustos es motivo de temor a los castigos *post mortem*, pero él entiende que tener riquezas contribuye a no haberlos cometido. De este modo, Céfalos, aristócrata, muestra una disposición cooperativa en el diálogo, pues intenta incluir a la riqueza, propuesta por Sócrates, entre aquello que procura la tranquilidad en la vejez. Ahora bien, si antes había recurrido a la figura de Sófocles, ahora se apoyará en Píndaro, quien asocia la vida justa con una apacible vejez. Destaca, finalmente, que la riqueza debe estar acompañada de orden, sin el cual no es posible procurar la tranquilidad:

Es en este respecto que considero de mucho valor la posesión de las riquezas, no para cualquier hombre, sino para el ordenado (κοσμίῳ). En efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y, por consiguiente, a no marcharse con temores. (331a10-b4)

Céfalo parece formular aquí la primera caracterización de la justicia, mediante su negativa. Los actos injustos se asocian con deber dinero a un hombre o sacrificios a los dioses. Gracias a la riqueza, tal como explicó, Céfalo no parece correr peligro, está próximo a la muerte sin adeudar nada a nadie. En cuanto a la piedad, parece encontrarse algo más inquieto, pues se apresura a cumplir la tarea –como se ve en su aparición en la escena– hasta último momento.

Inmediatamente, Sócrates reformula los dichos de Céfalo y establece, de ese modo, lo que será la primera definición de justicia:

-Hablas con palabras muy bellas, Céfalo - dije- Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia, ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? ¿O bien éstas son cosas que algunas veces se hacen justamente y otras veces injustamente? (331c1-5)

En su parlamento, Sócrates retoma el requisito de universalidad que valoraba Céfalo en su crítica a los amigos. Si la riqueza permite evitar la injusticia y la justicia consiste en decir la verdad y devolver lo que se recibe, debe cumplirse en todos los casos. Sin embargo, de inmediato, propone el contraejemplo del amigo que presta sus armas, pero pierde la razón. En ese caso, no sería justo devolver lo debido. Las nociones de riqueza y de vejez dejan de tener protagonismo y la justicia será el motivo de discusión.

Ante la objeción, basándose en el poeta Simónides, interviene Polemarco- heredero de Céfalo- en defensa de los dichos de su padre.⁵ Céfalo acuerda abandonar la conversación y el diálogo con Polemarco girará específicamente en torno a la definición de justicia. Como se ve, esta noción central de la *República* se introduce luego de un rodeo que parte de la pregunta por la vejez. Podemos recapitular la progresión argumentativa de este modo: si la pena o la dicha de la vejez depende del temor o no a la suerte después de la muerte, la riqueza es una variable importante, porque impide cometer injusticia, al menos en un sentido. De este modo, la preocupación respecto de la justicia por parte de Céfalo funciona como disparador del tema central del diálogo.

Además, en este intercambio Platón presenta a un tipo de interlocutor bien definido. Cabe la pregunta de cuál es la actitud de Céfalo en el diálogo que propone Sócrates. Teniendo en cuenta el valor de la

⁵ Para un análisis de la “herencia” respecto de la fortuna y del *lógos* de Céfalo a Polemarco, véase el trabajo de Moraes Augusto (2015, 125-146).

refutación en los diálogos tempranos, podemos identificar la necesidad por parte de Sócrates de intervenir en el alma de sus interlocutores. De este modo, el objetivo se dirige a eliminar las falsas creencias de las almas que impiden actuar bien. Si esto es así, el interlocutor debe disponer su alma a examen y revisar sus propias convicciones. El personaje de Céfalo, que comparte acuerdos con el de Sócrates, tal como podría verse en la alusión al error de sus amigos, no parece estar demasiado interesado en poner a prueba su alma. De hecho, decide interrumpir el diálogo, dejarlo en manos de su hijo y retirarse a continuar con sus ofrendas. Se ve que, ante el temor por la proximidad de la muerte, Céfalo elige cumplir con los actos piadosos antes que continuar indagando qué es la justicia.

Si esto es así, podemos comprender que Céfalo no sabe qué es la justicia por dos motivos: por una parte, no la pudo definir; por otra, en el momento en que es consciente de su ignorancia, no presta su alma a la investigación, por lo que no parece que para él hubiera algún vínculo entre conocer la justicia y evitar actos injustos. Su preocupación, respecto de su suerte en el Hades, no se aplaca procurando saber cómo las cosas son, sino cumpliendo con las sacrificios y ofrendas. Evidentemente, Céfalo - aristócrata, adinerado, buen padre y amigo de Sócrates- tiene una buena naturaleza, pero no es filósofo: no está dispuesto, ni lo ha estado antes, a recibir la educación apropiada.

Con el cambio de interlocutor, el diálogo se desarrolla con Polemarco sobre las bases establecidas en la discusión con su padre. Si Sócrates deja ir a Céfalo, con Polemarco será mucho más incisivo e insistente, pues este joven demócrata, de buena naturaleza, parece ser mucho más atractivo para el diálogo, si tenemos en cuenta el motivo por el que Sócrates quedó convencido de quedarse, en lugar de irse a su casa.

3) Polemarco y la amistad.

Como adelantamos, Polemarco se propone defender la definición de justicia como devolver lo que se debe y se apoya, como su padre lo había hecho en otro poeta: Simónides. Polemarco acepta que el contraejemplo que refutaba la definición de su padre era efectivo por lo que intenta precisar qué es lo que quiso decir Simónides cuando afirmó que es justo devolver a cada uno lo que se le debe. Resulta interesante que Sócrates no emprende una refutación sin más, sino que pide más claridad: Polemarco debe explicar, argumentar y delimitar con precisión aquello que repite de otro, es decir, hacerlo propio. Este requisito resulta clave para comprender el tipo de enseñanza que Sócrates propone, la convicción debe anclarse en la reflexión personal para evitar repetir afirmaciones de modo acrítico. Según entendemos, la dinámica del intercambio en este segundo momento

del libro I de la *República* se articula conforme al objetivo del método refutativo: guiar al interlocutor a eliminar las creencias falsas y avanzar mediante las consideradas verdades, aquellas que no son refutadas, en un ejercicio de puesta a prueba constante.

En virtud de su disposición colaborativa, Polemarco introduce la primera reformulación de la definición de justicia para apoyar la de su padre, ahora asociada con la de Simónides, quien piensa que lo debido es que los amigos actúen bien con sus amigos, nunca mal (τοῖς γὰρ φίλοις οἶεται ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν (332a9-10)). La noción de amigo había sido introducida por Céfalo al inicio de su intervención, luego Sócrates se valió de ella en el contraejemplo de las armas, a propósito del amigo que pierde la razón. En este pasaje, es Polemarco quien continúa la referencia. Cabe destacar que nos encontramos ante una escena amistosa y se juega, en este aspecto, una caracterización de la relación entre amistad y acuerdo dialógico en sintonía con la caracterización de cada personaje, no en tanto individuo, sino respecto de lo que representa. El caso de Polemarco, como anticipamos, es sugerente pues se trata de un joven defensor de la democracia que se dispone a dialogar. A raíz de una serie de refutaciones, Polemarco es inducido a transformar su definición de justicia, atendiendo a las objeciones y esforzándose en procurar argumentos satisfactorios.

Podemos sintetizar las discusiones de esta manera:⁶ Sócrates pide el acuerdo para hacer equivaler "actuar bien" con "devolver lo que se debe" y con "devolver lo que corresponde". Sobre esta base y en virtud de introducir el paralelo con las artes a las que les corresponde dar algo a alguien (o algo), acuerdan en que es justo que a los amigos les corresponda un bien y a los enemigos, un mal. De este modo, si la justicia es entendida como una τέχνη—hecho que no se discute, sino que se toma como premisa—, Polemarco plantea que consiste en dar beneficios a los amigos y causar perjuicios a los enemigos. Sócrates pregunta si se puede acordar, entonces, en que la justicia quede definida como—"hacer bien a los amigos y perjudicar a los enemigos" (τὸ τοὺς φίλους ἄρα εἶ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει 332d7-8) y Polemarco asiente.

Para examinar esa sentencia, que según ambos interlocutores se desprende de la afirmación de Simónides, Sócrates introduce la noción de utilidad. Si la justicia es útil en la guerra, deviene inútil en la paz. Ante el

⁶ Ofrecemos solamente una síntesis de los distintos acuerdos a los que llegan Sócrates y Polemarco pues no tenemos espacio aquí para desglosar los argumentos en detalle ni para destacar toda su riqueza. Para un análisis detenido de los argumentos ver Jeffrey (1979, pp. 54-69).

sin sentido, Polemarco defiende la utilidad de la justicia en la paz mediante las “asociaciones” entre ciudadanos (333a10-15). Sócrates observa que hay casos en que es más útil asociarse con otra persona que sea experta en la actividad específica que con el justo. Como siempre, la objeción apunta a la universalidad. Finalmente, mediante la introducción de la noción de dinero, deben acordar en que la justicia es útil cuando no se lo utiliza, pues el justo es útil cuando es necesario guardarlo. A su vez, si el justo sabe guardar dinero, sabrá también quitarlo. De este modo, el justo no solamente será inútil, sino que será un ladrón (334a10-b6).

A pesar de que Polemarco reconoce que de la cita de Simónides se desprende eso que él mismo rechaza, sigue convencido de su definición. De hecho, en 334b7, afirma:

- No, ¡por Zeus! Pero ya ni yo mismo sé lo que dije. De todos modos, sigo creyendo que la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos. (οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, ἀλλ' οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον: τοῦτο μέντοι ἔμοιγε δοκεῖ ἔτι, ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἢ δικαιοσύνη, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς. (334b7-9)

Evidentemente, Polemarco es consciente de la consistencia de las afirmaciones realizadas y de que haber aceptado algunas equivalencias lo llevó a derivar de la afirmación de Simónides consecuencias indeseables. En este punto, sin embargo, no está dispuesto todavía a abandonar su creencia. Será necesario continuar la indagación para que sea patente cuál es el error de su definición, pues aún no se encuentra convencido.

Cabe destacar que a la hora de afrontar el absurdo respecto de la justicia, Polemarco comparte proposiciones básicas con Sócrates: la justicia es un arte que no puede ser inútil, razón por la cual debe ser beneficiosa, pues es una virtud. Del mismo modo que su padre, Polemarco dialoga con Sócrates sobre la base de acuerdos. Si esto es así, el diálogo es posible independientemente del resultado. En el caso de Céfalo, como vimos, el diálogo no progresa pues el anciano abandona a pesar de ser amigable con Sócrates. Polemarco, por su parte, sigue dispuesto a continuar con la indagación conjunta.

Sócrates propone precisar el criterio que se estableció para delimitar a la acción justa. Si es justo beneficiar a los amigos y entre ellos hay individuos malos, esto llevaría a beneficiar a los malos y perjudicar a los buenos. Es necesario tener un criterio para evaluar quiénes son buenos amigos y la noción de amistad. Sobre esta base y de forma circular, se asociará la amistad con el individuo bueno y la enemistad, con el malo. De esta manera la definición de justicia se reformula en los siguientes

términos: “es justo hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo” (ἔστιν δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ’ ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν (335a8-10)). Llegados a este acuerdo, deberán examinar cuál es el efecto de la noción de perjuicio, puesto que sigue formando parte de la definición. En efecto, es a esta última reformulación hacia la que apunta Sócrates con vistas a demostrar que “perjudicar” no puede formar parte de la definición de justicia.

El argumento que comienza en 335b se basa en la noción de *areté* y en “lo que es propio” de cada uno. Sócrates logra convencer a Polemarco de que perjudicar a alguien provoca un daño y, por lo tanto, un mal. Al dañar a un hombre, se lo hace peor respecto de su *areté*, por lo que devendrá en un hombre injusto. Si el perjuicio produce injusticia y se encuentra presente en la definición de justicia, la contradicción es patente: si lo justo es hacer mal a los enemigos, lo justo produce injusticia. En consecuencia, en 335e7 se descarta esta definición:

- Por consiguiente, tú y yo combatiremos juntos contra cualquiera que dijera que han hablado así Simónides, Biante, Pítaco o algún otro de esos varones sabios y bienaventurados.
- En cuanto a mí, estoy dispuesto a participar del combate.

Como se ve, Polemarco, finalmente, reconoce que no acuerda con las consecuencias que se desprenden de la definición de Simónides. Lo que más interesa a nuestro propósito es el hecho de que esté dispuesto a unirse a Sócrates. Vemos que un joven demócrata, que actúa como tal, se une en combate con el filósofo. Resulta muy sugerente, teniendo en cuenta al tercer interlocutor del libro I de *República*, que el verdadero combate se emprende contra un personaje como Trasímaco, un defensor de la tiranía. En los pasajes siguientes, Platón presenta a este interlocutor como vehemente, agresivo y pasional, quien interviene para ofrecer su propia definición de justicia sin ninguna disposición dialógica. En lo que sigue, estableceremos un breve contraste entre la actitud de Polemarco y la que ostenta Trasímaco en el diálogo.

4) **Trasímaco. La enemistad del injusto.**

El personaje de Trasímaco ha dado lugar a extensos análisis, reflexiones e interpretaciones. Como hemos advertido, en este trabajo sólo nos concentraremos en un aspecto: su disposición ante el diálogo. Para ello, ofreceremos un breve análisis del último intercambio del libro I de *República*.

En contraste con Polemarco, Trasímaco no reformula su definición de justicia: desde el inicio de la conversación hasta el final, insiste en que

es justo lo que conviene al más fuerte (338c1-2). La primera objeción de Sócrates es paralela a la refutación de Céfalo que dio lugar a la intervención de Polemarco. Propone un contraejemplo, el de Polidamante, hombre sumamente fuerte, a quien le conviene comerse un buey entero. En este caso particular, no sería cierto que fuera justo para todos lo que le conviene al más fuerte. Pero Trasímaco inmediatamente rechaza ese ejemplo e introduce la noción de ley para defender su definición. En cada ciudad siempre hay que obedecer a la ley y la ley la implanta el gobierno en su propio beneficio (338e1 y ss.).

Ya instalados en el terreno político, Sócrates argumenta que: 1- si justo es hacer lo que le conviene al más fuerte, al gobierno, 2- si los gobernantes pueden equivocarse, es decir, pueden implementar leyes correctas en beneficio propio o incorrectas en su perjuicio- y 3- si es justo que los gobernados obedezcan siempre; entonces se debe concluir que es justo tanto hacer lo que le conviene al más fuerte como lo que no le conviene, ya que el gobernado debe, en cualquier caso, obedecer a la ley.

Trasímaco, por su parte, argumenta que el gobernante, si es tal que conoce el arte de gobernar, no se equivoca. Por lo tanto, la definición queda intacta. Ahora bien, con la inclusión por parte de Trasímaco de la noción de arte, Sócrates explica que el arte se dirige a su objeto y no a sí misma, por lo que a ella no la falta nada y, por tanto, nada le conviene. El gobernante tiene el arte que sabe lo que necesita su objeto. Si esto es así, el fin del arte de gobernar es lo que le conviene al gobernado (342e6).

En 343b, comienza un nuevo tramo, crucial para lo que intentamos mostrar aquí. Trasímaco, para defender su definición, argumenta que el injusto es feliz, mientras que el justo –que padece las injusticias del injusto- es desdichado. En este momento del texto, Trasímaco despliega una defensa radical a la tiranía como modelo de concreción de la felicidad del injusto que considera la felicidad plena como un estado de injusticia completa. Rechaza, incluso, que la justicia sea una virtud y sostiene que nadie desea, efectivamente, ser justo. A pesar de la insistencia de Sócrates de distinguir dos modos de vida, el del injusto, tirano y sofista, por una parte, y la del justo, filósofo y político, por otra, Trasímaco nunca reformula su definición, no acepta las objeciones de Sócrates al punto que, hacia el final del diálogo, se niega a participar activamente y anuncia que contestará afirmativamente sin revisar lo que acepta. La actitud final de Trasímaco es coherente con el desarrollo argumentativo del tercer intercambio. Más aún, su determinación de callar o asentir sin crítica no es

diferente de su actitud durante la conversación en la que no incorporó ninguna de las observaciones de Sócrates.⁷

El diálogo termina en *aporía* y da lugar, como hemos afirmado más arriba, a una serie de argumentos que se suceden a partir del libro II de la *República* con otros interlocutores, desde otros puntos de vista, en una trama compleja que recorre aspectos políticos, psicológicos, éticos y metafísicos. Si esto es así, los nueve libros siguientes de la *República* se articulan con el objeto de afianzar una convicción que en el primer libro Sócrates expone, aunque de un modo poco convincente para sus interlocutores y, probablemente, para el lector.

Conclusiones.

En contraste con el diálogo cooperativo con Polemarco, en el que encontramos acuerdos iniciales que funcionan como base para las argumentaciones e investigaciones conjuntas, en el episodio con Trasímaco no hallamos nada en común. Es cierto que este sofista acude a tesis con las que Sócrates acordaría, como la asociación entre la justicia y las artes; sin embargo, las proposiciones básicas son opuestas. De hecho, cuando Trasímaco niega que la justicia sea una virtud y propone que es virtuosa la injusticia y la equipara con la inteligencia, Sócrates reacciona:

- Esto es ahora algo más sólido, mi amigo (ἑταῖρε), y ya no es fácil poder contestarlo. Si hubieses afirmado, en efecto, que la injusticia da provecho, pero concordaras con otros en que es maldad y algo vergonzoso, podríamos replicar hablando conforme al uso habitual de estas palabras. Pero ahora es patente que dirás que es una cosa bella y vigorosa y que le atribuirás todo lo demás que atribuimos a lo justo, ya que has tenido la audacia de colocar a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría.

- Adivinas perfectamente la verdad. (348e5-349a3)

Para que haya diálogo, investigación conjunta, los participantes deben compartir un mínimo acuerdo inicial. Trasímaco no admite la premisa básica a la que Sócrates no puede renunciar.

⁷ Como ocurre con cada tramo, argumento o detalle de la *República* de Platón, contamos con una gran cantidad de textos que analizan el personaje de Trasímaco. Su caracterización como sofista, su simpatía por la tiranía, el parentesco teórico con el Calicles del *Gorgias*, la calidad de sus argumentos, etcétera, han sido motivo de examen. Ver, por ejemplo, Hourani (1962); Chapell (1993) y (2000); Barney (2006: pp. 54-62); Zuckert (2010); Bravo (2013). Cabe destacar el trabajo de de Moraes Augusto (2014) quien analiza el aspecto retórico y filosófico del episodio de Trasímaco a la luz de elementos aristofánicos.

Si esto es así, en el libro I de la *República*, es posible establecer algunas notas características de aquello que cada uno de los tres interlocutores representa. La tiranía no dialoga: Trasímaco encarna aquel que más allá de encontrar un buen guía, no tiene las aptitudes para dialogar. No necesariamente porque haya partido de premisas incompatibles con la posición socrática, sino que, especialmente, por el hecho de que no haya consentido desde el inicio poner a prueba su definición. Que Trasímaco no dialogue implica que no es capaz de aprender, de revisar sus propias creencias, de dudar. El personaje representa en consecuencia, como anticipamos, una negación destructiva.

Céfalo, el opuesto de Trasímaco como afirma Vegetti, se muestra como quien aparenta compartir una dinámica argumentativa con Sócrates, pero no está dispuesto a ponerse a prueba, en la convicción de que la felicidad no se asocia con el conocimiento de lo justo sino con el cumplimiento irreflexivo de normas éticas, más concretamente, piadosas. Tal vez Céfalo no haya tenido la oportunidad, no se ha alineado durante su vida con las enseñanzas socráticas. Sin embargo, su rol no es menor, pues da lugar al segundo intercambio, no solamente porque se da antes, sino porque parece establecer algunas bases que se despliegan en su heredero (Polemenco) y, en este sentido, lo interpretamos como una negación constructiva.

En efecto, Polemarco se presenta con una intención coercitiva, apoyado por la cantidad de acompañantes manifestando aquello que vinculamos con el perfil de este personaje. En un primer momento, se rehúsa, de hecho, a escuchar, a ser persuadido. Al inicio de este trabajo, habíamos aludido a la interpretación de Vegetti a propósito del lugar en el que transcurre la escena: el Pireo. Este autor asocia el tránsito de la *República* con un momento de iniciación, pero en contraste con el caso de Parménides, a quien una diosa le revelaba la verdad, por ejemplo, destaca que se trata de una iniciación a la sabiduría dialéctica. Entendemos que Polemarco puede representar un movimiento similar. Gracias a que presencia el intercambio que lleva a cabo su padre con Sócrates, y, a juzgar por el resultado de su encuentro con Sócrates, parece experimentar algún tipo de cambio que podemos caracterizar como una construcción afirmativa.

Como hemos intentado mostrar, en efecto, al inicio de la intervención de Polemarco, luego del episodio Céfalo-Sócrates, el joven abandona su actitud inicial y puede reconocerse una afinidad preliminar con el filósofo. Además de compartir supuestos de base, tal vez sea más importante, acaso indispensable, su actitud dispuesta al diálogo. De hecho, el triste final que, además, Polemarco y Sócrates tienen en común -el

primero en manos de la tiranía y el segundo, de la democracia- funciona como marco de referencia contextual a las asunciones que Platón despliega en los libros siguientes de la *República*, no solamente acerca de la esfera política y ética, sino también en el hecho de que la tarea de la filosofía, de la educación, deviene central a la hora de alcanzar aquello que todos persiguen: la felicidad individual y de la *pólis*. Si esto es así, Polemarco representa un caso ejemplar: sin éxito individual, pero con la disposición necesaria para la transformación esperada. Precisamente, su muerte sin juicio lo inscribe en las filas de quienes no pudieron llevar a cabo aquella transformación y Platón parece orientar sus esfuerzos en la *República* para establecer las condiciones teórico-prácticas que contribuyan a abrir ese camino. Finalmente, esperamos haber podido mostrar el modo en que la disposición dialógica funciona como un componente de base en el primer libro de la *República* y que lo vincula con el resto de esta obra monumental e inagotable que tiene como protagonista a la filosofía como elemento transformador tanto individual, cuanto, especialmente, colectivo.

Palabras finales

La suerte que algunas hemos tenido en nuestra formación como docentes e investigadoras ha querido que la Prof. Silvana Di Camillo apareciera en nuestro camino. Ejemplo de disposición filosófica, de guía y de compañía permanente para sus alumnos, alumnas, discípulos y discípulas, la Prof. Di Camillo se ha consagrado a la tarea que, según entendemos, caracteriza a la filosofía: la reflexión crítica, la observación aguda y la enseñanza generosa. Ella ha hecho efectiva, tal vez como el Sócrates del libro I de *República*, la enseñanza vinculada con la amistad, la justicia y la felicidad y nos ha aunado en sus filas. No alcanzarán estas pocas líneas para expresar la gratitud hacia Silvana, querida amiga y maestra, tras más de veinte años de conocerla.

Referencias bibliográficas

- Barney, R. (2006). “Socrates' refutation of Thrasymachus” en Santas G. (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell: 54-62.
- Bravo, F. (2013). “¿Quién es y qué enseña el “Trasímaco” de la *República*?”. *Filosofía: Revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, 2: 15-44.
- Burnet J. (1902). *Πολιτεία. Platonis Opera, Vol. 4: Tetralogia VIII*. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press.

- Chapell, T.D.J. (1993). “The Virtues of Thrasymachus”. *Phronesis*, 38: 1-17.
- Chapell, T.D.J. (2000). “Thrasymachus and Definition”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18: 101-107.
- De Moraes Augusto, M das G. (2010). “O Proêmio à Décima Musa. A função proemial do livro I na *República* de Platão”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Anejo 2010: 9-43.
- De Moraes Augusto, M das G. (2014). “O argumento cômico no diálogo entre Sócrates e Trasímaco no Livro I da *República*”. *O que nos faz pensar*, 34: 147-181.
- De Moraes Augusto, M das G. (2015). “*Katà tà Simonídou mèle*: Cefalo, Polemarco e a herança do lògos na *República* de Platão”, en Fernández, C., Nápoli, J. y Zeccchin, G. (eds.) *Agón: Competencia y Cooperación, de la Antigua Grecia a la Actualidad*. La Plata: Edulp: 125-146.
- Divenosa, M. y Mársico, C. (2005). *Platón. República*. Intr., trad. y notas. Buenos Aires: Losada.
- Eggers Lan, C. (1992). *Platón, República*. Intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.
- Ferrari G. R. F. & Griffith, T. (eds.) (2000). *Plato: 'The Republic'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari G. R. F. (2010). “Socrates in the *Republic*” en McPherran M. L. (ed.) *Plato's 'Republic'. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press: 11-31.
- Friedlander, P. (1964). *Plato. The Dialogues, First Period*. (Volume 2). Princeton: Princeton University Press.
- Hourani, G. F. (1962). “Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s *Republic*.” *Phronesis*, 7(2): 110–120.
- Jeffrey, A. (1979). “Polemarchus and Socrates on Justice and Harm”. *Phronesis*, 24 nro. 1: 54-69.
- Kahn, Ch. (1993). “Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue”. *The Classical Quarterly*, 43: 131-142.
- Nails, D. (2002). *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rowe, Ch. (2007). “The Place of the *Republic* in Plato’s Political Thought” en Ferrari G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press: capítulo 2.

- Sachs, D. (1997). “A Fallacy in Plato's *Republic*” en Kraut, R. (ed.) *Platos Republic: Critical Essays*. Lanham Boulder New York Oxford: Rowman & Littlefield Publishers: 1-16.
- Slings S. R. (2003). *Platonis Rempubicam*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Vallejo Campos, A. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta.
- Vegetti, M. (1999). *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma-Bari: Laterza.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wardy, R. (1996). *The Birth of Rhetoric, Gorgias, Plato and their successors*. London: Routledge.
- Zuckert C. (2010). “Why Socrates and Thrasymachus Become Friends”. *Philosophy & Rhetoric*, 43, No. 2: 163-185.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 10 de octubre de 2023.

ARTICULOS/ARTICLES

EDUCAR PARA LA FELICIDAD: LOS ARGUMENTOS ARISTOTÉLICOS SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN FILOSÓFICA

EDUCATING FOR HAPPINESS: ARISTOTELIAN ARGUMENTS ON THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHICAL EDUCATION

Claudia Marisa Seggiaro
Instituto De Filosofía “Dr. Alejandro Korn”
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
claudiasegg@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0001-9772-3544>

Resumen

En este trabajo examinaremos la relación entre la concepción aristotélica del hombre, la noción de felicidad y la necesidad de filosofar. Para ello, tomaremos como punto de partida el análisis de la noción de *téchne*, ya que en el *Protréptico* dicha noción no solo parece haber tenido el sentido de saber productivo, sino también el de *epistéme* (frag. 34). Luego intentaremos demostrar la vinculación entre esta noción y la de filosofía. Finalmente (frags. 47-48), analizaremos cómo se vincula el binomio *philosophía /eudaimonía*, de modo de dilucidar por qué el *Protréptico* es una exhortación para educarse en la felicidad. (frags. 3-5 y 103).

Palabras clave: Filosofía; *Téchne*; *Phýsis*; Felicidad; Aristóteles.

Abstract

In this paper we will examine the relationship between the Aristotelian conception of man, the notion of happiness and the need to philosophize. To do this, we will take as a starting point the analysis of the notion of *téchne*, since in the *Protrepticus* this notion not only seems to have had the meaning of productive knowledge, but also that of *epistéme* (frag. 34). Then we will try to demonstrate the link between this notion and that of philosophy. Finally (frags. 47-48), we will analyze how the philosophy/*eudaimonia* binomial is linked to elucidate why the *Protrepticus* is an exhortation to educate oneself in happiness. (frags. 3-5 and 103).

Keywords: Philosophy; *Téchne*; *Phýsis*; Happiness; Aristotle.

Introducción

El *Protréptico* es un texto de Aristóteles que se conserva fragmentariamente. Esto ha sido una de las causas por las cuales pese a haber tenido una relativa difusión en la Antigüedad, su estudio en la actualidad ha sido marginal. Es, también, una de las llamadas obras exotéricas y, por lo tanto, de difusión. Según Aulo Gelio, este tipo de discursos reunía lecciones que “contribuían a la formación retórica, a la capacidad de inventiva y al conocimiento de la política” (*Noches áticas* XX 5). Como consecuencia de esto, estaban dirigidas a un público más amplio que las lecciones acroamáticas, reservadas para un auditorio capacitado.¹ Esta descripción, que tendió a minimizar el valor de estos escritos, es otro de los motivos por el cual, salvo notorias excepciones: Berti (1997), Düring (1961), Hutchinson y Johnson (2005; 2014; 2017 y 2018), Jaeger (1923), Güremen (2020) y Van de Meere (2011), los intérpretes modernos han omitido su estudio al sistematizar el pensamiento de Aristóteles.

Dado el “género” al cual estaba suscripto, se suele considerar que el *Protréptico* era un texto propagandístico que instaba a los hombres a que se aboquen a la filosofía. No obstante, el contenido de los fragmentos conservados nos permite afirmar también que debió haber sido uno de los

¹ Véase también Simplicio *Comentario al Acerca del cielo* 288, 28 -289,15 (frag. 16, *Sobre la filosofía*). Olimpiodoro (*Prolegómenos a las Categorías de Aristóteles*, 7 3-21) afirma, incluso, que las obras exotéricas estaban dirigidas a aquellos que solo tenían una formación elemental y no revestían un interés filosófico genuino.

primeros textos éticos del Estagirita. En él, Aristóteles pretende demostrar, al menos, tres cosas: 1- que el fin último del hombre: su felicidad, es un estado de plenitud que se alcanza cuando este vive conforme a su naturaleza (frags. 4 y 14); 2- que lo propio del hombre, aquello por medio de lo cual completa su naturaleza, se identifica con el ejercicio de sus facultades intelectivas; y 3- que, para alcanzar el ítem 1, la felicidad, y, por lo tanto, el punto 2, ejercer su función propia, el hombre debe filosofar. Es por esto, que traza una relación entre los conceptos de *phýsis*, *téchne* y filosofía.

En esta instancia, nos proponemos examinar esto último. Para ello, tomaremos como punto de partida el análisis de la noción de *téchne*, ya que en el *Protréptico* dicha noción no solo parece haber tenido el sentido de saber productivo, sino también el de *epistéme* (frag. 34). Luego intentaremos demostrar la vinculación entre esta noción y la de filosofía. Finalmente (frags. 47-48), analizaremos cómo se vincula el binomio *philosophia / eudemonía*, de modo de dilucidar por qué el *Protréptico* es una exhortación para educarse en la felicidad. (frags. 3-5 y 103).

1. La noción de *téchne* en el *Protréptico*: educar en la filosofía

Téchne es uno de los conceptos claves del *Protréptico*,² no solo por la recurrencia con que aparece en los fragmentos conservados sino también por el papel que parece tener en los argumentos allí desarrollados. En cuanto a su recurrencia, se debe tener en cuenta que se conservan más de cien fragmentos del *Protréptico*,³ algunos de ellos relativamente extensos. En ellos, el término *téchne* aparece alrededor de veinte veces, aunque es en la serie de frags. 11-17, donde cobra un particular protagonismo. Las razones de esto son, al menos, dos. La primera es que, junto con la *diánoia* y la *phýsis*, Aristóteles la define como cierta causa (frag. 11). La segunda de estas razones es que, al imitar el modo de proceder de la *phýsis* (frag.

² Angier (2010, 3) sostiene que “*téchne*” deriva de la raíz indoeuropea “*tek*”, “unir la madera de una casa” (ver Roochnik 1996, 19). En función de esto, argumenta, es posible pensar que el significado más antiguo del término haya sido “construcción de casas”. Para este autor, en los primeros textos literarios, el término abarca la construcción naval y, en Homero, la herrería (ver Kube 1969, 14-19; Löbl 1997, 208-210). Según Nussbaum (1995, 142), *téchne* tiene un significado sumamente amplio. Ejemplos de *téchnai* son la edificación, la zapatería, la confección; la equitación, la danza, la poesía, la flauta; la medicina, las matemáticas, la meteorología, etc.

³ Para la enumeración de los fragmentos del *Protréptico* seguimos la edición de Düring (1961). Salvo que indiquemos lo contrario, para las citas de esta obra adoptamos la traducción de Vallejo Campos (2005).

13, *Física* II 8), lo que es producido por *téchne*, tiene un fin y un para qué (frags. 11-12), razón por la cual completa y auxilia a la naturaleza en aquellos casos que esta no puede lograr su fin por sí misma (frag. 13).⁴ Este carácter complementario que la *téchne* tiene respecto de la *phýsis* es lo que le otorga una particular relevancia dentro de la economía del texto.⁵ Para dar cuenta de esto, Aristóteles expone dos ejemplos. En el primero de ellos, se limita a indicar que mientras algunas semillas no necesitan de la existencia de la agricultura para crecer y llegar a ser plantas que dan frutos, otras requieren de ciertos cuidados para sobrevivir y lograr el mismo fin. En ambos casos, la potencialidad de desarrollarse está dada por su naturaleza intrínseca, principio y causa de su generación (frag. 11, *Física* II 1), pero en el segundo de ellos, esta potencialidad no alcanza a actualizarse sin la mediación de un elemento externo. Se requiere de la intervención humana y de una *téchne* en particular para que esto suceda. En el segundo ejemplo, Aristóteles compara algunas especies animales con el hombre: mientras algunos de estos seres completan su naturaleza por sí mismos, el hombre solo lo logra con la ayuda de varias *téchnai*.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que el *Protréptico* es una obra exhortativa cuyo objetivo es demostrar que el fin del hombre radica en el ejercicio de las facultades intelectivas (frags. 17, 23 y 28), o en el conocimiento de los primeros principios y causas (frags. 33-35), está claro que el estado de plenitud, que se identifica con la consecución de este fin, no es equiparable con su supervivencia. Dado esto, es evidente también que las *téchnai* que pueden auxiliarlo para cumplir dicho fin no pueden ser solo las técnicas productivas (frags. 34-37 y frags. 47-48). Al presentar la tesis de que la *téchne* completa y auxilia a la naturaleza, Aristóteles no está queriendo simplemente remarcar que el hombre logra subsistir por la intervención de la primera. Si bien esto es correcto (*Sobre la filosofía* frag. 8b y *Protréptico* 8b), el uso de esta tesis en el particular contexto argumentativo del *Protréptico* no parece obedecer a este propósito. Su objetivo es enfatizar que, si bien la felicidad humana está relacionada con

⁴ Por este motivo también se contrapone al azar, que es una causa accidental e indeterminada (véase Rossi, 2011). Según Berti, Aristóteles podría estar retomando la diferenciación entre lo que es por naturaleza, por *téchne* y por azar de los tratados hipocráticos. Para sostener su tesis, remite a *Sobre la ciencia médica* IV 1-20.

⁵ Para un análisis de la relación entre *phýsis* y *téchne* en el *Protréptico*, véase Berti, (1997, p. 441), Cardullo (2005) y Van der Meeren (2011, 150-154, notas 4 a 22). Según Berti, Platón (*Leyes* X) adjudica la misma relación entre *phýsis* y *téchne* a aquellos pensadores que dividen las causas de la generación en naturaleza, arte y azar. Dichos pensadores podrían haber sido Heráclito, Demócrito o algunos miembros de la escuela de medicina de Hipócrates.

cierta disposición natural del hombre, su realización no está garantizada por ella. De esto se desprende que, así, como para sobrevivir precisa del auxilio de la *téchne*, también en este caso, requiere de ella.

La asociación entre el fin último del hombre y la completitud de la naturaleza, supuesta en la serie de fragmentos 11-17, aparece también en los frags. 3-5. En estos fragmentos, Aristóteles califica de miserables a aquellos que consideran más importante la persecución de la riqueza y de los lujos que su propia naturaleza (*tês idías phúseos*) (frag.4 y *Ética Nicomáquea* I 5). Para defender esta idea, Aristóteles realiza un parangón que resulta esclarecedor: así como no consideramos bueno a un caballo solo por tener bridas y un arnés lujoso, sino cuando tiene una excelente disposición, no podemos considerar dichoso a un ser humano simplemente por los bienes externos que posee, sino por cierta disposición de su alma (frag.3). En este punto, se debe tener en cuenta que, pese a que, según Aristóteles, el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo (frag. 23), “el alma es mejor que el cuerpo (al estar más dotada para gobernar) y en el alma es mejor lo que posee razón y entendimiento” (frag. 61), pues es a través de estas facultades que conoce en sentido estricto (frag. 24). Como consecuencia de esto, aquello que lo define esencialmente y por cuyo medio alcanza la completitud es la parte racional e intelectual de su alma. En función de esto, su fin último, la plenitud de su naturaleza, será el ejercicio pleno de estas facultades (*Ética Nicomáquea* X 7) y esto se produce cuando alcanza la sabiduría (*phrónesis*, frags. 5, 17 y 53) o el conocimiento contemplativo (frag. 6). Como consecuencia de esto, en el frag. 5 Aristóteles avanza un paso más en su exhortación, señalando que:

Todos estarían de acuerdo en que la sabiduría se origina de aprender e investigar aquellas cosas cuyas posibilidades están comprendidas en la filosofía, de manera que cómo no filosofar sin dilación ... (frag. 5)

Lo relevante a los fines de nuestro trabajo es el hecho de que la sabiduría se alcanza aprendiendo e investigando. Esto es, su adquisición depende de un proceso que, si bien es por naturaleza no se da naturalmente, sino que implica el ejercicio de una disciplina que, en este caso, es la filosofía.⁶ Para entender esto, es clave la diferencia entre las nociones de

⁶ Güremen, R. (2020, 587) señala algo análogo en los siguientes términos “If philosophical activity is not an effortlessly attained natural stage of existence for human beings but rather a natural task to accomplish as the attainment of their highest natural good, then the achievement of this natural task must actually be analogous to the rearing

potencia y acto que el desarrollo del argumento supone.⁷ Para Aristóteles, la naturaleza determina qué es la cosa y, en función de ello, cuál es su fin (*Física* II 1, 193b12-18).⁸ En el caso del hombre establecimos que esto se identifica con sus facultades cognitivas. En este sentido, si bien todos los hombres utilizan en cierto grado sus facultades cognitivas, pues, para subsistir y coexistir en comunidad deben dominar ciertos saberes elementales (*Sobre la filosofía* frag. 8b, *Metafísica* I 1, 981b10-24), el ejercicio efectivo de esas facultades supone cierto grado de adiestramiento que surge de observar e imitar a otros o bien de un proceso “sistemático” de enseñanza y aprendizaje. De esto se desprende que la mera posesión de las facultades cognitivas no garantiza que el proceso de conocimiento llegue a término y, por ende, que el hombre llegue a su fin.

Ahora bien, si se acepta lo hasta aquí argumentado, es evidente que en los frags. 11-14 del *Protréptico téchne* no puede tener solo el sentido que tiene en *Ética Nicomáquea* VI 4, 1040a1-23. Su significado debe exceder el de disposición productiva o un modo de ser racional para la producción, pues en ese caso, no se entendería en qué medida la tesis de que la *téchne* completa y auxilia a la naturaleza es funcional para persuadir a los hombres a que se aboquen a la filosofía.⁹

En relación con esto, Nussbaum (1995, 142) subraya que la opinión más aceptada entre los filólogos es que “en el tiempo de Platón no se establecía una distinción general y sistemática entre *epistéme* y *téchne*”

of a human being as a natural creature”. Para este autor, así como Aristóteles sostiene que la crianza de los hijos es necesaria para ayudar a la naturaleza completar su trabajo y que estos se conviertan en adultos, paralelamente considera que la filosofía ayuda a la naturaleza a completar el fin último del hombre.

⁷ Ver *Metafísica* V,12.

⁸ Para un análisis pormenorizado de la noción de naturaleza como causa formal y final en Aristóteles, véase Giardina (2006); Quarantotto (2002);

⁹ El argumento supone la distinción entre vivir conforme a la naturaleza y lograr la plenitud o completitud de la naturaleza (frag. 14). En función de que lo propio del hombre es el conocimiento, cualquier acto cognitivo es conforme a la naturaleza y cualquier individuo que conoce, vive según esta. De hecho, el hombre para subsistir debe aprender muchas de las funciones básicas que realiza, entre ellas, procurarse alimentos, vestimenta y aprender a hacer ciertos instrumentos elementales. Si bien esto lo puede hacer mediante la observación y la experiencia (*Metafísica* I 1, 981a25 y ss.), esto es, a través de la ejecución de las facultades cognitivas más elementales, esto solo les permite vivir, pero no alcanzar la felicidad, que es el fin del hombre. Para lograr su felicidad o plenitud, debe ejercer la actividad cognitiva de forma excelente (frag. 65 y *Ética Nicomáquea* X 7), es decir, debe alcanzar el conocimiento en sentido estricto, identificado con el conocimiento de los principios y causas.

(Nussbaum, 1995, 142).¹⁰ Trayendo a colación el trabajo de Lyons, Nussbaum sostiene que era común llamar “*téchne*” a cualquier saber práctico organizado,¹¹ “a cualquier objeto potencial de *epistásthai*”. “Incluso en algunos de los escritos aristotélicos más importantes, enfatiza Nussbaum, ambos términos se utilizan indistintamente” (Nussbaum, 1995, 142). Según Angier (2010, 3) la etimología y el uso temprano del término permiten decir que la *téchne* era concebida como una determinada forma de experticia. Cada *téchne* tenía una tarea y un fin propio. Este autor argumenta que, en oposición a quienes no pueden captar nada con cierta precisión, el poseedor de las *téchnai* era visto como aquel que podía tener una comprensión razonada de lo que es exacto, (Schaerer apud Angier, 2010, 5).¹² Como consecuencia de esto, concluye Angier (2010, 6), existía una fuerte asociación entre *téchne* y sabiduría, motivo por el cual las *téchnai* fueron concebidas como formas esencialmente valiosas de conocimiento.¹³

Esta vinculación entre *téchne* y *epistéme* aparece en reiteradas ocasiones en el *Protréptico*. Tal como lo destaca Van der Meeren (2011, 38), en esta obra ambos términos parecen ser usados de forma intercambiable. Prueba de ello son los frags. 34-37 y 47-51. En el frag. 47, Aristóteles señala:

Efectivamente, así como en las demás *téchnai* productivas (*allaí téchnai demiourgikaís*) los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza -por ejemplo, en la construcción, la plomada, la regla o el compás, los hemos obtenido de (la observación) del agua, de la luz y de los rayos del sol que nos sirven como criterio para comprobar lo que es suficientemente recto y plano desde el punto de vista perceptivo, de

¹⁰ Angier (2010, 2), llama la atención sobre el anacronismo que supone tomar la distinción *epistéme/téchne* como si esta fuera equivalente a la contraposición ciencias puras/aplicadas. Para este autor, usar la distinción moderna no refleja el hecho de que en gran parte de los escritos griegos *epistéme* y *téchne* se usan indistintamente.

¹¹ Por tal motivo, señala Löbl (1997, 208) desde la época de Homero hasta la de los sofistas *sophós* y *téchne* estaban estrechamente asociados entre sí. Según Dodds (1973, 108-109), a finales del siglo V a. C. la *téchne* se podía adquirir mediante el estudio e implicaba la implementación de la inteligencia.

¹² Véase *Corpus hipocrático Sobre la ciencia médica* V 30-32

¹³ Según Angier (2010, 6), parece razonable admitir que, en la medida en que la *téchne* logra ampliar la esfera del control epistémico y práctico humano, se la considera beneficiosa. Para este autor, la palabra *technités* es semánticamente un pariente cercano de *demiourgós*, literalmente ‘el que trabaja’. Para este autor, una vez más aparece implícitamente la idea de beneficio en el término. Como dice Heinemann (1961, 117), existía un consenso de que el requisito para que algo pueda considerarse “*téchne*” era su utilidad.

la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza.

Lo primero que debemos advertir en este fragmento es el uso de “*allai*” para referirse a cierto tipo de *téchnai*, aquellas que imitan el modo de operar de la naturaleza. Lo segundo que se debe notar es la descripción de la filosofía como el conocimiento de la naturaleza y la verdad, esto es, como el tipo de saber que le permite al político juzgar qué es justo y bueno para la *pólis*. Ambas cuestiones son afirmadas por Aristóteles en el contexto del parangón que establece entre estos dos tipos de saberes, razón por la cual, si las *téchnai demiourgikaî* son calificadas de “*allai*” esto se debe a que el conocimiento filosófico también es susceptible de ser denominado “*téchne*”.¹⁴ Esta asociación entre *téchne* y filosofía aparece reforzada en el frag. 34, donde, tal como lo recalca Güremen, (2020, 587) Aristóteles define la filosofía como “*téchne kai epimeleia*” del alma.

Desde la perspectiva de Van der Meeren (2011, 38 y 142-43), en el *Protréptico*, la filosofía en cuanto *téchne/epistéme* tiene un valor teórico y práctico que la reviste de una aparente ambigüedad. Esto se debe a que en esta obra Aristóteles, por un lado, asimila la filosofía a una *téchne*, lo que permite compararla con otras técnicas/artes, pero, por otro lado, enfatiza su especificidad, indicando no solo que no está en el mismo plano que esas otras *téchnai*, sino destacando también que es una ciencia teórica que no incluye la práctica, puesto que es su condición de posibilidad, especialmente en el caso de la política (Van der Meeren, 2022, 142-43). Dicho de otro modo, en cierto sentido la filosofía es una *téchne* (frags. 34 y 47), razón por la cual es posible trazar las analogías aquí analizadas con los otros tipos de saberes, pero, a su vez está por fuera de cualquier técnica u oficio, debido a la supremacía del saber que ostenta (frag. 48). Sin embargo, argumenta Van der Meeren, esta supuesta ambigüedad se supera, si se tiene en cuenta que, para Aristóteles, la filosofía es más que un conjunto de reglas y saberes. Representa también un movimiento natural y teleológico. Entendemos que con esto Van der Meeren no quiere indicar

¹⁴ Desde la perspectiva de Van der Meeren (2011, 38), en esta serie de fragmentos, Aristóteles clasifica el conocimiento en *epistémai* o *téchnai poiouâsai* y *epistémai* o *téchnai theoretikaî*. Entre estas últimas, se encuentra la filosofía que es un tipo de conocimiento superlativo y soberano, pero también, una facultad natural (Van der Meeren, 2011, 38).

que las *téchnai* carecen de un fin, pues esto sería contradecir las tesis que Aristóteles presenta en la serie de frags. 12-14. Lo que estaría indicando esta autora es que, en el caso de la filosofía, el fin perseguido coincide con el fin que el hombre tiene por naturaleza. A diferencia de las ciencias productiva, cuyo objeto es extrínseco, la filosofía no persigue algo fuera de sí misma.¹⁵ Es autotélica y, por lo tanto, está directamente ligada a la cuestión del bien, pero no a cualquier bien, entendiendo por esto, lo que es útil para algo (frag. 42), sino a aquel que constituye un fin en y por sí mismo (frag. 44). Por esta razón, por un lado, guarda una relación de continuidad con las otras *téchnai*, pero, por otro lado, constituye también un punto de inflexión.

No obstante, el término *téchne* no solo se refiere al saber, que, en el caso de Aristóteles, auxilia a la naturaleza, sino al discurso que es portavoz de ese saber (Warin, 2021, 46).¹⁶ Según Angier (2010, 5), en cuanto es un tipo de conocimiento que aspira a ser confiable, la *téchne* debe ser también factible de ser transmitida de idéntico modo, ya que, como lo subraya Demócrito, “ni la *téchne* ni la sabiduría (*sophía*) son alcanzables si uno no aprende” (Diels-Kranz 1964, Frag. 68, B59). Desde la perspectiva de Angie, esto es, en definitiva, lo que distingue al hombre hábil de aquel que solo depende de la suerte y que carece, por este motivo, de una experiencia que pueda transmitir a otros. Con anterioridad a la aparición de los trabajos de estos estudiosos, Jaeger (1990, 51) señaló la vinculación que existía en la Antigüedad entre educación y *téchne*. En este sentido, alega, los sofistas calificaban sus enseñanzas como una *téchne* (*Hippias mayor* 281 C).¹⁷ “La conversión de la educación en una técnica, señala Jaeger (51-52), es un caso particular de la tendencia general del tiempo a dividir la vida entera

¹⁵ La ambigüedad radica, en definitiva, en que, por un lado, se identifica a la filosofía como el conocimiento contemplativo que es buscado por sí, sin un fin ulterior (frag. 69), pero, por otro lado, se la equipara con una *téchne* que se usa en articulación con otras ciencias y que tiene una utilidad determinada. Güremen (2020, 282-283) ve en la lectura de Van der Meeren una manera ingeniosa pero no completamente efectiva de resolver la ambigüedad que declaraba encontrar en el texto. Creemos que esta ambigüedad se disipa tan pronto como entendemos que la relación entre *téchne* y filosofía es posible gracias a: 1- el uso amplio que Aristóteles hace del primer término y 2- la subordinación del resto de las *téchnai* a filosofía, atestiguada en algunos fragmentos, entre ellos, el 8, el 9 y el 42. Creemos que ambos puntos son tenidos en cuenta en la lectura de Van der Meeren.

¹⁶ Véase Nussbaum (1995, 144).

¹⁷ Para este autor (1990, 51), en el Protágoras Platón vincula a Hippias con las técnicas liberales dentro de las cuales se encuentra la música, pero también la aritmética, la geometría y la astronomía.

en una serie de compartimientos separados concebidos en vista de un fin y teóricamente fundados, mediante un saber adecuado y transmisible”.

Queda claro que el *Protréptico* de Aristóteles, en función de que es un texto exhortativo, es una subespecie del género deliberativo que debe encuadrarse dentro de la retórica (*Retórica* I 3, 1358b8-10). Dado esto, no se trata un discurso didáctico (*Refutaciones sofísticas* 6 165b1 ss.). Pese a ello, en cuanto discurso retórico, no es simplemente una defensa a la filosofía, sino también a un modo particular de concebirla y, por ende, es también un intento de persuadir a los lectores a que adopten una *paideía* filosófica específica. En relación con esto, son claves los testimonios de Isócrates y de pseudo Isócrates. Isócrates, en *Antídosis* 84-85 señala:

Comparadas con las enseñanzas de aquellos que pretenden exhortar a la templanza y la justicia, las nuestras serían manifiestamente más verdaderas y útiles. Pues ellos exhortan a una virtud y a una sabiduría que es desconocida por los demás y discutida por ellos mismos, mientras que yo hablo en favor de una virtud en la que todos están de acuerdo. Y ellos se dan por contentos, si pueden atraer a su compañía a unos cuantos con la fama de sus nombres, mientras que yo, en cambio, etc.

En este punto, es central tener presente el contexto en el cual fue escrito el *Protréptico*, esto es, la controversia entre las dos escuelas más importantes del momento: la Academia y la escuela de Isócrates.¹⁸ La aparición del *Protréptico*¹⁹ en medio de este debate ha generado que

la mayor parte de los estudiosos considere que dicha obra fue escrita por Aristóteles como una defensa al ideario filosófico de la institución de su maestro. Al leer los fragmentos del *Protréptico*, podemos notar que es problemático afirmar que las concepciones allí sostenidas por Aristóteles sean netamente platónicas y, por lo tanto, que el objetivo del Estagirita en esta obra haya sido defender la concepción platónica de la filosofía. Esto no implica que su escritura no haya sido motivada para defender cierto tipo de *paideía* educativa que la escuela de Platón encarnaba y de la cual Aristóteles fue parte hasta la muerte de este último. Desde la perspectiva de Düring (1961, 173), pese a que es probable que Temisión haya estado vinculado con la Academia, su elección como destinatario de la obra puede

¹⁸ Para esta cuestión, véase Berti (2013, 184-ss.)

¹⁹ Salvo algunas excepciones, como, por ejemplo, Schneeweiss (2005, 9), se considera que el *Protréptico* fue escrito durante el período de permanencia de Aristóteles en la Academia, entre 353 y 351 a.C. Los estudiosos del texto coinciden en que fue redactado después de obras como el *Grilo*, y el *Eudemo*.

entenderse también como una alusión a la disputa con Isócrates.²⁰ Según Düring, aunque Aristóteles estuvo influenciado por Isócrates no solo en relación con el estilo y el modo de su exposición sino también respecto a su concepción sobre la educación general, en la disputa entre la Academia y la escuela de este último permaneció como un platónico. Por tal motivo, el interlocutor de Aristóteles en esta obra debió ser Isócrates y su concepción de la filosofía, pero también el círculo de jóvenes que acudían a las escuelas de Atenas (Düring 1961, 174).²¹

Mihai, (2016, 87) muestra un contexto que excede el de la confrontación entre las escuelas de Platón e Isócrates. Según este autor, en el siglo IV a. C, filósofos, médicos y profesores de otras disciplinas mantenían una intensa competencia por los estudiantes. El objetivo de todos ellos era promover sus lecciones, razón por la cual escribían y pronunciaban discursos protrépticos. Según Mihai (2016, 89), en los tratados médicos de la época, por ejemplo, se prescribían regímenes, dieta y consejos para darles a sus seguidores alguna clave para llevar una vida sana y feliz. Sin embargo, sostiene Mihai, esto se solapaba con la función del filósofo, generando una competencia entre los dos grupos por la autoridad moral e intelectual (2016, Mihai, 89). Como consecuencia de esto, concluye este autor, se puede conjeturar que Aristóteles escribió su protréptico no solo para confrontar a Isócrates, sino también en contra de cierta literatura médica antigua. Para Mihai, en su obra exhortativa, Aristóteles presentó un *agón* entre filosofía y medicina, cuyo objetivo era establecer la preeminencia cognitiva e intelectual de la primera sobre la segunda. Con esto, emula una controversia que ya estaba presente en los diálogos de juventud de Platón (Mihai, 2021, 14-26).²² De este modo, la *paideía* médica era presentada en el *Protréptico* como un saber instrumental y subsidiario de la educación filosófica, que era caracterizada,

²⁰ En la misma línea argumentativa, Vallejo Campos (2015, 130) señala que “Isócrates había compuesto tres discursos ‘chipriotas’ dirigidos a la dinastía de los Evagóridas con un carácter exhortativo, de manera que no es extraño que Aristóteles quisiera aprovechar la amistad de algún condiscípulo de la Academia, como era Eudemo, natural de Chipre, para rivalizar en influencia con Isócrates saliendo en defensa de los ideales educativos de la Academia”. Según Berti (1997, 405) es probable que Aristóteles quisiera emular a su rival, eligiendo el mismo campo de acción, los círculos políticos chipriotas, y el mismo género literario, la exhortación.

²¹ Véase Berti (1997, 405). Para Berti, los destinatarios del *Protréptico* pueden haber sido Temisión y los “jóvenes” atenienses. En este sentido, el objetivo que habría inspirado su redacción habría sido hacer propaganda del ideal educativo de la Academia y competir con la escuela isocrática.

²² Véase Hipócrates, *Sobre la medicina antigua*, 20 1-17.

a su vez, como con el único medio a través del cual el hombre podía alcanzar su fin último: la felicidad.

Si se acepta lo argumentado hasta aquí se debe reconocer que, al hacer su exhortación a la filosofía y presentar la tesis de que la *téchne* completa a la naturaleza, Aristóteles se valió de la riqueza semántica que la noción de *téchne* tenía y del valor cognitivo y educativo que esta había adquirido en el momento en que comenzó a gestar su obra. De este modo, su objetivo era convencer a los hombres sobre la importancia de filosofar, demostrando que la felicidad se identifica con el desarrollo de una facultad cognitiva inherente a su naturaleza, pero que requiere ejercicio y educación para actualizarse.²³ También es posible que al retomar el conjunto de acepciones que el término *téchne* tenía en su época Aristóteles se estuviese valiendo de las creencias de sus oyentes con el fin de persuadirlos más fácilmente sobre la importancia de adoptar su ideario filosófico.²⁴ Se debe tener presente que una de las características de un protréptico es utilizar las opiniones de los destinatarios no solo con el objeto de disuadirlos, sino de hacerlo en función de aquello que les resultaba más familiar. Dicho *modus operandi*, por otra parte, es absolutamente compatible con el implementado por Aristóteles en muchas de sus obras.²⁵

2. La filosofía: una vía para la felicidad

En la primera parte de este trabajo establecimos que en el *Protréptico* Aristóteles sostiene que, si lo que es generado por naturaleza tiene un fin, que puede ser cumplido con el auxilio de la *téchne* (frags. 13-14), entonces se debe aceptar que el hombre también tiene un fin, que requiere de la ayuda de una *téchne* para su consecución. Dicho fin es la *phrónesis* (frag.17) y para alcanzarla el hombre debe ejercitarse y aprender (frags. 5 y 17), esto es, precisa algún tipo de instrucción o educación. Ahora bien, por la serie de frags. 2a-2g (Ross)²⁶ sabemos que la filosofía es cierta

²³ Véase, Collins (2015) y Sling (1999).

²⁴ Frag. 97 del *Protréptico*: “Por lo demás, no es inconveniente considerar también la cuestión debatida desde el punto de vista de las nociones comunes, a partir de lo que resulta evidente a todos”.

²⁵ Véase Seggiaro (2021).

²⁶ Esta serie de fragmentos son diferentes versiones del mismo argumento atribuido por distintos pensadores: Alejandro de Afrodisias (*Comentario de los Tópicos de Aristóteles* 149, 9-17); el escoliasta de los *Analíticos, Primeros* (cod. París., 2064, 263a); Olimpiodoro (*Comentario del Alcibiades de Platón* 144, Creuzer); Elías (*Comentario de la Introducción de Porfirio* 3, 1 7-23), a Aristóteles. En él, se sostiene que es necesario

actividad que radica en el pensar y conocer.²⁷ Por tal motivo, si el fin del hombre, la *phrónesis*, esta emparentada con estas dos funciones (frags. 33-37) es evidente que la filosofía estará relacionada con el fin del hombre, si es que no se identifica con él.²⁸ Es por esto por lo que en el frag. 103 Aristóteles afirma:

Además de esto, igual que en el caso de la riqueza, no es la misma la propiedad que permite a los hombres vivir y aquella que les permite una vida feliz (ένεκα τοῦ ζήν καί τοῦ ζήν εύδαιμόνως), en relación con la *phrónesis*, tampoco es la misma, según creo, la que necesitamos para vivir y para vivir bien (τό ζήν καλώς). Con la mayoría hay que tener una gran indulgencia por su forma de proceder, pues hacen votos por ser felices, pero se contentan tan solo con poder vivir. No obstante, quien crea que no debemos sobrellevar la vida de cualquier modo, será ridículo si no soporta todo el esfuerzo necesario y no pone todo su empeño para llegar a poseer esta sabiduría que conocerá la verdad (trad. vallejo Campos levemente modificada).

En este fragmento, Aristóteles realiza una diferencia tajante entre vivir, entendiendo por esto, el mero hecho de existir, y vivir bien o ser feliz. No obstante, la relación entre esta distinción y la *phrónesis* ha sido la causa de que algunos autores, entre ellos Düring (1961, 260) y Berti (1997, 438), hayan visto una diferenciación entre dos tipos de conocimientos asociados a este término. El primero es la sabiduría práctica con la que opera la mayoría de los hombres.²⁹ El segundo tipo de

filosofar, ya sea que sea crea que se debe hacer como que se considere que no es necesario hacerlo.

²⁷ Véase los frags. 78-92 (Jámblico en *Protréptico* XI 56, 13-59, 18).

²⁸ Véase Van der Meeren (2011, 31- 38).

²⁹ Según Rizzerio (2008, 48-49), *phrónesis* deriva de *phrén*, *phrenós* y progresivamente llega a designar la acción de pensar, que nace del trasfondo emotivo del alma. Es por esto por lo que se consideraba que “*phroneîn*” era un sentir que se identificaba, a su vez, con cierta inteligencia de las cosas. Esta es la causa, también, por la cual “*phrónesis*” se usaba para referirse a cierta sabiduría práctica. Quizá por esto, Kapp (apub. Berti, 1997, 438) ve prefigurada en este fragmento la distinción que Aristóteles propondrá en la *Ética Nicomáquea* entre *sophía* y *phrónesis*. Una línea de lectura análoga, aunque no equivalente, es seguida por Düring (1961, 260), para quien en este fragmento hay dos tipos de *phrónesis*: el primero es la *phrónesis* práctica, aunque por “práctica” este autor supone una acepción muy general del término, y el segundo es la *phrónesis* teórica. Nuestra línea de lectura es más próxima a la de Berti (2008, 101), quien considera que en el fragmento aquí analizado, el 103, en su primera aparición *phrónesis* es cierto

conocimiento es la sabiduría, entendiendo por ello el conocimiento de la verdad. Aunque este último conocimiento es aquel por la cual se alcanza la felicidad, parecer ser privativo del filósofo.³⁰ Desde la perspectiva de Berti (1997, 438), el hecho de que Aristóteles se refiera a ambos tipos de conocimiento con la misma palabra, *phrónesis*, puede deberse a una costumbre que se desarrolló en la Academia, y que es testimoniada por Jenócrates (fr. 6 Heinze).³¹ El apoyo textual de esta línea de lectura puede encontrarse en el frag. 53, en donde Aristóteles alterna *phrónesis* y *sophía* para referirse al fin del hombre y, por ende, a la necesidad de filosofar. De hecho, en el fragmento 8b, transmitido por Jámblico en *Sobre la ciencia matemática común* XXVI 83, 6-22, Aristóteles realiza una alternancia parecida pero con el infinitivo *philosophheîn*. En la primera parte del fragmento Aristóteles utiliza este infinitivo para referirse al conocimiento que tuvieron que adquirir los hombres para lograr su supervivencia,

conocimiento de sentido común, o un saber general, mientras que en la segunda aparición es equivalente al saber filosófico propiamente dicho, el cual revierte un aspecto teórico y práctico al mismo tiempo (frags. 46-50).

³⁰ En el frag. 95, Aristóteles afirma: “En consecuencia, si es sabiduría, evidentemente correspondería sólo a los filósofos vivir felizmente; si es una virtud del alma o consiste en complacerse, también les correspondería sólo a ellos o a ellos más que a nadie, porque lo más elevado que hay en nosotros es la virtud, y la sabiduría, comparadas las cosas una a una, es lo más placentero de todo. De manera semejante, si alguien sostuviera que la felicidad es todas estas cosas a la vez, tendría que ser definida recurriendo al pensamiento”. Véase también frag. 91.

³¹ Dados los límites de este trabajo, no podemos introducirnos en la problemática que el uso de *phrónesis* supone en este texto. No obstante, es relevante indicar que la lectura de los fragmentos conservados nos lleva a pensar que el término *phrónesis* tiene en el *Protréptico* un significado distinto al de la *Ética Nicomáquea*. Si bien en ambas obras, *phrónesis* es la facultad deliberativa que permite determinar cuál es la mejor manera de actuar en una situación dada (*Ética Nicomáquea* VI 5), creemos que dicha caracterización no sólo no abarca por completo el significado que tiene en el *Protréptico*, sino que no contempla el rasgo esencial que posee en este texto. Para entender el uso de “*phrónesis*” en el *Protréptico* puede resultar clave *Metafísica* I, 2, 982b 24. Allí, al referirse a la sabiduría, Aristóteles no utiliza el término “*sophía*” sino “*phrónesis*”. En este pasaje, *phrónesis*, al igual que *sophía*, es definida como el conocimiento que es buscado por sí mismo y como aquello que es ciencia en sentido estricto (frags. 34-48). De manera análoga a lo que sucede en el frag. 35 del *Protréptico*, en *Metafísica* I, 2, 982b 24, *phrónesis* equivale al conocimiento de las primeras causas y, por lo tanto, de los principios constitutivos de lo real. Véase Berti (1997, 411; 419-424). Por su parte, Aubenque (1963), Düring (1961, 218) y Vallejo Campos (2005, 142) sostienen una lectura parcialmente diferente a la de Berti. Para estos autores, al tratarse de un escrito propagandístico destinado a un público familiarizado con la Academia de Platón, Aristóteles habría utilizado un lenguaje platónico para hacer referencia a concepciones que no eran necesariamente, platónicas.

mientras que, en el segundo caso, lo emplea para referirse al conocimiento matemático, que, si bien no es la filosofía primera, es para Aristóteles un saber teórico, buscado por sí mismo.

Lo relevante a los fines de nuestro trabajo es que, desde la perspectiva aristotélica, los hombres pueden contentarse con tener la primera clase de conocimiento y simplemente vivir o perseguir el segundo tipo de saber y alcanzar su meta: ser felices. En este sentido, es enfático al señalar la contradicción en la que incurren aquellos que, pese a conocer esta distinción, optan por la primera opción. Por tal motivo, en el frag. 92, subraya que “las personas que son razonables deben filosofar por el mismo goce de placeres verdaderos y buenos”.

Esta fuerte vinculación entre felicidad y conocimiento vuelve a aparecer en el frag. 99:

Efectivamente, si una persona poseyera todo, pero estuviera deteriorada y enferma en su facultad de pensar, la vida no sería deseable (*hairétós*), porque no serían provechosos ninguno de los demás bienes.

En este fragmento, Aristóteles trae a colación un *éndoxon* relativamente establecido entre los hombres que vincula la felicidad con la obtención de bienes. Su intención es claramente refutar este tipo de creencias. De lo dicho en el frag. 103 se desprende que el hombre tiene la necesidad de tener ciertos bienes externos para sobrevivir. Pero de la lectura de este fragmento queda claro que no son esos bienes los que generan la felicidad (frag. 3-5). Al sostener esto, Aristóteles parece estar retomando el mismo tipo de argumento que el esbozado por Platón en *Eutidemo* 282a. En este pasaje, Platón pondrá en boca de Sócrates las siguientes palabras:

Puesto que, por un lado, todos deseamos ser felices (*eudaímones*) —y se ha visto que llegamos a serlo a partir del uso de las cosas, o mejor aún del buen uso de ellas—, y que, por otro lado, era el conocimiento (*epísteme*) el que procuraba la rectitud y el éxito, es necesario, consiguientemente, según parece que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: ser tan sabio como sea posible (*sophótatos estai*)” (trad. Olivieri levemente modificada).

La lectura de ambos textos pone en evidencia que tanto para Platón como para Aristóteles existe una estrecha vinculación entre la adquisición y el uso de los bienes, por un lado, y el conocimiento, por el otro. Para ambos filósofos, la felicidad no está condicionada por la posesión de

numerosos bienes, sino por el uso que de ellos se haga. Paralelamente, para ambos, dicho uso depende pura y exclusivamente del conocimiento. En este sentido, Festugière (1973, 26), al interpretar el pasaje de Platón, señala que no es suficiente poseer bienes, se debe también hacer uso, y un buen uso. Ahora bien, lo que determina el buen uso de cada cosa es la ciencia (*epísteme*). Los bienes no tienen ningún valor por sí mismos, ni sirven de nada, si no son acompañados de entendimiento y de saber (Festugière, 1973, 26). Ahora bien, del fragmento 103 se desprende que no es cualquier tipo de saber el que garantiza el buen uso de los bienes, generando un estado de plenitud. En este sentido, tanto Platón como Aristóteles consideran que para adquirir este conocimiento el hombre debe filosofar, pues, mientras para Platón la filosofía es la adquisición de conocimiento (*Eutidemo* 288d) y el conocimiento es la condición *sine qua non* para actuar rectamente, para Aristóteles la filosofía es la única ciencia que, a través del recto juicio y empleo de la razón, permite al hombre ordenar la acción y hacer un uso correcto de los bienes a los que puede acceder (frag. 9).

El recorrido realizado hasta aquí nos permite concluir que para Aristóteles la filosofía se caracteriza por dos aspectos interrelacionados. Por un lado, es la ciencia suprema cuyo objeto es la búsqueda de la verdad. Por otro lado, es aquella clase de *epísteme* que determina cómo debemos emplear el resto del conocimiento y de los bienes de los que disponemos. Por tal motivo, podemos afirmar que, para Aristóteles, la filosofía tiene una dimensión epistemológica y una dimensión ética, ambas interrelacionadas por el concepto de sabiduría.

En contraposición a la escuela de Isócrates,³² que relacionaba la filosofía con la retórica, dándole un valor netamente pragmático, desde la perspectiva adoptada por Aristóteles, para ser feliz, el hombre debe conocer los principios que rigen la acción y por esto mismo filosofar. Solo por medio de esta práctica podrá alcanzar su plenitud y, por ende, vivir en un sentido absoluto, en lugar de simplemente subsistir. El conocimiento de ciertos principios, lejos de ser una actividad banal, se transforma en la condición esencial que permite al hombre vivir en concordancia consigo mismo y, en consecuencia, alcanzar la felicidad. Es por esto por lo que las palabras finales del frag. 103 pueden verse como una exhortación a buscar este tipo de conocimiento y, como consecuencia de esto, como una provocación para que los hombres no se contenten meramente con vivir, sino con hacerlo felizmente. Bajo el supuesto que la felicidad es cierto

³² Ver primera parte el testimonio allí citado del *Protréptico* que de hecho es tomado de *Antídotos* 84-85, obra atribuida a Isócrates.

estado de plenitud y que este está asociado con nuestra naturaleza intrínseca, Aristóteles intenta demostrar que, así como nadie pone en duda que el fin del hombre es ser feliz, tampoco debería cuestionar el valor de la filosofía para alcanzar dicho fin. Desde esta perspectiva, el *Protréptico* como una defensa de la filosofía no es otra cosa que un modo de exhortar al hombre a vivir conforme a su propia esencia y, por lo tanto, a su naturaleza. La necesidad de filosofar pasa a ser una necesidad intrínseca de la naturaleza humana y, por lo tanto, una actividad que todo hombre debe emprender. Es por esto por lo que en los frags. 4, 53 y 103, Aristóteles retoma la paradoja de quienes persiguen la *eudaimonía*, pero no hacen lo necesario para alcanzarla. Para ello, se vale de la metáfora del esclavo o el sirviente. Al igual que los esclavos y los sirvientes, que no son dueños de sí mismos, los hombres arriba señalados (frag. 53), se limitan a ejercer las funciones elementales o a satisfacer las necesidades ligadas con su cuerpo, pero no de su felicidad. Por esta razón, podrán tener una ilusión de ser felices, pero no lo podrán ser verdaderamente, mientras no cambien o no puedan cambiar su forma de vida.

3. Conclusiones:

En el presente trabajo hemos intentado demostrar que el *Protréptico* es una obra cuyo fin es exhortar a los hombres para que filosofen y reciban educación filosófica, pues solo por medio de esto último podrán alcanzar la felicidad. Con el fin de demostrar esto, hemos centrado la discusión en tres nociones: *téchne*, filosofía y felicidad, así como la fuerte conexión que Aristóteles habría trazado entre ellas.

Si bien Aristóteles reconoce que no es necesario exhortar a los hombres para que busquen la felicidad, considera que no es evidente para ellos que el modo de lograr dicho fin sea filosofar. En este sentido, el *Protréptico* es un intento por demostrar dos cuestiones. La primera es que la felicidad es un estado vinculado con nuestra naturaleza, razón por la cual no puede identificarse con la adquisición de bienes externos, sino con el ejercicio de aquellas facultades que nos definen esencialmente. La segunda es que, si bien la felicidad se identifica con el estado de plenitud de nuestra naturaleza (frags. 3 y 17), para alcanzar dicho estado, se requiere de ejercicio y aprendizaje, motivo por el cual dicho fin no se cumple naturalmente, sino que requiere el auxilio de alguna *téchne* (*Política* VII 17, 1337 a 1-2). Del entrecruzamiento de estas dos tesis, Aristóteles concluye la relevancia de filosofar. Bajo el supuesto de que una cosa es vivir y otra es vivir plenamente, el Estagirita sostendrá que es una

contradicción querer ser feliz y no hacer nada por lograrlo, razón por la cual establece que no solo es útil filosofar, sino necesario.

Como consecuencia de esto, si bien no tenemos evidencia de que en esta obra Aristóteles haya formulado un plan educativo (véase *Política* VIII), es relativamente claro que presenta la educación filosófica como el medio por el cual el hombre logra vivir de acuerdo con su propia naturaleza (véase *Política* VII 14; VIII). En este sentido, es relevante el contexto en el cual fue escrito el *Protréptico*: la controversia entre diferentes pensadores, entre ellos, Isócrates y Platón, que pujaban por la asistencia de la juventud ateniense a sus respectivas escuelas. La redacción de un protréptico en este contexto es un indicio de que las intenciones de Aristóteles eran pronunciarse por un tipo específico de *paideía* filosófica y exhortar al resto de los hombres a que lo persiguiesen. Su objetivo era relativamente claro: demostrar que, si bien conocer es lo propio del hombre, no cualquier tipo de conocimiento permite alcanzar el estado de plenitud o completitud de la naturaleza humana. Ahora bien, pese a que, desde su perspectiva, dicho fin solo es posible por medio del ejercicio filosófico, a través de su discurso pone en evidencia que no es cualquier ideario filosófico el que permite lograrlo, sino aquel que, teniendo como meta la búsqueda de la verdad y el conocimiento de las causas, permite vivir sabiamente y en plena concordancia consigo mismo.

Cabe destacar, que, en rigor, este trabajo pretende homenajear a quien ha sido y seguirá siendo una gran maestra en esta profesión que consiste en estudiar y aprender de los grandes filósofos: Silvana Di Camillo. Su capacidad de educar y exhortar a filosofar a quienes fueron sus estudiantes y discípulos hace que su carrera profesional no solo haya sido atravesada por la docencia, sino que también pueda ser definida como una práctica protréptica. El examen de estos tópicos- exhortación y educación- en la obra homónima de Aristóteles, pensador a quien le dedicó gran parte de su producción académica, es significativo para agradecer y reivindicar su labor, que de ningún modo ha finalizado, sino que, en todo caso, será resignificada.

Referencias bibliográficas

- Angier, T. (2010). *Techne in Aristotle's Ethics*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Aubenque, P. (1963), *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF.

- Berti, E. (1997) [1962]. *La filosofía del “primo” Aristotele*. Milano: Centro di Richerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Berti, E. (2008) [2000]. *Protreptico*, Introducción, traducción e comentario. Milano: UTET.
- Berti, E. (2008a). *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: Edusc.
- Berti, E. (2013). *Sumphilosophiein. La vita nell’Accademia di Platone*. Bari: Laterza.
- Calvo Martínez, T. (2007). *Aristóteles, Metafísica*, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Cardullo, L. (2005). “L’ analogia *téchne -phýsis* e il finalismo universale in aristotele, phys. II”, en Cardullo., R. L- E Giovanna R. (ed), *La fisica di aristotele oggi. Problemi e prospettive, Atti del Seminario*. Catania: CUECM, pp. 51-109.
- Collins, J. H. (2015). *Exhortations to Philosophy the Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Dodds E. R. (1973). *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press.
- Düring, I. (1961). *Aristotle’s Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.
- Festugière, A.-J. (1950). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: VRIN.
- García Gual, C. (1983). *Sobre la ciencia Médica, en Tratados hipocráticos I*. Introducción, traducción y notas de García Gual, C., Navarra, L., López Ferés, J. A. Madrid: Gredos.
- Giardina, G. R. (2006). *I Fondamenti della causalità naturale. Analisi critica Di Aristotele, Phys. II*. Catania: CUECM
- Güremen, R. (2020). “Philosophy as Art in Aristotle’s *Protrepticus*”, *Metaphilosophy*, 51, No. 4: 571-592
- Heinimann, F. (1961). ‘Eine Vorplatonische Theorie der *τεχνη*’, *Museum Helveticum*, 18, no. 3: 105-130.
- Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome (2005). “Aristotle, *Protrepticus*. Provisional Reconstruction”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIX: 193-294.
- Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome (2014). “Protreptic Aspects of Aristotle’s Nicomachean Ethics”, in Polansky, R.

- (ed.), *The Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Cambridge University Press, pp. 383- 409.
- Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome Aristotle (2017). *Protrepticus. Exhortation to Philosophy*. Citations, <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>. ragments, paraphrases, and other evidence,
 - Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome (2018). “Protreptic and Apotreptic: Aristotle’s Dialogue *Protrepticus*”, in Kotzé Alieva, A.-Van der Meer, S. (eds.), *When Wisdom Calls Philosophical Protreptic in Antiquity*. Turnhout: Brepols, pp. 111-154.
 - Jaeger, W. (1993) [1933]. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. cast. de Gaos, J. México: Fondo de Cultura Económica.
 - Kube, J. (1969). *TEXNH und APETH: Platonisches und Sophistisches Tugendwisse*. Berlin: Walter de Gruyter.
 - Löbl, R. (1997). *TEXNH – TECHNE: Untersuchung zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles. Band 1: von Homer bis zu den Sophisten*, Würzburg K&G.
 - Lyons, J. (1963) *Structural Semantics: an Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*. Oxford: Blackwell.
 - Mihai, C. I. (2016). “Competing Arts: Medicine and Philosophy in Aristotle's *Protrepticus*”, *Hermeneia* 17: 87-96.
 - Mihai, C. I. (2021). “Protreptic and Medicine in Plato’s Early Dialogues”, *Hermeneia*, 26: 14-26
 - Nussbaum (1995) [1986]. *La fragilidad del bien Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. cast. De Ballesteros, J. A. Madrid: La balsa de medusa.
 - Olivieri, F. J. (1987). Platón, *Diálogos*, vol. II, *Eutidemo*, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
 - Rizzerio, L. (2008). “Aspects de la *phrónesis* présocratique: Héraclite et Empedocle”, en Lories, D.-Rizzerio, L. (eds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phrónesis*. Paris: Vrin, pp. 47-74.
 - Ross, W. D. (1964). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.
 - Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles*. Sankt Agustin: Academia Verlag.

- Roochnik, D. (1996), *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. Pennsylvania: Pennsylvania Penn State University Press.
- Seggiaro, C. (2021). “El uso filosófico del *lógos protreptikós* en los escritos éticos de Aristóteles”, *Philosophia* 81/2: 101-134.
- Schneeweiss, G. (2005), *Aristoteles, Protreptikos, rekonstruiert, übersetzt und kommentiert*. Darmstadt. Wissenschaftliche: Buchgesellschaft.
- Slings, S. R. (1999). “Introduction”. In Plato, *Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-234.
- Vallejo Campos, A. (2005). *Aristóteles, Fragmentos*, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Van der Meeren, S. (2011). *Exhortation à la philosophie: Le dossier grec, Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.
- Warin, I, (2021). “La notion de *téchne* en Grèce ancienne”, *Artefact, Techniques, histoire et sciences humaines*, 15: 46-60.
- Zanatta, M. (2008). *Aristotele, I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.


Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 10 de octubre de 2023.

ARTICULOS/ARTICLES

APUNTES SOBRE JUEGO Y SERIEDAD

NOTES ON GAME AND SERIOUSNESS

María Isabel Santa Cruz
Instituto De Filosofía “Dr. Alejandro Korn”
Facultad De Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas marita-santacruz@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2157-2038>

Resumen

La asociación entre juego y seriedad es un *locus classicus* en la literatura griega, y los filósofos no han dejado de reflexionar sobre esos dos aspectos de la vida humana. En este trabajo me propongo presentar y discutir algunos pasajes tomados de obras de Platón de Aristóteles y de Plotino en los que se ocupan del juego y la seriedad. Atiendo al modo en que estos tres autores enfocan el tópico y conciben la relación entre juego y seriedad. A pesar de que sus perspectivas difieren, tienen puntos en común y consideran que juego y seriedad se complementan tanto en la vida como en la escritura.

Palabras clave: Juego; Seriedad; Platón; Aristóteles; Plotino

Abstract

The association between play and seriousness is a *locus classicus* in Greek literature, and philosophers have not stopped reflecting on these two aspects of human life. The purpose of this paper is to present and discuss a number of passages on play and seriousness taken from works of Plato, Aristotle and Plotinus. I will examine the way

in which these three authors approach the topic and conceive the relationship between play and seriousness. Despite their different perspectives, they share some elements and regard play and seriousness as complementary both in life and in writing.

Keywords: Play; Seriousness; Plato; Aristotle; Plotinus

Juega para actuar seriamente (παίξειν ὅπως σπουδάξει)
Anacarsis¹

La asociación entre juego y seriedad es un *locus classicus* de la literatura griega y los filósofos no han dejado de reflexionar sobre esos dos aspectos de la vida humana. En este trabajo, tras unas pocas aclaraciones preliminares, es mi propósito reunir algunos textos de Platón, de Aristóteles y de Plotino que nos ofrecen consideraciones acerca del juego y la seriedad. Procuraré señalar puntos de contacto y elementos diferenciales entre estos tres autores en lo que toca a este tema, al que enfocaré desde una doble perspectiva: por un lado, atenderé a qué nos dicen sobre el juego y la seriedad y cómo los relacionan y valoran; por otro, a cómo se valen del juego y de la seriedad al presentar sus propias ideas.

Cabe aclarar que *παιδιά*, término etimológicamente relacionado con *παῖς*, niño, significa, según el contexto, “niñería”, “juego”, “diversión”, “broma”, “humorada”, “esparcimiento”, por oposición a *σπουδή*, que es, también según el contexto, “seriedad”, “empeño”, “esfuerzo”, “celo”, “diligencia”, pero también “cuidado”, “inclinación”, “trabajo”. El verbo *παίξειν* significa actuar como un niño, bromear, por contraposición a *σπουδάξειν*, ser serio, actuar o hablar con seriedad, aunque también ocuparse de algo o preocuparse por algo. De *σπουδή* deriva *σπουδαῖος*, “serio”, “diligente”, “celoso”, pero también “excelente”,

¹ Este apotegma de Anacarsis es citado por Aristóteles, y figura como test. 9 en Kindstrand (1981). La inclusión de Anacarsis en algunas de las listas de los Siete Sabios es probablemente de origen arcaico, pero está atestiguada en fuentes más recientes, entre las cuales cabe destacar a Diógenes Laercio y Plutarco.

“bueno”, “virtuoso”, “honrado”, “digno”.² En español no es fácil conservar el juego de palabras entre *σπουδή* y *σπουδαῖος*, porque seriedad y virtud o excelencia moral no están conectados etimológicamente.³

1. PLATÓN

A lo largo de los diálogos, Platón se ocupa en múltiples ocasiones del juego, contrastándolo con la seriedad. Insiste en el papel del juego en la educación, en especial en la *República* y en las *Leyes*, aspecto al que los estudiosos han prestado bastante atención. Hay, sin embargo, otro aspecto que me parece interesante y merece un examen: el modo en el que el propio Platón escribe jugando con el juego y la seriedad.

Tal como vemos en la *República*, la educación tiene para Platón una importancia capital, ya que se trata de formar a aquellas naturalezas aptas para llegar a ser guardianes de la ciudad que Sócrates y sus interlocutores están edificando discursivamente. En las *Leyes* hay múltiples referencias al papel que la educación tiene en la ciudad a fundar; en esta obra, la preocupación por la educación va más allá de la de los futuros guardianes y su importancia se debe, sin duda, al propósito declarado de las *Leyes*, enunciado por el personaje del Ateniese: considerar cómo una ciudad puede estar bien regida y cómo los individuos pueden llevar en ella la mejor de las vidas (III 702a7-b1). La educación debe procurar que el niño desee y ame tornarse un cabal ciudadano, con los conocimientos necesarios para gobernar y ser gobernado con justicia (I 643e; II 653b-c) y es, entonces, “el primero de los más excelsos bienes que se dan a los hombres mejores” (I 644b1-2). Los niños han de ser educados a través del juego, que es esencial para moldear el carácter (671e; 656c, 798b-c; 803c-804b; 832d; *República* 437a).⁴ En consecuencia, la ciudad debe ejercer un riguroso control sobre los juegos en la infancia. Los niños deberían jugar a aquellas actividades que estén llamados a desempeñar en su edad adulta y habrá entonces que orientar sus placeres y sus deseos. Quien ha de ser buen arquitecto jugará de niño a construir casas de juguete y quien ha de ser un buen labrador jugará a labrar la tierra, con instrumentos que imiten a los que se requieren para cada tarea

² En el capítulo 8 de las *Categorías*, dedicado a la cualidad, Aristóteles señala que, al no haber un adjetivo derivado de ἀρετή, se predica σπουδαῖος de un hombre, no paronímicamente a partir de una cualidad, sino porque posee la cualidad, porque posee la virtud (*Cat.* 8, 10b5-9).

³ Cf. Natali 1999, 548, n. 1065.

⁴ Cf. Morrow 1993, 317.

adulta (I 643b-644a). También en las reuniones conviviales la educación aparece unida al juego. Los juegos tienen un inmenso poder para mantener la estabilidad de las leyes promulgadas, razón por la cual deben ser siempre los mismos, con las mismas reglas, para las mismas personas, y no debe permitirse ninguna alteración ni innovación en ellos, porque la novedad representa un peligro tanto para la ciudad como para los individuos (VII 797a-798d; II 653c-d).

Más allá del juego de palabras, Platón asocia educación y juego, παιδεία y παιδιά, para señalar que la educación es un juego o, al menos involucra el juego. Por lo demás traza un contraste entre juego y seriedad, παιδιά y σπουδή, como lo hace, por ejemplo, en su crítica al arte como copia de copia: la imitación “es un juego y no algo serio” (παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδήν) (*República* X 602b7-8). También, al evocar las técnicas que acuden en auxilio de la política, asocia la imitación a la idea de juguete (παίγνιον) y sostiene que las artes imitativas “no apuntan a algo serio sino que todas ellas se hacen con vistas a un juego” (οὐ γὰρ σπουδῆς οὐδὲν αὐτῶν χάριν, ἀλλὰ παιδιᾶς ἔνεκα πάντα δρᾶται) (*Político* 288c6-10).⁵

Juego y seriedad se contraponen, pero Platón acaba en la paradójica afirmación de que la παιδιά es σπουδή, que el juego es un asunto serio. Y ello en parte porque en la educación de los niños el juego es un elemento importante y en parte porque la tarea más seria de los adultos es un tipo de juego divinamente inspirado.⁶

Es muy conocida la imagen de la marioneta de la que se vale en el primer libro de las *Leyes*: “Pensemos que cada uno de nosotros, seres vivos, es una marioneta (θαῦμα) divina, compuesto como un juguete (παίγνιον) para los dioses o bien con algún propósito serio (ὡς σπουδῆ τι), pues esto, en verdad, no lo sabemos” (I 644d7-9). El Ateniense añade entonces que nuestras afecciones tiran de nosotros como cuerdas (σμήρινθοι) internas que, opuestas entre sí, nos arrastran a acciones opuestas. La razón, áurea, nos indica que debemos obedecer a una sola de esas tensiones, tirando contra las otras cuerdas, las férreas, casi inflexibles, las de las pulsiones irracionales. Puede ocurrir que esa marioneta pierda el dominio sobre sí misma y vuelva entonces a ser como un niño; puede ocurrir que la razón venza, pero aun en ese caso las dos cuerdas siguen estando en cada uno de nosotros, nos son necesariamente constitutivas (I 644e1-646b1).

⁵ Sobre este pasaje del *político*, véase Dixsaut- El Murr *et al.* 2018, 468-469.

⁶ Cf. Stalley 1983, 130.

Esta imagen se presta, sin duda, a una interpretación pesimista de la naturaleza humana, en la que la razón tiene poco poder contra las pasiones que la llevan de un lado a otro. Tal lectura parece avalada por la afirmación, en el libro VII, del hombre como un juguete para la divinidad. Allí el Ateniese declara que “los asuntos humanos no son dignos de ser tomados con gran seriedad, pero igualmente debe tomárselos con seriedad” (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆν οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάσειν). [...] A lo que es serio hay que tomarlo en serio, pero a lo que no es serio, no” (χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάσειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μῆ). La divinidad es naturalmente digna de toda seriedad (πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον), pero el hombre, como antes dijimos, ha sido fabricado como juguete de dios (θεοῦ τι παίγιον), y eso es lo mejor que hay en él.⁷ Contrariamente a la opinión corriente, según la cual las actividades serias se llevan a cabo con miras al juego (τὰς σπουδὰς... ἔνεκα τῶν παιδιῶν), los seres humanos deben pasar su vida jugando (παίζοντα) a los más hermosos juegos (παιδιάς), sean sacrificos, cantos o danzas, para ganarse el favor de los dioses, poder triunfar sobre los enemigos y vivir en paz (VII 803b3-e4).

A una lectura antropológica pesimista puede objetarse que, tal como vimos en el libro I, Platón ve a los hombres como un θαῦμα divino y deja abierto, en este punto, con qué fin se ha fabricado al ser humano, “como un juguete (παίγιον) para los dioses o bien con algún propósito serio (ὡς σπουδῆ τι), pues esto, en verdad, no lo sabemos” (I 644d8-9). Por lo demás, el término θαῦμα es, por cierto, ambiguo, pues significa “marioneta”, pero su primera acepción es la de “maravilla”, “prodigio”. En razón de ello, podríamos muy bien entender que Platón está considerando al hombre como un prodigio, algo admirable creado por dios, tal vez porque en él las cuerdas aéreas y las férreas, aunque en tensión, pueden armonizarse y tirar en la misma dirección.⁸ Este modelo psicológico de la marioneta, con sus cuerdas opuestas de oro y de hierro, sirve de manera elocuente para representar una ambivalencia, un inevitable encuentro entre racionalidad y apetitos y sentimientos en los

⁷ También en *Leyes* X 902b se dice que todos los seres vivos son propiedad de los dioses, y en X 903d, que dios es un jugador de chaquete y los seres humanos son sus fichas. La misma afirmación se lee en Filón, *Vida de Moisés* I, xxxiv 190: la inteligencia ha aprendido a mirar hacia lo alto, hacia las cosas divinas y a “ver como risible lo terrestre, considerando a esto como un juego (παιδιάν), a aquellas como algo verdaderamente serio (σπουδῆν ἀληθῶς)”.

⁸ Cf. Laks 2005, 46-47; Lefka 2003, 159.

seres humanos, dos costados complementarios que conforman la naturaleza humana, como las dos caras de Jano, difíciles de separar entre sí.⁹ Así, retomando la analogía de la *República* entre ciudad e individuo, en su última obra Platón señala que tanto en la ciudad como en el alma humana hay elementos mejores y peores: en el alma, razón y pasión; en la ciudad, una mayoría desordenada y la disciplina representada por la ley, que es la codificación de la razón (I 645a-b). Por otra parte, para Platón, las cuestiones humanas no son dignas de demasiada seriedad cuando se las compara con las divinas, que merecen la más grande seriedad, porque dios y no el hombre es la medida de todas las cosas (IV 716c4-6). Sin embargo, ello no desmerece necesariamente el valor que Platón asigna a lo humano. La virtud consiste en seguir el hilo de oro de la razón y es la educación la que le permite a la prodigiosa marioneta armonizar los afectos y la razón.¹⁰

Paso ahora el otro aspecto al que quiero referirme, un aspecto que exige prestar atención a los elementos dramáticos de cada diálogo: cómo Platón, maestro de la prosa, juega y hace jugar a los interlocutores, apelando al contraste entre juego y seriedad. En efecto, en medio del tratamiento de alguna cuestión seria y complicada, suele colar una que otra nota de humor o de broma, un interregno casi cómico, como una suerte de descanso o respiro antes de continuar con lo difícil. Presenta así como juegos ciertas libertades que se toman los personajes, Sócrates en particular, respecto de la rigurosidad de argumentaciones demostrativas, así como algunas ficciones, y defiende la función heurística y metodológica de tales juegos verbales, porque los considera favorables al conocimiento o a la obtención de una verdad.¹¹

Ello se ve con claridad, por ejemplo, en el libro VII de la *República*: Sócrates sostiene que los fundadores han de tener gran cuidado en la elección de aquellos a quienes educarán como futuros guardianes, porque si hacen una elección errónea, cubrirán a la filosofía de un gran ridículo (πλείω γέλωτα), lo cual sería vergonzoso. Y acota entonces que a él mismo le está ocurriendo ahora algo risible (γελοῖον) ya que, olvidándose por un momento de que estaban jugando (ἐπαίζομεν), habló

⁹ Cf. Stalley 1983, 181, n. 69. Diferentes autores han visto en estas afirmaciones una muestra de pesimismo y de la amarga decepción de Platón, ya viejo, respecto de la naturaleza humana: Morrow 1993, 556-557; Vallejo Campos 2001, 45-46; Klosko 2006, 219-220. Frente a esta visión, Lefka 2003, 155-164, defiende una interpretación diferente.

¹⁰ Cf. Mouze 2005, 122-123.

¹¹ Cf. Pradeau 2002, 257-258, n. 105.

con ardor y puso demasiada seriedad (σπουδαιότερον) en cuanto estaba diciendo (VII 536b1-c5).¹²

Bastante frecuentes son los interregnos en los que aparecen juego y seriedad en medio de una discusión. Pensemos, por ejemplo, en el modo en que se introduce el largo y bello mito del *Político*: “Incorporemos en nuestra conversación algo que es casi un juego (σχεδὸν παιδιάν)”, a lo que añade casi enseguida: “Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños (οἱ παῖδες). Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles (παιδίας)”. En este contexto, como en otros, Platón ve los mitos como un juego y, a la vez, como una actividad seria.¹³ “El juego se vuelve a veces una pausa de la seriedad” (Ἀνάπαυλα...τῆς σπουδῆς γίνεται ἐνίοτε ἢ παιδία), leemos en el *Filebo* (30e6-7), en medio del tratamiento de la compleja cuestión de los cuatro géneros.

En el *Gorgias*, en el curso de la conversación a propósito de la utilidad de la retórica que mantiene Sócrates con el ya desconcertado Polo, interviene en un momento Calicles y en un aparte se dirige a Quefonte con una pregunta: “¿Sócrates está hablando en serio o está bromeando? (σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;). Sin duda, Calicles ha comprendido lo paradójal de las afirmaciones de Sócrates y advierte el grado de seriedad que asumirá en adelante la discusión. “A mí me parece que está hablando por demás en serio (ὑπερφῶς σπουδάζειν); nada mejor, sin embargo, que preguntarle a él mismo”, responde Quefonte. Calicles pregunta entonces a Sócrates si habla en serio o está jugando (σπουδάζοντα ἢ παίζοντα), porque para él, si está hablando en serio y dice la verdad, toda la vida humana, desde su perspectiva, queda patas arriba (481b7-c4).

Para Calicles, no hay que jugar en esos terrenos, como lo manifiesta en el contexto de su defensa de la ley del más fuerte. En efecto, en un momento echa en cara a Sócrates que la filosofía en realidad no sirve para nada, que, en todo caso, puede servir cuando se es joven, pero cuando alguien la practica en edad madura resulta ridículo y parece tartamudear y estar jugando como niño (παίζοντας). Que un niño tartamudee y juegue es propio de su edad, con lo cual resulta agradable y hasta encantador, porque corresponde a la edad de un niño libre; pero si se lo oye hablar como un adulto, resulta desagradable y algo servil. Un hombre que tartamudea o juega (παίζοντα) se muestra ridículo, casi no parece un hombre y es digno de ser azotado (485b-c).

¹² Sobre la risa y lo risible en la *República*, véase de Moraes Augusto 2000, 293-308.

¹³ Un análisis de los textos pertinentes a este punto puede verse en Brisson 1982, 93-105.

En otro tramo de la conversación con el recalcitrante Calicles, Sócrates recuerda una distinción entre prácticas que solo procuran placer y otras que buscan el bien; incluye la cocina entre las primeras y la medicina entre las segundas, y dice entonces, con ironía:

Por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que estar divirtiéndote a mi costa (πρὸς ἐμὲ παίζειν) ni me respondas lo que se te ocurra en contra de tu parecer, ni tampoco tomes lo que digo como si yo estuviera divirtiéndome (ὡς παίζοντος); pues ya ves que nuestra conversación toca los asuntos que cualquier hombre, aun poco inteligente, tomaría más en serio (μᾶλλον σουδάσειέ τις), esto es, de qué modo hay que vivir” (500b5-c4).

Estos pocos pasajes de algunos diálogos que he traído a colación son ilustrativos del contraste establecido entre juego y seriedad, pero sin duda es en el *Fedro* donde hallamos las afirmaciones más reveladoras de cómo se presenta el juego como un modo de preparación para encarar una cuestión seria. Muestra de ello es, por ejemplo, esta advertencia que Sócrates formula:

Y en verdad fue una suerte, al parecer, que hayan sido pronunciados ambos discursos, pues encerraban un ejemplo de cómo, quien conoce la verdad puede, jugando con las palabras (προσπαίζων ἐν λόγοις), despistar a quienes lo escuchan. Y yo al menos, Fedro, hago responsables de ello a los dioses de este lugar; y también quizá los intérpretes de las Musas, que cantan sobre nuestras cabezas, pueden habernos insuflado este don. Pero a mí, al menos, no se me ha dado parte en el arte de la palabra” (*Fedro* 262c10-d6).

Más adelante, antes de presentar el método dialéctico de reunión y división, señala Sócrates: “Es para mí evidente que lo demás se dijo, en realidad, como si estuviéramos jugando un juego (τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι). Pero en lo que un azar nos hizo decir, había dos tipos de procedimiento, cuya función, si se pudiera, sería grato comprender metódicamente.¹⁴ (*Fedro* 265c8-d1)”.

Más aún, en la sección final (274b-279c), cuando Sócrates hace la crítica de la escritura, hallamos un pasaje muy significativo. El discurso escrito, que es fijo y no puede defenderse a sí mismo ni responder preguntas, es una imagen del “que se escribe con conocimiento en el alma del que aprende” y a él se contrapone; es, paradójicamente, un

¹⁴ Se trata de los procedimientos de reunión y división propios de la dialéctica.

discurso no escrito que se escribe en el alma. Así como un labrador de buen juicio no sembraría sus semillas en los jardines de Adonis,¹⁵ sino que, con seriedad (σπουδῆ), las sembraría en un terreno adecuado donde fueran a fructificar y llegar a su madurez, así también quien conoce la verdad actuará con seriedad (σπουδῆ) y “no escribirá en el agua”, esto es, desperdiciando esfuerzos (275d-276d).

Sócrates: Pero los jardines de las letras, según parece, por juego (παιδιὰς χάριν) los sembrará y escribirá, en caso de escribirlos, atesorándolos como recordatorios para sí mismo cuando llegue “la olvidadiza vejez”, así como para todo aquel que siga la misma huella, y se complacerá viendo crecer tan tiernas plantas. Pero cuando otros se entreguen a otros juegos (παιδιαῖς ἄλλαις) y abreven en festines y en todo aquello que les es hermano, él, entonces, según parece, en lugar de estos, pasará su tiempo jugando (παίζων) con las cosas de las que estoy hablando.

Fedro: Hermosísimo juego (παιδιάν), comparado con uno frívolo, es ese del que hablas, Sócrates, el de quien puede jugar (παίζειν) con los discursos contando historias sobre la justicia y las demás cosas a las que te refieres.

Sócrates: En efecto, así es, querido Fedro. Pero mucho más hermoso es, creo, ocuparse de ellas en serio (σπουδῆ), cuando alguien, valiéndose del arte dialéctica y una vez elegida el alma adecuada, planta y siembra en ella discursos acompañados de conocimiento, discursos capaces de socorrerse a sí mismos, así como a quien los plantó” (276d1-277a1).

Así, por boca de Fedro Platón alude a su propia escritura como un juego bellissimo. Nos dice, tan claramente como se lo permite su medio literario, que está escribiendo sus diálogos filosóficos como un juego: “ya hemos jugado en su justa medida (πεπαίσθω μετρίως) con los discursos” declara Sócrates sobre el final (278b7). Si puede tacharse a la escritura de juego o diversión, ello es por contraste con la seriedad del conocimiento de lo inteligible y del camino metódico necesario para llegar a él. Platón, a través de sus propios escritos que ponen en acción conversaciones, logra un compromiso entre lo escrito y la forma viviente del discurso oral. El *Fedro* muestra de modo ejemplar cómo se

¹⁵ Los jardines de Adonis eran canastas o tiestos en los que se plantaban lechuga, hinojo y otros vegetales de veloz germinación en pocos días, de uso ritual en las fiestas en las que las mujeres celebraban con lamentos la muerte de Adonis, el amante de Afrodita. Terminado el uso ritual, las plantas se desechaban.

vale magistralmente tanto del recurso persuasivo del mito como del rigor del argumento formal, tanto del juego como de la seriedad. Aunque contrastados, ellos no sólo se complementan, sino que se refuerzan mutuamente, cumpliendo cada uno su función, en la construcción de ese organismo que es el diálogo.¹⁶

2. ARISTÓTELES

Si Platón contrapone juego y seriedad, pero valora el juego y lo combina armoniosamente con la seriedad, Aristóteles pone el acento en la seriedad y le concede una preeminencia total sobre el juego, al que, sin embargo, considera de algún modo necesario.

“Parece, pues, que el descanso y el juego (ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ παιδιὰ) son algo necesario en la vida” (*Ética Nicomaquea* IV 8, 1128b3-4). El juego es una de las actividades placenteras, así como toda distensión, la risa y lo risible (*Retórica* I 1371b35-1372a1). Quien juega, quien ríe, está en calma, esto es en una disposición contraria a las que genera ira (*Retórica* II 1380b2-3). Lo forzoso, lo necesario, es penoso, dice Aristóteles citando un pentámetro de Eveno de Paros, contemporáneo de Sócrates. Por eso, tanto los cuidados como las actividades serias (τὰς δ' ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς), esto es, las que exigen empeño y esfuerzo, son penosos porque son forzosos. Sus contrarios son, en cambio, placenteros, precisamente porque no son forzosos ni necesarios: distracciones, ausencia de trabajos y de cuidados, juegos (παιδιαί), descansos (ἀναπαύσεις) y también el sueño (*Retórica* I 1370a10-16). El juego, diversión o esparcimiento, se opone a la seriedad, pero hay, sin embargo, juegos que requieren esfuerzo (τὰς ἐσπουδασμένας δὲ παιδιὰς) y que, a pesar de ello, causan placer.

También son placenteros juegos tales como los de lucha y los erísticos, así como los de huesecillos, de pelota o de dados, porque en ellos uno se esfuerza por vencer y vencer es placentero. En efecto, hay juegos en los que no se puede superar al contrincante a menos que se lo haga con empeño, de modo que en estos casos se juega con seriedad. Aristóteles reconoce, pues, que esos juegos, como también la caza, combinan juego con seriedad (*Retórica* I 1370b35-1371a4). Pero en la mayoría de los casos, el juego es, para Aristóteles, una pausa, un descanso, una distensión, que permite retomar una actividad seria. En esos momentos de descanso hay también lugar para una sana diversión, un juego sano, particularmente en el trato entre las personas o en una conversación,

¹⁶ Sobre este pasaje véase los comentarios de White 1993, 254-260, y de Yunis 2011, 230-235, entre otros.

pero no cualquier juego es aceptable en esos casos. “Comúnmente se piensa que el inclinado a la diversión (ὁ παιδιώδης) es un intemperante, pero en realidad es un débil de carácter. La diversión (παιδιά) es, en efecto, una distensión, ya que es un descanso (ἀνάπαυσις): el inclinado a la diversión (ὁ παιδιώδης) está entre los que se exceden en el descanso” (*Ética Nicomaquea* VII 8, 1150b16-19).

El individuo ingenioso es el que sabe tanto pronunciar como escuchar discursos agradables y entretenidos, el que sabe reír y hacer reír, pero siempre conservando su propia dignidad de hombre libre y educado; es el hombre del justo medio. Quien se extralimita con las bromas es, en cambio, un bufón, esclavo de su deseo de hacer reír, que lo lleva a decir cosas que jamás saldrían de la boca de un hombre refinado. “Como en la vida hay también descanso (ἀναπαύσεως) y en el descanso pasatiempo con diversión (διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς), también en este caso parece que debe haber un modo conveniente (ἐμμελής) de trato con los otros, de elegir qué decir y cómo y también de escuchar. Hay además diferencia según el tipo de gente a la se habla o se escucha. Es claro que en tales cosas hay exceso y defecto respecto del justo medio” (*Ética Nicomaquea* IV 1127b34-1128a4). Y añade Aristóteles: “A los que bromean convenientemente (ἐμμελῶς παίζοντες) se los llama ingeniosos (εὐτράπελοι) esto es, ágiles de mente” (IV 1128a9-10). Como lo risible es lo más común entre la gente y la mayoría se complace con la broma (τῆ παιδιᾷ) y con burlar más de lo debido, también se tiene por ingeniosos (εὐτράπελοι) a los bufones (βωμολόχοι). Pero salta a la vista la diferencia entre quienes bromean como se debe y los que se exceden (IV 1128a10-16).¹⁷ “En cuanto a lo placentero en el juego (ἐν παιδιᾷ), el término medio es ingenioso (εὐτράπελος) y la disposición ingeniosidad (εὐτραπελία), mientras que el exceso es bufonería (βωμολοχία) y el que incurre en ella bufón (βωμόλοχος), y el deficiente es rústico, y su disposición rusticidad”. (*Ética Nicomaquea* II 7, 1108a23-26)

Hallamos las afirmaciones más claras sobre juego y seriedad en el libro X de la *Ética Nicomaquea*, cuyos temas fundamentales son el placer y la felicidad. Allí Aristóteles nos recuerda que el sumo bien para el hombre es la felicidad, que consiste en la actividad contemplativa, una actividad seria, que lo asemeja a la divinidad y le procura el más

¹⁷ El término εὐτραπελία es, etimológicamente, la “facilidad para darse vuelta”. Casi siempre empleado en sentido figurado con el significado de facilidad para dar vuelta las palabras, originalmente tenía un matiz peyorativo, que fue perdiendo para llegar a aplicarse a las personas ingeniosas, que saben manejar las palabras. En la época de Aristóteles ya posee ese sentido y así lo aplica en este pasaje. El término βωμολόχος, “bufón”, en cambio, es siempre peyorativo. Cf. Gauthier-Jolif, 1970, tome II, 317-319.

alto y noble de los placeres. La felicidad es una actividad que tiene su fin en sí misma, deseable por sí misma y nunca como medio para obtener otra cosa y otro tanto ha de decirse de las acciones llevadas a cabo de acuerdo con la virtud (X 6, 1176a30-b8). La actividad preferible para cada uno depende del modo de ser de cada uno y para el hombre virtuoso (σπουδαῖος) la actividad preferible es aquella de acuerdo con la virtud (X 6, 1176b26-27).¹⁸ “Cumplir acciones bellas y virtuosas (σπουδαῖα) es de las cosas que se eligen por sí mismas. Lo son también las diversiones placenteras (τῶν παιδιῶν δὲ αἰ ἡδεῖαι), pues los hombres no las eligen con vistas a otra cosa: de ellas, en efecto, reciben daño más que provecho, ya que descuidan su propio cuerpo y sus propios bienes. Se refugian en tales pasatiempos (διαγωγάς) la mayoría de aquellos a los que se considera felices.” (X 6, 1176b8-13). A ese tipo de juegos o diversiones dedican su tiempo en especial los que tienen poder, pero su felicidad es aparente y no real (X 6, 1176b13-26).

En consecuencia, la felicidad no está en el juego (ἐν παιδίᾳ), pues sería extraño que el juego (παιδίαν) fuera el fin y que uno se fatigase y sufriese toda la vida con vistas a jugar (τοῦ παίζειν χάριν). En efecto, como se dijo, elegimos todo con vistas a otra cosa, excepto la felicidad; ella misma es el fin. Actuar seriamente y esforzarse con vistas al juego (σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιὰς χάριν) es tonto y demasiado pueril (παιδικόν). “Jugar para actuar seriamente” (παίζειν δ’ ὅπως σπουδάζῃ), como decía Anacarsis, parece ser lo correcto. El juego se parece a un descanso (ἀνάπαυσις), ya que los hombres, al ser incapaces de esforzarse continuamente, necesitan un descanso. Pero el descanso no es el fin, dado que tiene lugar para poder actuar. Parece, pues, que la vida feliz es la conforme a la virtud y esa vida se lleva con seriedad y no consiste en un juego (μετὰ σπουδῆς, ἀλλ’ οὐκ ἐν παιδίᾳ). Decimos que son mejores las cosas serias (τὰ σπουδαῖα) que las risibles y las que conllevan juego (μετὰ παιδιὰς), y que la actividad de la parte mejor del hombre y del hombre mejor es siempre la más excelente (σπουδαιότεραν)” (*Ética Nicomaquea* X 1176b278-1177a5).

¹⁸ Como advierten Gauthier-Jolif (1970, tome II, 869-870), en todo este capítulo Aristóteles juega con el término σπουδαῖος, que designa lo que demanda esfuerzo, empeño, cuidado. De ahí su doble significado: por un lado, “cuidado”, “bien hecho”, “excelente”, “virtuoso”; por otro, “serio”, “conciencizado”. Es así que la actividad virtuosa, σπουδαῖα, porque es excelente será también seria, por oposición al juego. En este texto Aristóteles no hace referencia a los juegos serios de los que habla en *Retórica* 1370a-b, como antes mencionamos.

Como se advierte, todo este pasaje, que insiste en que la felicidad reside en la actividad conforme a virtud y que no consiste en un pasatiempo ni en un juego, sino en la seriedad, está construido con un marcado y buscado juego de palabras, no siempre fácil de traducir.¹⁹

En el libro VIII de la *Política*, en el que Aristóteles propone un plan de educación, distingue el tiempo libre del juego. “Si ambos son necesarios, pero el gozar de tiempo libre (σχολάζειν) es preferible a las ocupaciones (ἀσχολίας) y es, además, su fin, ha de indagarse a qué hay que dedicar el tiempo libre (σχολάζειν). No al juego, por cierto (οὐ γὰρ δὴ παίζοντας), pues entonces el juego (παιδίαν) sería el fin de la vida”. El trabajo exige esfuerzo y no se puede trabajar sin interrupción, por lo cual se busca el juego para descansar (ἢ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεως); debe buscarse el momento adecuado para el juego, porque actúa como un remedio, procura una distensión (ἄνεσις) y un descanso. El tiempo libre procura placer y felicidad, a diferencia de las ocupaciones, esto es, la falta de tiempo libre (VIII 1337b33-1338a3).²⁰ La vida se divide entre ocupaciones y tiempo libre y las ocupaciones se han de elegir con vistas al tiempo libre (VIII 1333a30-36).

Aristóteles, tal vez en velada crítica a Platón, defiende el valor de la seriedad por sobre el juego y, además, distingue el tiempo libre (σχολή) del juego. El primero es una actividad superior, que no requiere fatiga ni tensión, mientras que el juego es una suerte de pausa o de descanso que necesariamente se inserta en una actividad interrumpiéndola. El juego tiene su fin fuera de sí mismo; su fin es retomar la actividad que interrumpe porque resulta imposible llevar a cabo una actividad seria incesantemente.²¹

3. PLOTINO

Quiero ahora tomar algunos pasajes de las *Enéadas* en los que hallamos un eco de las consideraciones de Platón y de Aristóteles acerca del juego y la seriedad. Como Platón y Aristóteles, Plotino contrapone el juego o la diversión a la seriedad; se ocupa de la seriedad más que del juego, en especial cuando retrata al σπουδαῖος, el tipo ideal de ser humano, que es superior y autosuficiente (I1 [53] 2,22-23; I4 [46] 4,23); él no se preocupa por la enfermedad, la pobreza ni por los demás males,

¹⁹ Cf. Natali 1999, 546, n. 1065.

²⁰ Sobre este pasaje de la *Política*, puede verse Simpson 1998, 258-259.

²¹ Sobre la diferencia entre tiempo libre y juego, véase Gauthier-Jolif 1970, tome II, 872-873; Broadie-Rowe, 2002, 441.

que no lo afectan, y deja a los otros que se los tomen en serio (τὴν τοιαύτην σπουδὴν ἄλλους ἔῃ ἔχειν) (II 9 [33] 9,1-11). Sabe que hay dos géneros de vida: la de los hombres excelentes y la de la mayoría; no es presuntuoso ni pretende enaltecerse más allá de su propia naturaleza ni sentirse por encima de los demás (II 9 [33] 9,44-59; I 4 [46] 15,7).²²

Plotino valora la seriedad por encima de cualquier juego y considera que solo el σπουδαῖος, el hombre excelente, es el hombre interior, el verdadero hombre, aquel que vive la vida del intelecto. La mayoría de los hombres son, en cambio, como juguetes y juegan en la vida. Pero a pesar de tal valoración de la seriedad por sobre el juego, en algunas ocasiones, como veremos, recurre ingeniosamente al juego como una preparación a la seriedad.

Para Plotino, que rechaza una lectura literal del *Timeo* de Platón, el universo es producto inmediato de la naturaleza y no resultado de la acción reflexiva y voluntaria de un artífice; esa producción natural no es algo diferente de la providencia, a cuyo examen dedica los tratados III 2 [47] y III 3 [48]. Sostiene que en el universo reina una simpatía y una providencia universal y que hay en él una vida que, lejos de ser desarticulada, es clara, continua, pletórica y omnipresente, manifestación de una prodigiosa sabiduría (II 9 [33] 8,12-15). Es una vida múltiple, productora de todos los variados seres, una vida que “no se cansa de producir siempre esos juguetes bellos y graciosos (καλὰ καὶ εὐεῖδη παίγνια) que son los seres vivos” (III 2 [47] 15,31-33), y los hombres de bien, tanto como aquellos que no lo son, son movidos por la naturaleza como si tirara de ellos con cuerdas (ὡσπερ ἐκ μῆρινθων) (IV 4 [28] 45, 24-26).²³ Plotino alude aquí, sin duda alguna, a la imagen a la que apela el Platón de las *Leyes* del hombre como juguete y marioneta de la divinidad, tirado por cuerdas. Tal condición atribuida a los hombres se refuerza en la imagen de la vida humana como un juego escénico: hay hombres buenos y hombres malos y cada uno tiene su lugar, a la manera de un drama; en él, es el poeta (ποιητής) quien distribuye los papeles atendiendo a lo que conviene a cada uno, en función de sus cualidades y sus defectos y le indica en qué lugar ha de estar. Así también, en el drama verdadero, la razón universal (λόγος), que es el “poeta” (ποιητής) del universo, asigna los papeles a las almas, que tienen, también ellas, sus cualidades y sus defectos (III 2 [47] 17,18-59).

²² Sobre la clasificación de formas de vida que hace Plotino en este y otros pasajes, véase Schniewind 2003, 105-113.

²³ Plotino usa el mismo término que Platón, pero en la forma μῆρινθος en lugar del σμήρινθος de las *Leyes*.

Los males tienen su lugar en el universo, pero para el hombre excelente son insignificantes. El hombre que vive una vida inferior y exterior, toma en serio las luchas, las muertes, todas las peripecias de la vida y los asuntos humanos, que, en realidad, no son sino juegos (τάς τε ἀνθρωπίνας σπουδὰς παιδιὰς οὔσας: III 2 [47] 15,35-36), espectáculos de teatro, cambios de escena y de atuendos. Ignora que cuando llora o toma algo en serio (σπουδαίως) está jugando (παίζων). Sólo el hombre interior, el hombre excelente, sabe discernir entre lo que es serio y lo que no lo es, razón por la cual no se ve afectado por las luchas, la muerte, la pérdida de los bienes; él ha de tomar seriamente los asuntos serios y el otro hombre es un juguete (μόνον γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίῳ τοῖς ἔργοις, ὁ δ' ἄλλος ἄνθρωπος παίγιον) (III 2 [47] 15,53-54). Los hombres exteriores “toman en serio los juguetes (σπουδάζεται δὲ καὶ τὰ παίγνια) porque ignoran lo que es serio y ellos mismos son juguetes (παιγνίως). Y si alguien se une a sus juegos (συμπαίζων) y padece los mismos sufrimientos, ha de saber que ha caído en un juego de niños (παιδιῶν παιδιᾷ)” (III 2 [47] 15,55-57).

Para entender en qué sentido Plotino nos dice que el hombre común es un juguete y toma los juguetes como cosas serias, parece interesante traer a colación unos pocos pasajes y advertir con qué significado y alcance aparece en ellos, ya no aplicado a los seres humanos, el término “juguete”.

En su tratamiento sobre el amor puro y su diferencia con el amor mezclado, Plotino sostiene que quien ama la belleza inteligible no por ello tiene que despreciar la sensible, porque esta “es una suerte de efecto y de juguete de ella (ἀποτέλεσμα τι ὄν ἐκείνου καὶ παίγιον) (III 5 [50] 1,61-62)”. La belleza sensible es, pues, como un juguete en el sentido de que es una imagen, un reflejo necesario de la inteligible, un efecto que resulta del resplandor de ella, tal como leemos, por ejemplo, en V 8 [31] 8,18-20.²⁴

Hallamos otro pasaje significativo en el tratado IV 3 [27]. Allí Plotino, quien rechaza el modelo técnico para explicar la acción de la naturaleza, declara que el arte es posterior a la naturaleza: “Pues el arte es posterior a la naturaleza e imita (μιμῆται) produciendo imitaciones (μιμήματα) borrosas y débiles, unos juguetes (παίγνια) sin mayor valor,

²⁴ En el tratado V 8 [31], que forma un bloque con III 8 [30], V 5 [32] y II 9 [33], en polémica con los gnósticos, Plotino defiende la belleza del mundo sensible.

sirviéndose de múltiples herramientas para [realizar] una imagen de la naturaleza (εις εἶδωλον φύσεως)” (IV 3 [27] 10,17-19).²⁵

En III 6 [26], tratado sobre la impasibilidad de los incorpóreos, se dice de la materia que ella no es ni inteligencia, ni alma, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite, sino que es un no ser, impasible e incorpórea, imagen de la masa corpórea; lo que parece su ser no es sino un “juguete huidizo (παίγνιον φεῦγον),²⁶ y así lo que parece aparecer en ella son juguetes, una imagen en una imagen (παίγνια, εἶδωλα ἐν εἰδώλῳ)”, como si fuera sobre un espejo (III 6 [26] 7,22-25).

De estas afirmaciones resulta claro que tanto la belleza sensible como los productos del arte y todo cuanto se muestra sobre la materia son “juguetes” porque son reflejos o imágenes de una realidad superior a ellos. “Juguete” (παίγνιον) no debe tomarse entonces en sentido literal como un juguete fabricado. Que la belleza sensible sea un “juguete” no significa que ella sea un producto “fabricado” por la verdadera belleza, que es el intelecto, sino su efecto o imagen, algo que agrada por su apariencia de vida, como la imagen en el espejo.²⁷ Del mismo modo, decir que los seres humanos son juguetes y juegan en la escena de la vida equivale, pues, a decir que ellos son la imagen o el reflejo de algo superior. En efecto, para Plotino el hombre exterior no es sino una imagen del hombre interior, el que vive en la inteligencia, el que toma en serio lo que es serio.

He tratado de presentar algunas consideraciones de Plotino acerca de la seriedad y el juego y de la preeminencia que le otorga a la seriedad, la propia del hombre excelente, el σπουδαίος. Quisiera ahora detenerme en otra faceta que exhibe el propio Plotino, haciendo gala de su ingenio y jugando, como Platón, con las palabras.

El tratado III 8 [30], en el que se insiste en que toda contemplación es producción,²⁸ se abre con una afirmación provocativa, que el propio Plotino trata de paradójica:

²⁵ También en II 9 [33] 12,17-18 distingue la producción natural de la del arte: en abierta crítica a los gnósticos, señala que la naturaleza “no produce como lo hacen las artes “pues las artes son posteriores a la naturaleza y al universo”.

²⁶ Fleet 1995, 23 opta por traducir παίγνιον φεῦγον como *elusive illusion*, aclarando que así lo hace para conservar la aliteración y el sentido de juego, usando palabras basadas en el latín *ludere* (175, nota ad loc). La traducción de Armstrong (1967, 243), *fleeting frivolity*, captura la aliteración, pero no la idea de juego.

²⁷ Cf. Hadot 1990, 106, n. 65; 162.

²⁸ Como señala Kalligas 2014, 623-624, es difícil determinar por qué vía llega Plotino a tal conclusión, dado que no hay rastros de ella en autores mediolatónicos.

Si bromeando, antes de ponernos serios (παίζοντες δὴ τὴν πρώτην, πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουσάζειν), dijésemos que todos los seres aspiran a la contemplación y tienden a este fin, no solo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que los genera, y que todos llegan a ese fin en la medida en que les es posible de acuerdo con sus naturalezas, y que contemplan unos de un modo y otros de otro y alcanzan unos las verdaderas realidades y otros una imitación y una imagen de aquellas... Pero ¿quién podría aceptar lo paradójal de tal argumentación? Sin embargo, como estamos entre nosotros, ningún peligro habrá en nuestro bromear (ἐν τῷ παίζειν) sobre esas cuestiones (III 8 [30] 1, 1-10).

Varias observaciones pueden hacerse sobre estas primeras líneas con las que se introduce a un tema sumamente complejo.²⁹ En primer lugar, si el tratado comienza con παίζοντες, parece de entrada un gesto de burla al conjunto de la tradición filosófica. Es evidente aquí la intención provocativa, en un Plotino que, en general, no valora el juego o la broma,³⁰ ya que, irónicamente está remedando a Aristóteles. Por un lado, enuncia la paradoja valiéndose de una cita que hace Aristóteles de Eudoxo, quien sostenía que el placer es el bien, “porque veía que todos los seres aspiran a él, tanto los racionales como los irracionales” (διὰ τὸ πάνθ’ ὄρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἕλλογα καὶ ἄλογα: EN K 2,1172b10). Al reemplazar contemplación por placer, juega sin duda con esa afirmación de Eudoxo. Por otro, sostener que todos los seres aspiran a la contemplación es una directa e irónica evocación “correctiva” del libro X de la *Ética Nicomaquea*, donde la contemplación se reserva exclusivamente a la divinidad y, entre los seres racionales, solo a algunos. Plotino lleva la paradoja al extremo, al conceder contemplación no solo a los animales irracionales, sino hasta a las plantas y a la tierra.³¹ Se advierte, además, que aunque no utilice el mismo vocabulario, amplíe a todos los seres y reemplace saber por contemplación, Plotino esté jugando con la cláusula que abre la *Metafísica*: “todos los hombres por

²⁹ Esta suerte de prólogo sirve de introducción no solo un tratado, sino al conjunto de los cuatro tratados, cronológicamente seguidos (III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32] y II 9 [33], que conforman un bloque caracterizado por la polémica de Plotino contra los gnósticos.

³⁰ Cf. Narbonne 2021, 267, n. 1.

³¹ Cf. Ham 2021, 19-20.

naturaleza desean saber” (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει).

Más allá de tales alusiones, lo interesante es que aquí Plotino se permite jugar filosóficamente, antes de abordar seriamente una cuestión espinosa. No es casual que el tratado se abra con el verbo παίζειν, que reaparece insistentemente cinco veces más entre las líneas 10 y 14 de este primer capítulo. Plotino apela al juego *antes* de la seriedad, pero no subestima al juego sino que, por el contrario, dice casi enseguida que el juego mismo es contemplación o bien que se juega con el fin de contemplar: “¿No es cierto que, jugando (παίζοντες), en este momento estamos contemplando? Nosotros así como todos cuantos juegan (παίζουσι) contemplan y juegan porque aspiran a contemplar”. Trátese de un niño o de un adulto, sea que juegue, sea que actúe seriamente (παίζει ἢ σπουδάξει), lo hace con vistas a la contemplación, jugando (παίζειν) el niño y actuando seriamente el adulto (σπουδάξειν). “Y toda acción hace un serio esfuerzo (σπουδὴν ἔχειν) hacia la contemplación”, nos dice, jugando con σπουδὴν ἔχειν, “esforzarse”, “empeñarse”, y σπουδάξειν, “ser serio” o “actuar seriamente”. Así, tanto la seriedad como la diversión o juego tienden hacia la contemplación, tanto las acciones necesarias como las voluntarias (III 8 [30] 1, 10-18). Como para Platón, para Plotino el juego es una actividad seria, en tanto que también él tiene por fin contemplar.

Apelar al juego es un procedimiento retórico para captar la atención del auditorio, un auditorio formado por discípulos, con un clima de afabilidad y libertad de pensamiento propio de la escuela de Plotino. Y esta apelación al juego recuerda, sin duda, el tono de los interregnos socráticos de los diálogos de Platón a los que antes nos referimos. Téngase en cuenta que con su juego Plotino no intenta sostener una tesis falsa o inexacta, sino defender una tesis “fuerte” de un modo que no es aún el de la argumentación sería.³² Tal tesis se enuncia taxativamente en el capítulo 10, líneas 20-22: todo tiene a la unidad. Absolutamente todo participa de la contemplación que, como vimos, está lejos de ser reservada al hombre. Hay así una “universalidad vertical” que consiste en que todos los niveles ontológicos participan de la contemplación; a ella se añade una “universalidad horizontal”, en la medida en que en cada nivel todos los actos pueden interpretarse como manifestaciones de la contemplación.³³

³² Cf. Tresnie 2019, 112, n. 3.

³³ Tresnie 2019, 113-114.

Como puede advertirse, en este primer capítulo del tratado III 8 resuenan las voces tanto de Platón como de Aristóteles. De Platón Plotino toma la licitud del juego como elemento de una discusión filosófica; de Aristóteles toma también la idea del juego como distensión que permite pasar a lo que importa y debe ser encarado con seriedad.

En lo anterior he querido presentar solo unos apuntes, y no mucho más que eso, acerca del modo en que Platón, Aristóteles y Plotino ven el juego y la seriedad, con sus puntos de coincidencia y de disidencia. En los tres filósofos, juego y seriedad se oponen, pero también se complementan de uno u otro modo. Tanto el juego como la seriedad acaban siendo elementos necesarios en la vida, y también en la filosofía. Jugar para ser serio termina siendo algo serio.

Referencias bibliográficas

- Armstrong, A.H. (1967), *Enneads* III. 1-9, with an English Transl., London, Heinemann.
- Brisson, L. (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero.
- Broadie, S., Rowe, C. (2002), *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Transl., intr., and comm., Oxford, Oxford University Press.
- de Moraes Augusto, M.G., “Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au livre V de la *République*”, en Desclos, M.-L. (ed.) (2000), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce Ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 293-308.
- Dixsaut, M., El Murr, D. et al. (2018), *Platon, Le Politique*, Introd., trad. et comm., Paris, Vrin.
- Fleet, B. (1995), *Plotinus Ennead III 6, On the Impassibility of the Bodiless*, with transl. and comm., Oxford, Clarendon Press.
- Gauthier, R.A., Jolif, J.Y. (1970), *L'Étique à Nicomaque*. Intr., trad. et comm., Louvain, Publications Universitaires.
- Hackforth, R. (1972), *Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1990), *Plotin. traité 50, III 5*. Introd., trad, comm. et notes, Paris, Éditions du Cerf.

- Ham, B. (2021), *Plotin, Traité 30 Sur la nature, la contemplation et l' Un*. Intr., trad. comm. et notes, Paris, Vrin.
- Kalligas, P. (2014), *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Vol. I*, Trad. E.Key Fowden & N. Pilavachi, Princeton, Princeton University Press.
- Klosko, G. (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Laks, A. (2005), *Médiation et coercion. Pour une lecture des Lois de Platon*, Strasbourg, Presses Universitaires du Septentrion.
- Lefka, A. (2003), “Souveraineté divine et liberté humaine dans les *Lois*”, en Scolnicov, S., Brisson, L. (eds.), *Plato's Laws: From Theory Into Practice*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 155-164.
- Morrow, G. (1993), *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press.
- Mouze, L. (2005), *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Strasbourg, Presses Universitaires du Septentrion.
- Narbonne, J.-M. (2021), *Plotin. Oeuvres complètes. Tome II, Vol.II (traités 30 à 33)*. Texte établi et annoté par L. Ferroni; trad. S. Fortier, F. Lacroix, J.-M. Narbonne; introd. et annoté par K. Corrigan, Z. Mazur, J.-M. Narbonne, J. Turner, Paris, Les Belles Lettres.
- Natali, C. (1999), *Aristotele. Etica Nicomachea*. Trad., intr. e note, Bari, Laterza.
- Pradeau, J.-F. (2000), *Platon, Philèbe*. Introd., trad. et notes, Paris, Flammarion.
- Rowe, C. (1988²), *Plato's Phaedrus*. Ed. with introd., transl. and notes, Oxford, Aris & Phillips Classical Texts.
- Schniewind, A. (2003), *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin.
- Simpson, P.L. (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press.
- Stalley, R.F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Indianapolis, Hackett.
- Tresnie, C. (2019), *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, Bruxelles, Ousia.
- Vallejo Campos, A. (2001), “Las *Leyes* y la persuasión social”, en Lisi, F. (ed.), *Plato's Laws and its Historical Significance*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 41-48.

- White, D. (1993), *Rethoric and Reality in Plato's Phaedrus*, New York, SUNY Press.
- Yunis, H. (ed.) (2011), *Plato Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 09 de junio de 2023.

ARTICULOS/ARTICLES

LA TRANSMISIÓN O *PARÁDOSIS* EPICÚREA, ENTRE EL *PROTREPTIKÓS LÓGOS* Y LA *PARAÍNESIS*

EPICUREAN TRANSMISSION OR *PARÁDOSIS*, BETWEEN THE *PROTREPTIKÓS LÓGOS* AND THE *PARAÍNESIS*

Jorge Fernando Navarro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas

jfernandonavarro@gmail.com



<https://orcid.org/0009-0007-6159-0955>

Resumen

El carácter de *protreptikós lógos* que presenta el *incipit* de la “Carta a Meneceo” resulta innegable. No obstante, el resto de la carta parece ajustarse, más que a la *prótrepsis*, al modelo de la *paraínesis*, es decir, los consejos que un Maestro ofrecía a sus discípulos. Nos proponemos mostrar que, en la Carta a Meneceo, el *protreptikós lógos*, es una de las formas de transmisión (*parádosis*) de Epicuro, que no puede darse sin la *paraínesis*. En este sentido, en su exposición filosófica el Maestro de Samos presentaba su doctrina del *tetraphármakos*, según la cual, no se han de temer a los dioses, la muerte no es nada para los hombres, el alcer es fácil de conquistar y el dolor no dura en el tiempo. Por otra parte, en lo que concierne a un razonamiento sobre el placer y su límite, este se adquiere a condición de poner en práctica un saber prudencial (*phrónesis*) acerca de los deseos. Con el fin de transmitir ambas cosas, Epicuro apeló a la forma de *protreptikós lógos* y de la *paraínesis* para instar a sus discípulos el cultivo de la virtud de la *phrónesis*, cuya primacía se halla fundamentada desde los principios mismos de la filosofía epicúrea.

Palabras Clave: Epicuro; Transmisión (*parádoxis*); Protréptico (*protreptikós lógos*); Parenésis (*paraínesis*); Prudencia (*phrónesis*)

Abstract

At the beginning of the *Letter to Menoeceus* can be interpreted as a *protreptikós lógos*. However, the rest of the letter conforms to the pattern of *parainesis* which is the series of advice that a Master offered to his disciples, who had adhered to his philosophical school. Following this standpoint, Epicurus reminds Menoeceus of the exercise of the way of life he had chosen and the schemes (*týpoi*) of philosophy. This article intends to show that in the *Letter to Menoeceus*, both *protreptikós lógos* and *paraínesis* work as forms of transmission. By the analysis of the passages in which Epicurus refers that human beings must discover the end of nature (*tò tês phýseos télos*), which consists in knowing that good things (*tò tón agathón péras*) have a limit as well as the painful ones. The best-known formula of Epicurean ethics will also be analyzed, often called in secondary literature the *tetraphármakos* (quadruple medicine): “God presents no fears, death no worries. And while good is readily attainable, evil is readily endurable.” The aim of the research will be to point out that for Epicurus, the greatest source of pleasure (*hedoné*) is the virtue of practical wisdom (*phrónesis*). Connected to this, I argue that the Epicurean transmission (*parádoxis*) used the protreptic (*protreptikós lógos*) and parenetic (*paraínesis*) discourse to urge the disciples the cultivation of *phrónesis*.

Keywords: Epicurus; Transmission (*parádoxis*); Protreptic (*protreptikós lógos*); Parenetic (*paraínesis*); Practical wisdom (*phrónesis*)

Según los testimonios doxográficos de la Antigüedad, la mayoría de las escuelas filosóficas —cínicos, cirenaicos, peripatéticos, estoicos, y epicúreos— tienen alguna obra llamada “*Protreptikós*”. No obstante, solo algunos de los fragmentos del *Protreptikós* de Aristóteles, de Séneca, de Jámblico, y del “Hortensio” de Cicerón, han podido reconstruirse. Además de estas obras canónicas, bajo esa forma se han incluido ciertos discursos como los de Sócrates en el *Eutidemo* y el *Clitofonte* de Platón. También existen protrépticos no filosóficos; situados en los grandes dominios de las

artes y de la religión; por ejemplo, el *Protréptico a la medicina*, de Galeno, y el célebre *Protréptico a los Griegos*, de Clemente de Alejandría, de carácter religioso. El llamado “género protréptico”, surgido durante la Antigüedad, fue identificado en diferentes contextos y con significados cambiantes; al respecto, vale precisar, sin embargo, que no fueron los antiguos quienes lo abordaron como un género, sino que recibió ese tratamiento en los siglos XVII y XVIII. Más tarde, durante el siglo XIX, el protréptico se estudió junto a otros géneros como el diálogo, la diatriba, la consolación, la doxografía, la autobiografía y la paraínesis (Hartlich, 1889; Jordan, 1986; Van der Meerer, 2002, 2011; Swancutt, 2004; Alieva, 2018). Se puede sostener, entonces que el protréptico se desarrolló como un particular modo de exposición resultante de una suerte de hibridación de tradiciones orales; especialmente, del diálogo. La finalidad del protréptico era mostrar que se debe filosofar, porque la vida feliz es inconcebible sin el valor absoluto de la reflexión filosófica; por ello, en la lengua griega, se hace uso del adjetivo verbal *philosophetéon* con este sentido de obligación: hay que filosofar.

Los actuales estudios acerca del epicureísmo griego y romano han considerado la totalidad de la *Carta a Meneceo* de Epicuro en relación con el llamado género protréptico (Acosta, 1980; Arrighetti, 2013; Hessler, 2014), en virtud de la forma específica, identificada como *protreptikós lógos*, que los filósofos adoptaron desde el siglo IV a.C para la transmisión (*parádosis*) de sus ideas. El término proviene del verbo *protrépo*, con el significado de tornar *hacia*; mientras que el adjetivo *protreptikós* es empleado en diversos tipos de argumentación y de discurso con el sentido de *que exhorta a* (LSJ, 1996, 1537), en alusión a la acción de exhortar para la conversión de alguien con vistas a un fin específico, o de urgir al cambio. El discurso protréptico hace uso de una retórica de la conversión, pues insta a un destinatario específico para que adopte una filosofía en orden a vivir y llevar una vida feliz —por ejemplo, Aristóteles se dirigió a Temisón, rey de Chipre; y Epicuro a Heródoto, Pítocles y Meneceo, discípulos queridos—. Así, enuncia la urgencia de que se produzca en el discípulo un cambio de vida, propiciado por el cultivo de las virtudes y por la práctica de la sabiduría, y en función de ello, se presenta como un verdadero arte de vivir; es decir que implica una transmisión doctrinal (*parádosis*) con una finalidad eminentemente práctica. Por lo tanto, la relación entre la teoría y la praxis es aquí indisoluble, pues constituye un llamado a la *metánoia*, que consiste en la conversión a un tipo de vida mejor.

No se encuentran en estos discursos discusiones doctrinarias. Ante todo, se trata de identificar a la filosofía con la sabiduría y de presentarla como una condición sin la cual una vida feliz sería una tarea imposible,

puesto que la cuestión central consiste en encaminar al discípulo a que asuma un modo de vida. Esta finalidad suprema distingue de manera tajante el *protreptikós lógos* de un simple discurso de propaganda (Gadamer 1928, 155), del cual se distancia de forma evidente por el tipo de preguntas en las que insiste: a saber, por qué se incita a filosofar, para qué, qué ventajas tiene para la vida humana, cuál es el fin último de esta. Las respuestas a tales interrogantes configuran los temas propios del *protreptikós lógos*: la vinculación de la felicidad con el conocimiento, la posibilidad de adquirir la sabiduría sin depender de los bienes externos, la diferenciación entre la posesión y el uso de la sabiduría. Finalmente, puesto que filosofar es necesario para adquirir la sabiduría y la felicidad, se señala la primacía de lo bueno sobre lo útil y su carácter enseñable. Carlos Megino Rodríguez (2006, 17) observa que el “género protréptico se define más por su propósito que por su forma literaria”; en este sentido, cabe subrayar el carácter coloquial de las obras, que no recurren a argumentaciones dialécticas sino a tesis aceptadas por el común de los hombres, las cuales se expresan, por ejemplo, en proverbios y refranes. Sin embargo, no se trata de un coloquio amable; las exhortaciones sucesivas buscan persuadir, y esto no se puede llevar adelante sin una cierta tonalidad imperativa. El *proteptikós lógos*, en su forma y contenido, está determinado, en gran parte, por el ámbito y la audiencia a quien se dirige; y esta situación constituye otra de sus marcas distintivas. En síntesis, se exhorta a cultivar la filosofía porque es buena (*kalón*), posible (*dynatón*), útil (*ophélimon*), fácil (*rádion*), placentera (*hedý*) y necesaria (*anagkaíon*); y si el hombre desea alcanzar la felicidad solo puede hacerlo a través de la filosofía.

El carácter de *protreptikós lógos* que presenta el *incipit* de la *Carta a Meneceo* resulta innegable. No obstante, el resto de la Carta parece ajustarse, más que a la *prótrepis*, al modelo de la *paraínesis*, es decir, los consejos que un Maestro ofrecía a sus discípulos, los cuales ya habían adherido a las mejores prácticas de su escuela filosófica. Epicuro, en efecto, recuerda a Meneceo que ya había tomado un camino vital mediante el ejercicio del modo de vida epicúreo, por lo tanto, solo restaba recordarle los esquemas (*týpoi*) de la filosofía. Nos proponemos mostrar que, en la *Carta a Meneceo*, el *protreptikós lógos*, como una de las formas de transmisión (*parádoxis*) de Epicuro, no puede darse sin la *paraínesis*. En este sentido, la exposición filosófica que el Maestro de Samos realizó en dicha carta sostiene que todo hombre debe descubrir el fin de la naturaleza (*tò tês phýseos télos*), lo cual consiste en saber que las cosas buenas (*tò tón agathón péras*) tienen un límite al igual que las dolorosas. Allí presentaba, asimismo, su doctrina del *tetraphármakos*, según la cual el sabio no se

encuentra turbado ante las opiniones piadosas sobre los dioses ni ante la muerte, ya que ha comprendido que el fin de la naturaleza (*tò tês phýseos télos*), el placer (*hedoné*), es fácil de obtener, y que el tiempo del dolor (*algedón*) es breve. Por otra parte, en lo que concierne a un razonamiento sobrio (*nephón logismós*) sobre el placer y su límite, este se adquiere a condición de poner en práctica un saber prudencial (*phrónesis*) acerca de los deseos. Por ello, la división de los deseos se encuentra precedida por un extenso pasaje dedicado a argumentar en torno al sentido del límite de los placeres y de los dolores. La transmisión de Epicuro apeló a la forma de *protreptikós lógos* y de la *paraínesis* para instar a sus discípulos el cultivo de la virtud, de la *phrónesis*, cuya primacía se halla fundamentada desde los principios mismos de la filosofía epicúrea.

El *Kêpos* epicúreo y el sentido de la transmisión

Hacia el 307-306 a.C, con el propósito de transmitir sus enseñanzas, Epicuro decidió instalarse en Atenas. Compró, con este motivo, una casa en las afueras en la cual se concentraron rápidamente numerosos discípulos. Por entonces, Atenas era aún el eje cultural del mundo antiguo, y en ella se hallaban reunidas las grandes escuelas filosóficas de la época. La de Epicuro se conoció como el Jardín (*Kêpos*), por los huertos que se hallaban alrededor de la construcción central (*Diógenes Laercio* X, 15). La primera escuela filosófica en ser fundada, situada en los extramuros de la urbe ateniense, al noroeste, había sido la Academia de Platón; próxima a ella, se ubicó el Liceo de Aristóteles; en la zona este —siempre extramuros—, se construyó el Jardín; y, finalmente, los estoicos eligieron establecer el Pórtico intramuros, en las cercanías del ágora (*Séneca Epístola* 79, 15= Usener 188).

Las estrategias comunicativas del Maestro de Samos consolidaron un modelo unificado de transmisión (*parádosis*) de la doctrina que sustentaba como eje fundamental la relación mutua entre la filosofía de la naturaleza, la metodología científica y la ética (*Numenio de Apamea Fragmento* 24 *Des Places* = *Eusebio Preparación Evangélica*, XIV, 4, 16-59). Así, esta solidez de pensamiento dentro de la escuela puede situarse en correspondencia con el compromiso del epicureísmo por mostrar los vínculos sistemáticos entre la investigación de la naturaleza y el saber ético de un *télos* natural, el placer —que demanda una descripción adecuada de las disposiciones de los seres humanos—.

Al conformar los principios básicos de su filosofía, Epicuro eligió como punto inicial de reflexión a la naturaleza tal como es percibida por los hombres, es decir, bajo la forma de un cierto orden; ya que, a ojos de estos, los fenómenos presentan una llamativa regularidad, concordancia y

armonía. No obstante, esta descripción inmediata no debería oscurecer aquello que, aun con alguna dificultad, los hombres también han llegado a saber, que los átomos ejecutan en el vacío un movimiento ciego. En efecto, para el epicureísmo, el poder productor de la naturaleza surge de los átomos en movimiento, los cuales, por su propia constitución, no deliberan ni deciden y no gobiernan por ninguna propiedad mental. Por lo tanto, sería del todo incorrecto pensar que realizan la acción productora a la que aludíamos obligados por orden de la necesidad (Epicuro, *Carta a Heródoto*, §40-41; Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 125-132).

Asimismo, más allá del carácter multívoco del término *phýsis*, no debe olvidarse que el filósofo del Jardín insistió siempre en subrayar la relación poético-práctica que los hombres establecen con la naturaleza, y en virtud de la cual consideraba decisivo que estos aprendieran la correcta aplicación del método inferencial. Según dicho método, lo primero que se conoce a partir de las sensaciones es el cuerpo singular; de ello, se sigue el conocimiento del cuerpo en general y, finalmente, de los principios constitutivos indivisibles e invisibles de átomos y vacío (*Carta a Heródoto*, §39-§40). Es posible vislumbrar, a partir de estas observaciones, la necesidad de que la transmisión acontezca mediante el *protreptikós lógos*, pero, también, a través de consejos apropiados capaces de conducir al discípulo en la tarea de direccionar sus acciones hacia el “*télos —fin— natural*” que es el placer (*hedoné*). En tal sentido, conviene recuperar el uso que Epicuro realiza del término *naturaleza (phýsis)* en la *Carta a Meneceo* para referirse al placer (*hedoné*) como bien primero (*prôton agathón*), congénito (*suggenikós*) y connatural (*sýmphyton*) a los hombres (*Carta a Meneceo*, §128). Si bien se comprende que el placer (*hedoné*) sea declarado el principio (*arkhé*) y el fin (*télos*) de la vida buena, (*Carta a Meneceo*, §129) ello no implica, de ningún modo, que la naturaleza determine normativamente las acciones que los hombres debieran llevar adelante con este propósito (Lucrecio, *De Rerum Natura*, I, vv. 1021-1022). Tampoco funciona como legisladora secretamente normativa cuya acción se prolongaría en la justicia de las instituciones. En consecuencia, es posible afirmar que Epicuro ha formulado, a través de diversos argumentos, un naturalismo complejo. Este podría resumirse a partir de una serie de tesis y sus respectivas antítesis,

las cuales constituyen el corazón doctrinal del epicureísmo (Morel, 2003; Purinton, 1993).

Para empezar, se sostiene que la naturaleza está ella misma desprovista de finalidad. No obstante, se debe vivir conforme a un fin de la naturaleza, el placer. Se postula, igualmente, que la naturaleza es neutral. En conexión con ello, la conformidad con la naturaleza no implica para el

hombre la sumisión a un deber ser objetivo sino que este se referencia a aquella por un estado de hecho. Mediante el conocimiento de la naturaleza, sabe que ella proviene de un desorden; y así, el aparente orden que esta ostenta no es sino un pacto provisorio respecto de ese desorden primario. Luego, es por la conciencia de tal estado de las cosas que el hombre puede ordenar su propia alma y preservarla de la turbación. La naturaleza, por otra parte, establece límites y, en relación con ellos, el *télos* epicúreo es el término de un trabajo de inferencias.

Este cuerpo doctrinal, expuesto aquí sucintamente, exigía, en la articulación sistemática de sus tres partes —la filosofía natural, la canónica y la ética—, una cuidada *parádosis*, una atenta y confiable estrategia de comunicación paidéutica. En definitiva, la eficacia comunicativa dependía de transmitir la filosofía misma, dirigida a señalar la capacidad de autodeterminación de los seres humanos. Fue dicha *parádosis* la que permitió que el *Kêpos* se afirmara organizativamente, sostuviera su desarrollo teórico y práctico, ampliara su capacidad de perdurar en el tiempo y lograra su expansión geográfica. Nada de ello hubiera sido posible sin la fidelidad de los miembros del Jardín a la doctrina original del Maestro. En este sentido, Diógenes Laercio (X, 9) atestigua que la escuela de Epicuro en Atenas logró permanecer ininterrumpidamente y producir innumerables escolarcas —uno tras otro—, mientras las otras desaparecían. Asimismo, la cohesión doctrinal se acompañaba de una serie de prácticas rituales recordatorias tanto de la figura de Epicuro como de los integrantes de la primera generación de la comunidad de Atenas. En efecto, con vistas a ampliar y preservar la integridad de las comunidades epicúreas, se desarrolló toda una imaginería destinada al recuerdo; en primer lugar, a través de la cantidad de niños llamados con el nombre del Maestro; pero, también, proliferaron imágenes de Epicuro en anillos y copas; y hasta se ha constatado la propagación —en diferentes épocas— de bustos y de testimonios de los banquetes que se celebraban en fechas especiales para honrar a Epicuro y sus sucesores (Diógenes Laercio, X, 9).

Aun, si la fidelidad a la doctrina del Maestro dentro de la escuela filosófica era estricta —tal como lo han mostrado Francesco Verde (2010) y Tiziano Dorandi (2020)—, ello no significó que se eliminara la disensión interna. Por otra parte, esta tampoco impidió que se afianzase la ortodoxia, lo cual explica en gran manera que la doctrina haya perdurado en el tiempo. No obstante, cada vez que la ortodoxia se hallaba en peligro, solo se introducían modificaciones luego de un minucioso análisis exegético, con el fin de que nunca se distorsionaran los tópicos propios de la filosofía epicúrea. Con todo, las expulsiones de aquellos miembros de la escuela considerados disidentes constituyen un dato a tener en cuenta. Sin

embargo, resulta pertinente señalar que tanto los genuinos como los disidentes se arrogaban haber logrado una interpretación exacta de las ideas del Maestro, las cuales constituían el único mensaje a ser transmitido de forma pura para lograr el efecto de conversión en quienes practicaban o se iniciaban en la filosofía epicúrea. Al respecto, no resulta menor el reconocimiento que Epicuro recibió por su difundida cualidad de escritor lúcido, capaz de combinar la profundidad de su filosofía con la inquebrantable voluntad de ampliar su audiencia de modo que esta pudiera comprender su mensaje y beneficiarse con él.

Las cartas como modos de transmisión

Diógenes Laercio, por su parte, señaló que “Epicuro fue un escritor prolífico (*polýgraphotatos*) [que] superó a todos en el número de libros; son cerca de trescientos rollos de papiros (*kýlindroi*)”. Tal como se puede apreciar, reconoce que el Maestro de Samos escribió muchísimo, pero además y, fundamentalmente, destaca el hecho de que en toda su obra no se encuentren citas ni paráfrasis de otros filósofos. Allí radica la razón por la cual considera a Epicuro como un verdadero autor. Otra de las precisiones ofrecida por el doxógrafo consiste en una lista de los escritos del Maestro del Jardín (*tà syggrámmata*); aunque aclara, inmediatamente, que solo se trata de los mejores (*tà béltista*) de ellos y no de su totalidad (Diógenes Laercio, X, 27). Los cinco escritos transmitidos por Diógenes de modo completo son los siguientes: en primer lugar, el *Testamento*” (§16-§21) de Epicuro que, si bien no tiene en sí un valor filosófico, ayuda a ubicar en contexto la obra; luego siguen tres epístolas doctrinales destinadas a Heródoto (§35-§83), Pítocles (§83-§116) y Meneceo, respectivamente (§121-§135); y, por último, una serie de cuarenta *Máximas Capitales* (§139-§154).

En tal sentido, es posible pensar que la preferencia de Epicuro por ciertos géneros literarios se vincula, efectivamente, con su preocupación por garantizar, a través de ellos, la adecuada transmisión (*parádoxis*) de su filosofía. Así, no sería acertado calificarlos como escritos circunstanciales, ya que constituían un camino (*hódos*) para que cualquier discípulo fuese capaz de experimentar los bienes de la filosofía. Con este propósito, además de acudir al tratamiento sistemático de los diversos tópicos filosóficos —el listado de títulos de Diógenes Laercio da cuenta de ello—, Epicuro adoptó la forma de los *dógmata*, que facilitaban la memorización de los esquemas (*týpoi*) centrales de la doctrina (DL, X, 16). Asimismo, se ocupó de dejar *epítomes* que resumían la totalidad del sistema filosófico, el cual se hallaba asociado a un conjunto de saberes gnómicos que expuso mediante las llamadas *Máximas Capitales* (*Kýriai Doxaí*) (Dorandi, 2004).

También fue reconocida como distintiva de su escuela la transmisión (*parádoxis*) que Epicuro propició mediante la utilización de cartas correspondientes al llamado género epistolar, de lo cual ofrecen abundantes testimonios tanto Diógenes Laercio como los trabajos de reconstrucción de los papiros. Graziano Arrighetti (1960, 381) nos informa de la totalidad de ochenta y seis fragmentos de cartas, en una veintena de las cuales se ha logrado recuperar el nombre de los destinatarios; se trató en su mayoría de personajes conocidos del epicureísmo, como, por ejemplo, Aristóbulo, el hermano de Epicuro; los escolarcas Hermarco, Metrodoro y Polieno; y sus discípulos amados, Leonteo y su esposa Temista, Idomeneo y Colotes (*DL*, X, 22-25). El filólogo italiano reconstruyó, además, fragmentos de cartas destinadas a grupos de personas o comunidades enteras, como los amigos de Lámpsaco (Fragmento 108 Usener = Fragmento 96 2 Arrighetti), los filósofos de Mitilene (Fragmento.145 Usener = Fragmento.93 Arrighetti), los amigos de Asia (Fragmento 106-107 Usener = Fr. 98. 2, Arrighetti). Incluso en el estado fragmentario en el cual se halla el epistolario, este no solo nos permite advertir que para la escuela del Jardín las cartas fungían como documentación interna, sino que también nos posibilita observar otro de sus rasgos decisivos: lograr que la práctica de la investigación filosófica en comunidad no quedase centralizada en el *Képos* de Atenas. Por el contrario, dicha investigación se nutrió del diálogo fecundo con los discípulos que se hallaban, en muchos casos, lejos de Grecia (Verde, 2013, 9-22).

La ordenación canónica de las cartas a Heródoto, Pítocles y Meneceo se le debe a Diógenes Laercio. No obstante, más allá de los destinatarios específicos de cada epístola, se aprecia que Epicuro siempre se encargó de dejar una señal a fin de indicar que los contenidos doctrinales estaban destinados universalmente a todos los hombres. En la *Carta a Heródoto* señala, por ejemplo, que, aunque esta resultaría útil a los discípulos que ya han avanzado en profundidad, lo sería más aún para aquellos que se hallan en los prolegómenos de la *physiología* epicúrea (*Carta a Heródoto*, §35-§37 y §83); en la dirigida a Pítocles y escrita a solicitud de este, confiesa en el inicio que la ha redactado pensando que puede resultar útil tanto a los propios como a otros (*pollois kai állois*, *Carta a Pítocles*, §85); y por último, en su *Carta a Meneceo*, comienza dirigiéndose a todos, jóvenes y viejos, e invitándolos de modo perentorio a entregarse al cultivo de la filosofía.

Cada una de estas epístolas presenta, por otra parte, una singularidad tanto temática como argumental que merece ser destacada. La primera, dirigida a Heródoto, que trata de la *phýsis* epicúrea, constituye un escrito

de la mayor importancia, puesto que muestra el sentido que tiene para el hombre llevar adelante una investigación sobre la naturaleza. Además de presentar el esquema fundamental de su doctrina del conocimiento, brinda argumentos contundentes acerca de las diferencias de fondo entre la doctrina atomística epicúrea y la democrítea.

En segundo lugar, la *Carta a Pítocles* expone, a la manera de un breve resumen, problemas de los fenómenos celestes y, más específicamente, aquellos que se refieren a los fenómenos atmosféricos (*tà metéora*). Aun si durante cierto tiempo —ya desde el epicureísmo romano— fue considerada una carta espuria, la crítica se ha esforzado, recientemente, en demostrar su autenticidad. El argumento probatorio se sostiene en la emergencia, dentro del texto, de un aspecto cardinal de la metodología de la inferencia epicúrea, a saber, el método de las explicaciones múltiples (Sedley, 1973).

Cabe referir, por último, algunos rasgos de la carta epicúrea por excelencia, la dirigida a Meneceo, en la que se determina la finalidad del sistema filosófico y se explicitan las razones por las cuales el placer es el fin connatural del hombre. El análisis de esta carta resulta imprescindible en varios sentidos; por facilitar una adecuada comprensión de la relación que los hombres establecen con los dioses; por su clasificación de los deseos; y por mostrar a la prudencia como virtud culmen dentro del catálogo de las virtudes que la filosofía griega había consagrado como tradicionales

A estos escritos que funcionan a modo de síntesis de cada una de las partes de la filosofía epicúrea, Diógenes Laercio (X, 30) los agrupó, con toda justicia, bajo el título de *Cartas (epistolai)*. Sin embargo, no deja de sorprender un hecho que ha sido señalado por Graziano Arrighetti (2013), Epicuro, al referirse a sus cartas, no pone el acento en la forma externa que revisten, sino en el carácter del que gozan como *epítomes* de su filosofía. Así, el Maestro del Jardín, en la *Carta a Heródoto*, sostiene que se trata de un “compendio (*epítome*) del conjunto de la doctrina” (*Carta a Heródoto* §35) e insiste en que ella debe ofrecer “algo parecido a un resumen y los elementos de la totalidad de la doctrina” (*epítome kai stoixéis ton hólon doxôn*, *Carta a Heródoto*, §37), ya que el estudio de la naturaleza con un método resulta útil, si procura tranquilidad a los seres humanos (Damiani, 2021). Por otra parte, en el prefacio de la *Carta a Pítocles*, Epicuro introduce una nueva noción, la de *dialogismós*, ese discurso mediante el cual el Maestro ofrece al discípulo argumentos para iniciar un diálogo preciso y acotado sobre un tema específico de la doctrina; se trata de argumentos que deberá recordar, ya que constituyen el sostén de una vida feliz (*Carta a Pítocles*, §84) —en este caso, por ejemplo, se ocupará de los

aspectos principales de la realidad física y de los fenómenos celestes—. El diálogo entre maestro y discípulo, por tanto, se centra en la investigación en común (*syzétesis*), y es por eso que el escrito ofrece esquemas fundamentales para impulsar la reflexión. Se trata, ante todo, como lo ha demostrado Dino De Sanctis (2012), de recuperar la experiencia paideútica viva del Jardín, pues cuando las palabras no se nutren del camino más directo (*syntomos*) ni de la forma conveniente (*euperígraphos*), ya no bastan para sostener la vida. Y es en virtud de ello que el maestro se da la tarea de la escritura de la carta, a fin de ir en auxilio del discípulo. A partir de estos testimonios, puede defenderse, entonces, que el carácter elaborado de las epístolas de Epicuro se funda en que estas, lejos de ser productos de la ocasión, portaban un alto valor doctrinal y de transmisión de la filosofía epicúrea. Es decir, más allá de la forma asumida, la de la carta, constituían auténticos epítomes de la doctrina (Asmis (2001), Campos Daroca-De La Paz López Martínez (2010).

Otro aspecto que no debe pasarse aquí por alto se relaciona con la forma en que la epístola configura una situación intermedia entre la presencia y la ausencia, y en tal sentido, puede considerársela un modo híbrido de discurso, dado que incorpora, de manera indirecta, ciertos rasgos del diálogo viviente (Barrenechea, 1990). Demetrio, primer retórico en reflexionar acerca de la epístola, señalaba incluso que la carta, al ser la reproducción de un diálogo espontáneo, exige mayor elaboración que este, en tanto se escribe para ser enviada a otro con el gesto del don. El estilo epistolar debe estar, pues, libre de toda afectación, a la vez que asegura el vínculo afectuoso con el destinatario —sea este quien sea—. En el caso de Epicuro, como ya se dijo, esta forma de comunicación efectuada por vía escrita tiene como finalidad principal la transmisión paidéutica, pero, también tiene otra no menos urgente, la de reunir al Maestro con los discípulos que se encuentran en espacios distintos y, más aún, en tiempos distintos. Epicuro, al subrayar el carácter de epítomes fáciles de memorizar de sus epístolas, apela, asimismo, a una comunicación capaz de sostenerse en el tiempo y de alcanzar a personas a las cuales nunca conocería, muchas de las cuales adherirían a su filosofía varios siglos más tarde. Así, el sesgo personal que el Maestro del Jardín le dio a sus cartas provoca que aún hoy su doctrina se manifieste presente y los discípulos acudan a ella en los momentos de duda y desazón.

La Carta a Meneceo

Conviene considerar ahora con mayor detalle, pero siempre a la luz de estas observaciones sobre la forma epistolar, la *Carta a Meneceo*, cuyo primer problema es su datación. Se ha admitido, de manera general, que

fue escrita alrededor del 307-306 a. C., es decir, por la misma época de la fundación del *Kêpos*. Sin embargo, Diskin Clay (1998, 22) ha observado que, en toda la historia del epicureísmo, ha sido precisamente esta epístola, por ser la más conocida, la más difícil de fechar. Tampoco el destinatario de la obra, Meneceo, cuenta con una información biográfica certera ni única, lo cual profundiza ciertas inconsistencias.

La fecha de datación que la crítica filológica ha consensuado parte del supuesto de que Meneceo fue uno de los primeros discípulos de Epicuro cuando este se trasladó a Atenas y fundó el Jardín, según el testimonio de Diógenes Laercio. Francesco Sbordone (Filodemo, *Ad Contubernales* fr. L 6 = Epicuro, fr. 111 Arrighetti) aporta, al respecto, otra interpretación a partir de la reconstrucción de un pasaje de las *Ad Contubernales*, de Filodemo. Según ese testimonio, los hijos de Meneceo habrían entrado al Jardín durante el arcontado de Iseo (284/283), dado que en la obra se incluye una carta de Epicuro dirigida a ellos por esos años (Dorandi, 2013). El problema que se presenta, no obstante, lo constituye la dudosa posibilidad de que Meneceo y sus hijos hayan ingresado al *Kêpos* simultáneamente. Ana Angeli (1988, 118-120), al reconstruir este mismo pasaje, hace referencia al problema de la datación de la *Carta a Meneceo* de modo tangencial, pero no deja de señalar la gran confusión existente y la carencia de una firme base textual. El reciente y documentado estudio y la traducción de la carta ofrecidos por Jan Hessler (2014) expone dos razones decisivas acerca de la necesidad de que este problema de datación sea reformulado. Por una parte, muestra que en la *Carta a Meneceo* ya aparece la noción de *prólepsis*, la cual, según el mismo Epicuro, él no utilizó sino tardíamente —con anterioridad, había acudido a otros términos que, aunque equivalentes, no tenían el rigor y la precisión de este concepto gnoseológico y metodológico— (Epicuro fragmento 12, col. 3 Sedley 1973, p. 60). Por esta razón, desde la perspectiva de Hessler (2011), resulta imprescindible aceptar la hipótesis de que, si la referida *Carta a los niños* incluía el uso de la noción de *prólepsis*, la fecha adecuada para datar la *Carta a Meneceo* se hallaría más cercana al 299/8, con la posibilidad de extender este período hasta el 296/5.

Con todo, resulta más persuasiva, para intentar despejar el problema de la datación, la interpretación que Hessler (2011) califica de literaria. El filólogo alemán propone considerar que, al tratarse de un texto ceñido al género protréptico, es posible que —tanto en el caso de Heródoto como en el de Meneceo, de quienes no se cuenta con datos biográficos certeros— la verdadera intención de la transmisión paideútica de Epicuro haya sido la de construir para estos un “monumento literario”. Dirigir un escrito a discípulos de los cuales no se tenían demasiadas noticias era un gesto

acorde con el Maestro del Jardín, quien procuraba recordar no solo sus enseñanzas sino también a todos aquellos miembros del *Kêpos* fieles a su doctrina. El bello exordio de la *Carta a Meneceo* vale la pena citarlo

El joven no se demore en filosofar, ni el viejo se canse de ello. Nadie es demasiado joven o demasiado viejo para la salud del alma. Quien dice que la edad para filosofar aún no ha llegado o ya ha pasado, es como si dijera que la edad de la felicidad aún no ha llegado o ya ha pasado. Tanto el joven como el viejo deben filosofar; este para que, al envejecer, pueda gozar de una juventud de bienes, por el recuerdo agradecido de lo pasado; aquel, para que pueda ser joven y viejo al mismo tiempo, por su falta de temor ante el futuro. Se necesita, pues, meditar sobre aquello que produce la felicidad: cuando ella está presente, lo tenemos todo; pero cuando está ausente, todo lo hacemos por tenerla.

Tal como ya hemos anticipado, este inicio de la Carta constituye un auténtico *protreptikós lógos*; se impone ahora examinar las razones por las cuales puede ser incluido dentro de este tipo de discurso. El inicio de la carta, —citado por Clemente de Alejandría en *Strómata* IV, 8, 69, 2-4—, introduce las dos causas que coexisten para el desvío de la vida filosófica, como lo son la duda y la fatiga. A su vez, el “nadie” expresa la universalidad de la convocatoria, dirigida a todas las edades —y que alcanza también a todos los géneros y estamentos sociales—. Ya en esta oración inicial se cumple con dos condiciones del *protreptikós lógos*: por un lado, la universalidad; y por el otro, el carácter dialógico del discurso, pues se trata de una carta que el Maestro dirige a su discípulo. Se ha insistido, a partir del trabajo de Ettore Bignone (1936), en que este texto se asemeja al perdido y reconstruido *Protréptico* de Aristóteles, con el cual, sin duda, guarda semejanzas por la forma discursiva. Sin embargo, cabe apuntar que en el catálogo de las obras de Epicuro, figura un *Protréptico* como obra propia e independiente de la *Carta a Meneceo*, que refuerza el señalado interés del Maestro por esta forma discursiva.

Ya el preámbulo de la *Carta a Meneceo* manifiesta la originalidad epicúrea, en tanto se sostiene en él que la filosofía es ella misma un *phármakon*, y no la mera reproducción de un modelo terapéutico. Al adherir a la filosofía, el discípulo tiene que despegarse de todo aquello que en su alma se opone a la felicidad, lo cual le permitirá lograr el equilibrio perfecto de la totalidad de su naturaleza humana (*eustatheía*) (Diógenes Laercio X, 136, 1-8; Epicuro, *Sentencia Vaticana* 34)

Es en este punto cuando Epicuro deja el *protreptikós lógos* y cede el paso a la *paraínesis*, un tipo de discurso que le permite argumentar con

mayor profundidad, y que aquí dedica a la exposición de los argumentos en los cuales se sustenta el llamado *tetraphármakos*. Dicha noción refiere a un breve recordatorio de los pilares de la ética, sintetizados en los siguientes enunciados: no hay que temer a la muerte ni a los dioses, el dolor es fácil de soportar, y el placer, fácil de conquistar. Con la guía del método adecuado, el discípulo logra recuperar de su memoria la representación científica de la verdadera naturaleza de las cosas, y ello le permite neutralizar de modo inmediato las representaciones nocivas, aquellas que desatan el miedo y la ansiedad. De este modo, la filosofía como conocimiento bueno es útil para la consecución del *télos* natural, el placer (*hedoné*). No obstante, también, puede resultar un saber nocivo, el cual es preciso rechazar, cuando es producido por “jactansiosos artífices de la charlatanería y ostentadores de la cultura por la cual la mayoría pugna, y no hombres determinados y autosuficientes” (Epicuro, *Sentencia Vaticana* 45). Así, pues, el epicureísmo considera que la *paideia* tradicional solo transmitía conocimiento especializado, el cual terminaba por ser improductivo para la vida. Las tesis epicúreas en relación con la filosofía no dejan de sorprender aún hoy, ya que establecen que el conocimiento tiene que ser provechoso, pues de lo contrario no mejora el estado de quien lo obtiene; es decir, ningún conocimiento es bueno en sí mismo. Así, la verdadera razón de ser del conocimiento filosófico es que el hombre conforme una buena vida; esta premisa halla un claro sostén en el testimonio de Sexto Empírico (*Adversus. Matemáticos*, XI, 169 = Usener 219) cuando afirma que “Epicuro dijo que la filosofía es una actividad (*enérgeian*) que, con discursos (*lógois*) y razonamientos (*dialogismoîs*), produce una vida feliz”. El conocimiento de la filosofía —identificado ante todo por la unidad de la *physiología*, la canónica y la ética— no se caracteriza por ser un saber contemplativo; por el contrario, se define como conocimiento práctico que se constituye como una *tékhne toû bíou*. Cicerón observó, en *De Finibus* I, 21, 72, que esa *ars vivendi* cultivada por el epicureísmo desplazaba el conocimiento de los fines últimos —autotelicidad— por considerarlo una ilusión que debía ser reemplazada por la autarquía. Esta última puede ser definida como una condición que todo hombre necesita forjar como expresión de su autodeterminación y de su absoluta independencia de las cosas exteriores, pues es la única garante de la legítima felicidad. La vocación soteriológica de la filosofía epicúrea no deja de resultar inquietante, dada la evidente desproporción entre el saber que aporta la *physiología* —la explicación de la naturaleza— y el propósito de salvar a todos los hombres de la angustia y del sufrimiento (Lucrecio, *De Rerum Natura* I, 146-149); pero sucede que el discurso que explica la naturaleza cura el alma humana de los deseos vacíos y de los miedos sin

objeto. La filosofía, concebida como actividad (*energeía*), otorga a los hombres la salud, dado que, desde un punto de vista negativo, limita los deseos en su potencia infinita, y en un sentido positivo, trae la tranquilidad por la conciencia de la propia liberación. La *parádoxis* de Epicuro expone que la necesidad genuina de los hombres consiste en comprender el mundo para que no se engendre en ellos ningún sufrimiento, y es a causa de esto que resultan “vacías las palabras de aquellos filósofos que no ofrecen remedio para el sufrimiento humano; pues, así como de nada sirve el arte de la medicina si no brinda tratamiento para las dolencias en el cuerpo, del mismo modo, [ocurre con] la filosofía, si [esta] no expulsa el sufrimiento del alma”.

En relación con este problema filosófico de la *parádoxis* epicúrea, Martha Nussbaum (2003) ha argumentado que el mismo Epicuro fomentó una práctica paideútica autoritaria, sin posibilidad de diálogo para el intercambio de los argumentos filosóficos. Al mismo tiempo, encuentra coherente, desde esa perspectiva, que se haya consolidado una red de comunidades adheridas al epicureísmo controladas de manera rígida, y en las cuales las figuras de autoridad —vivas o fallecidas— funcionaban como los únicos modelos a seguir. Philip Mitsis (1993) coincide en parte con este planteo de Nussbaum, y sostiene que la enseñanza epicúrea se configuró de una manera altamente coercitiva, tal como se evidencia, a su juicio, en la poesía didáctica de Lucrecio dedicada a su discípulo Memmio. Halla que el poder de los maestros es semejante al del médico respecto de sus pacientes, obligados a renunciar a su autonomía, sin posibilidad de comprometerse en un intercambio dialéctico. Además, Mitsis (1993) señala que los maestros epicúreos, con el fin de afirmar su autoridad, trataban a la audiencia como a niños enfermos necesitados de la acción terapéutica, e ilustra esta posición a partir de la idea de la mentira noble utilizada por Lucrecio como medio para transmitir la doctrina del Maestro.

A nuestro criterio, en cambio, la unificación de teoría y práctica, que constituye uno de los grandes logros de la filosofía epicúrea y lo que generó durante muchos siglos adherentes a su escuela, estuvo lejos de convertirse en un obstáculo para la solidez de su argumentación física y epistémica. En esta dirección, David Sedley (1998) ha aportado una demostración de esa solidez, y ha sostenido que esta se sustentó, ante todo, en una continua utilización del método inferencial. Ahora bien, la *Carta a Meneceo*, único escrito conservado en el que Epicuro presentó los fundamentos de su ética sigue, como ha sido adelantado, la secuencia de los conceptos propuestos en el *tetraphármakos*: es decir que esta carta no adoptó específicamente la forma inferencial. A fin de resolver esta aparente inconsistencia en su hipótesis, Sedley (1998) ha mostrado que el

modo de exposición inferencial de la *physiología*, presente en la *Carta a Heródoto*, sirvió como modelo para estructurar las relaciones argumentales que fundamentaban la ética, y para dar cuenta de ello, se valió de la argumentación epicúrea testimoniada por Cicerón en el libro I del *De Finibus*, a través del personaje de Torcuato. Sedley (1998) procedió luego a sintetizar la forma en la cual se aplicaba dicho método, en tanto la filosofía epicúrea parte siempre de una díada de principios básicos. En la física, se parte de un par constituido por átomos y vacío, mientras que en la ética se trata de placer (*hedoné*) y dolor (*algedón*). El carácter fundante de estos principios básicos era confirmado y defendido por medio de un análisis conceptual, el cual concluía con una exhaustiva demostración de la validez racional de esa díada inicial.

Cabe, a continuación, indicar una razón por la cual consideramos que Epicuro no eligió como modo de exposición de la *Carta a Meneceo* el método inferencial, que hubiese restringido el acceso amplio a ella, dada la especificidad técnica de la doctrina. Según hemos procurado mostrar, el objetivo era que dicha carta llegase a ser una “exhortación universal” a la actividad filosófica”, en cuyo marco el placer fuera comprendido como fin natural de la vida. Solo resta por desplegar, entonces, cómo la estructura del método inferencial, a fin de hacerlo accesible a la comunidad de discípulos que iniciaban su camino en el epicureísmo, puede ser recuperada en los distintos modos discursivos utilizados en la *Carta a Meneceo*, y cuya aparición tiene lugar en el siguiente orden: primero el *protreptikós lógos* y a continuación la *paraínesis*.

En el primero se expone aquello que constituye el punto de partida de la indagación ética, es decir, la díada de las pasiones (*páthe*) de placer (*hedoné*) y dolor (*algedón*) —análoga a la dupla conceptual de átomos-vacío, que se encontró, como ya se dijo, en la investigación acerca de la naturaleza—. La *paraínesis* se inicia en el momento en que, tras quedar constituido el dato primario de las *páthe*, Epicuro aconseja a sus discípulos que se valgan del razonamiento sobrio (*néphon logismós*) para operar sobre ellas, con el objeto de reafirmar que placer (*hedoné*) y dolor (*algedón*) son los principios que sustentan las elecciones de nuestros actos morales, y que mientras el primero debe ser siempre elegido, el segundo debe siempre ser evitado. Este segundo modo discursivo, le permite al Maestro mostrarse como un guía, quien, a través de una serie de consejos, le recuerda a su discípulo el término último de toda investigación, que es el ejercicio de la virtud de la *phrónesis* (Erler 2010; De Sanctis 2010; Morel 2019).

La virtud de la *phrónesis* superior a la filosofía

En su descripción de los deseos, Epicuro postuló que el hombre, a lo largo de su vida, desarrolla unos deseos naturales y otros vacíos; a su vez, dentro de los naturales, algunos pueden ser necesarios (*anankaíai*), y otros solo son naturales (*physikà mónon*). Por último, entre los necesarios, distingue aquellos que lo son para la felicidad (*pròs eudaimonían*), de los que lo son para la ausencia de malestar en el cuerpo (*pròs tèn toû sómatos aokhlesían*) y de los necesarios para la vida misma (*pròs autò tò zên*). Estas tres especies de bienes cumplen una función determinante respecto del carácter de la vida buena. En cuanto a los placeres necesarios para la vida, son aquellos sin los cuales no se puede vivir; por ejemplo, los que se asocian con el alimento, la bebida o el vestido. Luego se hallan los necesarios para el bienestar del cuerpo, que afectan a este en su conjunto; por ejemplo, no sentir dolor. Por último, los deseos necesarios para la felicidad del alma aseguran su equilibrio —por ejemplo, no sentir temor—, y se muestran en sintonía con la filosofía y la amistad (*Carta a Meneceo* §127-128; *Sentencia Vaticana* 20).

Esta precisa determinación de los deseos y su exacta regulación no pueden darse sin la mediación de la razón, la cual ha determinado que no se ha de temer a los dioses y que la muerte “nada es para nosotros” (*Carta a Meneceo* §124-125). Este razonamiento se lleva adelante mediante la semejanza, pues la clasificación de los deseos se establece por analogía. El método se articula en dos momentos; en el primero, distingue; y, valiéndose de las diferencias, señala luego un vínculo. Así, en la clasificación epicúrea de los deseos, se parte de aquello que tienen en común y luego se los especifica en relación con el par conceptual de lo limitado-ilimitado; pero, fundamentalmente, mediante la relación que este mantiene con lo natural y lo vacío.

Se puede concluir que los deseos son estados afectivos inmediatos, aunque los deseos no naturales ni necesarios se caracterizan por carecer de fundamento y ser puramente vacíos (*kenai*) (*Máxima Capital* XXX). Por otra parte, en la explicación ofrecida por Torcuato acerca de la tesis del Maestro de Samos, en el *De Finibus* I, 45, añadió que los deseos naturales y necesarios, aunque no tienen prioridad absoluta, gozan de una ventaja: su facilidad para ser satisfechos y el hecho de que el límite mismo por el cual están determinados esté dado por la naturaleza (*Máxima Capital* XXIX)

En definitiva, es el placer el que ordena y orienta los deseos de los hombres, pero la filosofía epicúrea toma distancia de las filosofías sensualistas. A diferencia de estas, los medios para obtener el placer se evalúan con vistas a alcanzar la imperturbabilidad del alma (*ataraxía*) y el

no dolor del cuerpo (*aponía*) (*Máxima Capital XVIII*). Es por ello que se necesita de un estricto conocimiento de la *phýsis* que revele la inanidad de la muerte y los límites del deseo. Los deseos naturales y necesarios sirven a aquello que los hombres buscan, esto es, la ausencia de dolor físico y la tranquilidad del alma, lo cual les permite vivir una vida de autarquía y autodeterminación (*Sentencia Vaticana 81*)

Una vez establecido que el placer es el criterio por el cual se elige y se rechaza, Epicuro incorporó la siguiente afirmación: que el juicio requiere del “cálculo (*symmétreisis*) y de la observación (*blépsis*) tanto de los provechos como de las desventajas”. En el pensamiento epicúreo, *symmétreisis* refiere, antes que a un cálculo, al criterio que sostiene todo juicio, el cual consiste en ponderar mediante el uso de la medida de comparación elegida. Sin embargo, en el epicureísmo, nunca se ha concebido a la *symmétreisis* en relación con la eficacia de una acción respecto del futuro —y tampoco habría que interpretarla en el sentido kantiano, como una razón capaz de sustraer al sujeto de sus pasiones—. Mediante este juicio comparativo, Epicuro no proponía especular respecto de los placeres elegibles, sino que afirmaba la capacidad de obrar según un saber de los límites que la naturaleza demanda. Por eso es coherente que sostuviera, en relación con la *phrónesis*, que:

El principio de todo esto y el mayor bien es la prudencia (*phrónesis*). Por eso, máspreciada incluso que la filosofía resulta ser la prudencia, de ella surgen naturalmente todas las demás virtudes (*aretai*), pues ella nos enseña (*didáskousa*) que no es posible vivir placenteramente (*hedéos*) sin [vivir] prudente, honesta y justamente, <ni [vivir de manera] prudente, honesta y justa> sin [vivir] placenteramente (*Carta a Meneceo* § 132).

En efecto, tal como se evidencia en este decisivo párrafo, las virtudes son connaturales con el vivir placentero y, a la vez, el vivir placentero resulta inseparable de ellas; sin embargo, esta mutua implicación no significaría la pérdida de sus identidades respectivas. Por otra parte, el compendio de la doctrina epicúrea de las virtudes atestigua la novedad del hedonismo epicúreo, ya que se promueve un ejercicio constante de las virtudes. Asimismo, existía una virtud considerada primera y origen de todas las demás (*ex hês hai loipai pâsai pephykasin aretai*): la prudencia (*phrónesis*) (*Carta a Meneceo* §132). De allí la hondura de la reflexión epicúrea acerca de la fundamentación ética y su consecuencia respecto de la filosofía considerada como un modo de vida (Aubenque, 1963; Arrighetti, 1980; Hadot, 1987).

La tradición filosófica había establecido como virtudes cardinales, desde Platón (*República* IV, 472e), la sabiduría (*sophía*), la valentía (*andreía*), la templanza (*sophrosýne*) y la justicia (*dikaíosýne*). En relación con ellas, Epicuro retuvo ambas dimensiones de la tradición —la intelectual y la práctica—, pero, fundamentalmente —como lo ha testimoniado Cicerón en *De Finibus*, I, 42—, enfatizó la función de selección, cálculo y limitación de las virtudes —es decir, las consideraba como estados cognitivos—

Ahora bien, interesa indagar en torno a las causas de la grandiosidad del elogio que Epicuro tributó a la *phrónesis*. En primer lugar, la *phrónesis* vale más que la filosofía misma. La secuencia argumental probable de esta contundente afirmación podría reconstruirse de la siguiente manera: si el estudio de la ciencia de la naturaleza beneficia a los hombres, puesto que los libera de los terrores a los que se someten, entonces, la *phrónesis* tendrá la misión de iniciarlos en la ciencia de una buena vida. Por esto es que el estudio de las virtudes en general, y de la *phrónesis* en particular, se encuentra en el corazón mismo de la ética.

Por otra parte, más allá de ser una virtud, la *phrónesis* es una capacidad que identifica o determina el carácter de quien la posee y la pone en obra. La tarea que tiene asignada en la vida ética es la de discernir aquello que se elige o rechaza con vistas a la consecución del placer como fin último natural. Pero no se trata de dirimir tal finalidad solo en relación con el curso de una acción puntual; por el contrario, el razonamiento sobrio tiene como objeto la totalidad de la vida (*ho hólos bios*), y por ello define al ser humano enteramente (Epicuro, *Máxima Capital XXI*).

La *phrónesis* es, pues, la que pondera los medios por los cuales el hombre, siempre y en toda su vida, elige el máximo de placer, se aparta del dolor y se libera de los conocimientos inadecuados —en particular, del temor a la muerte y a los dioses—. El vínculo que se establece entre el buen juicio sobre la totalidad de la vida y la *phrónesis* como la virtud por excelencia —en cuanto permite reconocer que el placer y el dolor tienen un límite— determina la constitución del sí mismo, porque el hombre ha juzgado y deliberado sobre los medios para actuar. Más aún, la totalidad de esas acciones, además de constituir el sí mismo del hombre, establece en él la conciencia de sí (Cicerón, *De Finibus*, I, 43).

La *phrónesis* epicúrea es el principio de las otras virtudes y nunca se encuentra condicionada por ellas; más aún, es superior a la filosofía misma (*Sentencia Vaticana* 27 y 78). Y puesto que no se rinde, tampoco, ante las vicisitudes del azar, Epicuro consideraba que es “preferible ser desafortunado razonando bien que afortunado razonando mal, ya que lo mejor es que en las acciones lo bien juzgado prospere con su ayuda” (*Carta*

a *Meneceo* §135). Esta nula incidencia del azar en la existencia de quien guía su obrar por la *phrónesis* se debe, justamente, a que ha alcanzado una vida virtuosa (*Máxima Capital XVI*).

Hay todavía otro aspecto central de la *phrónesis* epicúrea que fue señalado por Cicerón, al expresar que “no basta con juzgar lo que se debe o no hacer; [sino que] es preciso, además, saber atenerse a lo que se ha juzgado” (*sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum*) (Cicerón, *De Finibus*, I, 14, 47. Queda claro, de este modo, que la *phrónesis* epicúrea es una actitud derivada de la conjunción entre lo teórico y lo práctico (DL, X, 120 = Usener 517); precisamente, aun cuando mira la totalidad de la vida, siempre aconseja ir tras el placer. Así, este buen discernimiento general debe ser practicado en cada situación particular a la que el hombre se enfrenta.

A propósito de la trasmisión (*parádosis*) de las enseñanzas con vistas a practicar la filosofía como modo de vida, el Maestro de Samos adoptó el modo imperativo y el tono de una guía, característicos de la *paraínesis*:

Lo que te he aconsejado continuamente, esas cosas, prácticas (*prátte*) y medítalas (*meléta*), admitiendo que ellas son los elementos del buen vivir. (*Carta a Meneceo* §123)

[...]

Acostúmbrate (*synéthize*) a considerar que la muerte no es nada en relación con nosotros.

[...]

Estas cosas, pues, y las que les son afines, medítalas (*meléta*) noche y día dentro de ti.... (*Carta a Meneceo* §135)

En la ponderación de Epicuro acerca de los medios necesarios para adquirir la felicidad, esta exige un mínimo de bienes materiales (*Carta Meneceo* §132). Pero, seguidamente, acotaba que estos bienes no morales en nada podrían favorecernos de modo fiable si esas condiciones materiales mínimas no se sometiesen a la *phrónesis*. Esta salvedad se encuentra en estrecha conexión con su división de los deseos, dado que, para tener una vida placentera y feliz, solo aquellos que son naturales y necesarios deberán ser satisfechos.

La cabal comprensión del elogio que Epicuro tributa a la *phrónesis* requiere, desde nuestro punto de vista, vincularlo con todas las argumentaciones que hemos analizado en torno a este §132 de la *Carta a Meneceo*. En tal sentido, se podría incluso sostener que su presentación de esta virtud es una auténtica síntesis de su ética, en la cual se afirma que vivir una vida acorde a las virtudes depende absolutamente del hombre. Así, en tanto se afianza en el camino hacia la vida feliz a través de la

phrónesis como razonamiento sobre los límites, la existencia del hombre ya no resulta vulnerable. De allí que se requiera enseñar el ejercicio permanente de las virtudes; solo la constancia virtuosa, entendida como hábito o disposición (*héxis*) y guiada por el saber prudente encaminará al hombre a obtener una vida placentera. Sin embargo, resulta importante advertir que no es suficiente para conseguirla el solo ejercicio de las virtudes (Ateneo, XII= Usener 70). La filosofía epicúrea sostiene que ellas no tienen valor por sí mismas; solo lo adquieren cuando se referencian al placer, en cuya consecución son capaces de mediar. Es esta dependencia de las virtudes respecto del placer la que sirvió a Cleantes como argumento para reírse del modo en que eran concebidas por Epicuro, y fue así que las pintó como a siervas genuflexas y sumisas delante del trono real del placer (*voluptas*) (Cicerón, *De Finibus*, II, 69).

La defensa contra esta visión utilitaria de las virtudes epicúreas es llevada adelante, en el *De Finibus*, por el ya aludido personaje de Torcuato, encarnación de los discípulos del epicureísmo, quien acusa a los estoicos de practicar, en nombre de esa moralidad de sombras, una suerte de virtud tenebrosa incapaz de asegurar el placer. Por lo tanto, tal como queda testimoniado por los fragmentos, la lectura utilitaria enfatiza, en todos sus análisis, los aspectos individuales y egoístas de la filosofía epicúrea. De ello resulta una concepción según la cual la relación con el otro quedaría, en la ética epicúrea, o demasiado ambigua o, directamente, sin tematizar. Sin embargo, es acertado recordar que, para el epicureísmo, toda acción humana tiene una realización que compromete, aunque más no sea como testigo, a otro. Por esto es que la *phrónesis* tiene en cuenta, en la evaluación racional de una acción, a otros seres humanos a los que, potencialmente, podría comprometer. No obstante, el sabio no tiene vergüenza de los actos que lleva adelante en su vida ni tampoco requiere de testigos que lo adulen por lo que hace (*Sentencia Vaticana* 81). Al contrario, toda su vida puede ser examinada sin temor, porque lo que siempre ha buscado es que su obrar sea bello (*kalós*); y, en todo caso, solo hay un testigo cuya mirada importa: es el Maestro (Séneca, *Epístola* 25, 5= Usener 211).

Por otra parte, Torcuato añade que la sabiduría, la templanza y la valentía, como hijas legítimas de la *phrónesis*, detentan la capacidad de alcanzar el conocimiento del bien y del mal (Cicerón, *De Finibus* I, 43 y I, 50), y son, por definición, estrictamente egoístas —su ejercicio prudente proviene de una reflexión que permite a cada hombre ver las ventajas personales que obtiene de ellas—; así, configuran, para los epicúreos, el único medio confiable de obtener placer. En este marco, se puede entender que el carácter egoísta de la valentía, por ejemplo, se sustenta en que esta resulta apta para situar al hombre en un estado afectivo y cognitivo que lo

libera del temor a la muerte y lo fortalece ante los dolores —como hace la *phrónesis* (Cicerón, *De Finibus* I, 49)—. Pero, para Cicerón, los epicúreos —aparte de que nunca fueron valientes— han llamado valentía a algo que, al fundarse en la *phrónesis* entendida como un tipo de prudencia excesiva, no haría más que encubrir que solo los guiaba el mero cálculo personal; para el Arpinate, la verdadera valentía nunca podría sustentarse en un cálculo personal, por el contrario, para ser valiente, siempre debe sacrificarse, en alguna medida, el propio interés (Cicerón, *De Finibus* I, 60).

Sin embargo, no se debe olvidar que, dado el carácter del racionalismo epicúreo, la valentía exige del razonamiento sobrio (*néphon logismós*). Más todavía, el hombre que posee la virtud de la valentía se distingue no por su temeridad, sino por haber calculado las consecuencias que se siguen de una acción. Solo el conocimiento de la naturaleza entendida como un todo conduce al hombre al placer como ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación o ansiedad (*taraxé*) de su alma (*Máxima Capital* XII). Epicuro buscó mostrar, de modo constante, la capacidad del hombre de controlar, mediante la razón, el proceso de desarrollo psicofísico individual y el auténtico progreso moral (Epicuro, *Acercas de la Naturaleza*, XXV). Además, sin negar que las virtudes en general, y la valentía en particular, puedan incluir condiciones afectivas —*páthe*—, el origen de las virtudes demanda, por sobre todo, un estado mental de conocimiento adecuado; así, las acciones virtuosas surgen en el agente a partir de este modo de razonar.

Es evidente —aunque no figura en los fragmentos de Epicuro— que también procede asimilar a la *phrónesis* a la templanza (*sophrosýne*). En efecto, Epicuro enseñaba que no todo placer es elegible; y en tal circunstancia, no es posible apelar a otra cosa que a un correcto juicio sobre qué elegir y qué rechazar en el que se funda el ejercicio de la templanza. Otra fuente —nos referimos a la *Sentencia Vaticana* 16— testimonia con claridad el rechazo epicúreo a la intemperancia —que es siempre manifestación de la inseguridad—; al respecto, se afirma que “nadie cuando ve el mal, lo elige por él mismo, sino que queda cautivo de él, seducido por este como si se tratara de un bien en relación con un mal aún mayor”.

La sentencia podría reconstruirse a partir de la presentación de una serie de argumentos que nos revelan su carácter intelectualista, así como el trasfondo de herencia socrática. A saber, si un agente A cree que la acción M es mejor que la T, es posible que decida llevar a cabo M, y no llevar a cabo T. De ser así, el agente A no se dirige al mal, se dirige hacia lo que cree que es un bien, ya que no está en él dirigirse al mal en cambio

de ir hacia el bien. Sin embargo, a veces se encamina a un mal en lugar de marchar a un bien, pero esto ocurre porque se encuentra en un estado mental erróneo respecto de lo que es digno de actuar.

El análisis de esta sentencia muestra que, para Epicuro, los estados mentales comprometen el dominio práctico; porque cuando se está en un estado mental inadecuado, el agente no cree que se encuentre en el error. Sobre este punto de la discusión, Mitsis (2015, 121-123) entiende que la inclinación a privilegiar los elementos cognitivos en el racionalismo epicúreo permitiría eliminar cualquier conflicto entre las virtudes, a diferencia de lo que sucedería si fuesen tomadas de manera individual. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, no basta considerar la unificación de las virtudes desde un punto de vista genealógico —es decir, a partir de su origen en la *phrónesis*—. Tan importante como esto es la unificación que logran mediante la razón; es decir, por la comprensión global y adecuada del bien al que ellas mismas conducen. No obstante, el conflicto persiste, debido al error y la ignorancia. Al respecto, el personaje ciceroniano del *De Finibus*, el epicúreo Torcuato, se pregunta: “¿por qué hemos de dudar en reconocer que también la sabiduría se debe buscar para conseguir el placer, como se debe huir de la ignorancia para evitar las molestias?” (Cicerón, *De Finibus*, I, 46).

Al leer atentamente la “Carta a Meneceo” §133, puede observarse cómo, tras postular la unidad entre la condición psíquica del hombre, su sabiduría y su virtud, se espera que la conducta del sabio no sea fea (*aiskhrós*), sino bella (*kalòs*); esto es, se espera del sabio una conducta simple que testimonie la vivencia de la *ataraxía*. Desde la perspectiva epicúrea, la *ataraxía* significa la ausencia de turbaciones; y es la *phrónesis*, precisamente, la virtud encargada de eliminar las turbaciones que provienen de ideas erróneas, las cuales extravían al hombre por los caminos del deseo ilimitado. Pero, a su vez, la *ataraxía* designa un rasgo de carácter de un ser humano; en cuyo caso, le permite inmunizarse ante las influencias que interfieren en su tranquilidad.

Ahora bien, ¿por qué se afirma que la *phrónesis* es más valiosa que la filosofía? Porque, según la enseñanza epicúrea, nunca podría decirse que la vida de un hombre es feliz, si en ella faltan la *phrónesis*, la belleza y el resto de las virtudes —unidas como están por naturaleza—. Aun cuando la mera práctica de esas virtudes no asegura obtener la felicidad, se establece una unión indisoluble entre ellas y el placer. En consecuencia, difícilmente se podría vivir una vida de placer sin las virtudes, puesto que no hay virtudes sin placer (*Máxima Capital V*; Diógenes de Enoanda, Fragmento 37; Cicerón, *De Finibus*, I, 18, 57). No obstante, una vida virtuosa no se realiza sin una comunidad de iguales que garantice el mutuo

reconocimiento de los hombres; solo como partícipes de una comunidad humana los hombres se benefician con la práctica de la filosofía y alcanzan a establecerla como un modo de vida.

A la luz de lo expuesto, se puede sostener que Epicuro apeló como formas de transmisión (*parádosis*) al *protreptikós lógos* y a la *paraínesis*, con vistas a instar a sus discípulos el cultivo de la virtud de la *phrónesis*, cuya primacía se halla fundamentada desde los principios mismos de la filosofía epicúrea. Además, y fundamentalmente, se observa que la *paraínesis*, estructurada sobre la caracterización de “brindar consejo”, recibe toda su fuerza de la sólida base argumental, que nunca sonará, en este contexto, arbitraria ya que aquí se halla sostenida por la estructura inferencial, en la cual se funda todo el análisis epicúreo.

Referencias bibliográficas

- Acosta, E. (1980). “En torno al Protréptico de la carta de Epicuro a Meneceo” *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea* 31, 94: 89-114.
- Angeli, A. (1988). *Agli amici di scuola: PHerc. 1005*. Nápoli: Bibliópolis.
- Annas, J. - G.Betegh (eds.) (2015). *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arrighetti, G. (1960). *Epicuro. Opere*. Turín: Einaudi.
- Arrighetti, G. (1980). “Aporie aristoteliche ed etica epicúrea”. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 5: 9-26.
- Arrighetti (2013) “Forme della comunicazione in Epicuro”, en M. Erler, J.E. Hessler (ed.). *Argument und literarische Form in antiken Philosophie*. Berlin: De Gruyter: 315-338.
- Alieva, O. (2018) “Protreptic: A Protean Genre”, en Alieva, O., A. Kotzé - S. Van der Meer. *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*. Turnhout: Brepols Publishers: 29-48.
- Asmis, E. (2001). “Basic Education in Epicureanism”, en Lee Tee, Y. *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden: Brill: 210-239.
- Aubenque, P. (1963). *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF.
- Barrenechea, A.M. (1990). “La epístola y su naturaleza genérica”. *Dispositio. Revista Hispánica de semiótica literaria* XV, 39: 51-65.

- Bignone, E. (1936). *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia.
- Campos Daroca, F.J. - M. P. López Martínez (2010). “Communauté épicurienne et communication épistolaire. Lettres de Femmes selon *le PHerc*. 176: La correspondance de Bâtis, en Antoni, A., G. Arrighetti; M.I. Bertagna y D. Delattre (eds.). *Miscellanea Papyrologica Herculansia*. Vol. I. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore: 21-36.
- Cicerón, M.T., *De Finibus* = Pimentel Álvarez, J., (2002), *De los fines de los bienes y los males*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clay, D. (1998). *Paradosis and survival: three chapters in the history of Epicurean philosophy*. Ann Arbor: University of Michigan Press: 22.
- Damiani, V. (2021). *La Kompendienliteratur nella scuola di Epicuro. Forme, funzioni, contesto*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Diógenes Laercio (DL) = Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Edited with Introduction Dorandi T. New York: Cambridge University Press.
- De Sanctis, D. (2010). “*Phrónesis* e *phrónimoi* nel Giardino”. *Cronache Ercolanesi* 40: 75-86.
- De Sanctis, D. (2015). “Questioni di stile: osservazioni sul linguaggio e sulla comunicazione del sapere nelle lettere maggiori di Epicuro”, en De Sanctis, D., E. Spinelli, M. Tulli y F. Verde. *Questioni epicuree*. Sankt Augustin: Academia Verlag: 55-73.
- De Sanctis, D. (2012). “Utile al singolo, utile a molti: il proemio dell’epistola a Pitocle”. *Cronache Ercolanesi* 42: 95-109.
- Dorandi, T. (2020). “Epicurus and The Epicurean School”, en Mitsis, P. (ed.). *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*. New York: Oxford University Press:12-42.
- Dorandi, T. (2004). “Aspetti de la tradizione “gnomológica” di Epicuro e degli epicurei”, en Funghi M.S. (éd.), *Aspetti di letteratura gnómica nel mondo antico II*. Firenze: L.S. Olschki Editore: 271-288.
- Erler, M. (2010). “*Nephón Logismós*. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo”. *Cronache Ercolanesi* 40: 23-29.
- Erler, M. (2012). “*Aplanés Theoría*. Einige Aspekte der epikureischen Vorstellung vom *Bíos Theoretikós*” en Bénatouïl Th.

- and Bonazzi, M. (eds.). *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden-Boston: Brill: 41-55.
- Gadamer, H.G. (1928). “Der Aristotelische Protreptikos und die Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Aristotelischen Ethik” en *Hermes* 63, 3: 138-164.
 - Hadot, P. (1987). “La philosophie comme manière de vivre” en Hadot, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Études Agustiniennes: 217-227.
 - Hartlich, P. (1889). “De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole”. *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 11: 207-336.
 - Hessler, J.E. (2014). *Epikur, Brief an Menoikeus*. Basel: Schwabe Verlag.
 - Hessler, J.E. (2011). “Proposte sulla data di composizione e il destinatario dell’ Epistola a Meneceo *Cronache Ercolanesi*: 41: 7-11.
 - Jordan, M. (1986). “Ancient Philosophical Protreptic and the Problem of Persuasive Genres”. *Rhetorica* 4: 309-33.
 - Lucrecio. (2012). *De Rerum Natura – De la Naturaleza*. Traducción, introducción y notas de Valentí Fiol, E. Barcelona: Acantilado.
 - Liddell, H.G. - R. Scott - H.S., Jones (1996) = LSJ. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
 - Long, A. A. – D.N. Sedley (1987). *The Hellenistic Philosophers*, vol.1 y 2, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Megino Rodríguez, C. (2006). *Aristóteles. Protréptico: una exhortación a la filosofía*. Madrid: Abada Editores.
 - Mitsis, P. (2015). *L’Éthique d’Épicure. Les Plaisirs de l’invulnérabilité*. Paris: Classiques Garnier.
 - Mitsis, P. (1993). “Committing Philosophy on the Reader: Didactic Coercion and Reader Autonomy in De Rerum Natura”. *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 31: 111-128.
 - Morel, P.-M. (2019). “Épicure et la Phrónesis: Une autre Sagesse Pratique”, en Masi F., S. Maso, C. Viano (ed.), *ETHIKE THEORIA. Studi sull’ Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura: 365-386.
 - Morel, P.-M. (2014). *Epicurus’ Garden: Ethics and Politics*, en J. Warren – Sheffield 2014, 469-481.
 - Morel, P.M. (2011). *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*. Paris: GF-Flammarion.

- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Purinton, J. (1993). “Epicurus on the *Telos*”, *Phrónesis* 38, 3: 281-320.
- Starr, J. (2004). “Was Paraenesis for Beginners?”, en Starr J. and T. Engberg-Pedersen. *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin-New York: Walter De Gruyter: 73–112.
- Sedley, D. (1973). “The structure of Epicurus’ *On nature*”. *Cronache Ercolanesi*: 4: 89-92.
- Sedley, D. (1998). “The inferential foundations of Epicurean ethics”, en Everson S. (ed.), *Ethics. Companions to Ancient Thought 4*. Cambridge: Cambridge University Press: 129-50.
- Swancutt, D. (2004). “*Paraenesis* in Light of *Protrepsis*. Troubling the Typical Dichotomy”, en Starr J. and T. Engberg-Pedersen *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin-New York: Walter De Gruyter: 113-153.
- Van der Meeren, S. (2002). “Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre”. *Revue des Études Grecques* 115: 591-621.
- Van der Meeren, S. (2011). *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.
- Verde, F. (2010). *Epicuro. Epistola a Erodoto*. Roma: Carocci.
- Verde, F. (2013). *Epicuro*. Roma: Carocci: 9-22.
- Usener, H. (1887). *Epicurea*. Leipzig: Teubner.
- Usener, H. (1977). *Glossarium Epicureum*. Gigante, M. & W. Schmid (ed.). Roma: Edizioni dell’ Ateneo & Bizzarri.
- Usener, H. (2002). *Epicurea. Testi de Epicuro e Testimonianze Epicuree nella Raccolata di Hermann Usener*, Testo Greco e Latino a fronte, Traduzione e nota Ramelli, I. Milán: Bompiani.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 18 de octubre de 2023.

ARTICULOS/ARTICLES

SOBRE PLACER-DOLOR Y OTROS OPUESTOS EN EL *FEDÓN* DE PLATÓN

ON PLEASURE, PAIN AND OTHER OPPOSITES IN PLATO'S PHAEDO

María Gabriela Casnati
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
mariagcasnati@gmail.com



<https://orcid.org/0009-0007-8484-6220>

Resumen

El *Fedón* de Platón puede ser abordado tomando como eje la cuestión de los opuestos, que lo recorre en toda su extensión. En el presente trabajo nos enfocaremos en la referencia al placer y al dolor con la que Sócrates abre su participación en la obra, así como también en el primer argumento dedicado justamente al carácter cíclico de los opuestos. Examinaremos la amplia gama de ejemplos cualitativamente diferentes de contrarios que Platón ofrece y cómo esas diferencias repercuten en el valor de la argumentación. Nuestro análisis nos permitirá formular algunas apreciaciones del interés platónico en estos desarrollos que, para su adecuada interpretación, deben ser leídos a la luz de la distinción ontológica fundamental entre lo sensible y lo inteligible, presentada por primera vez en esta obra. Solo tras conseguir la aceptación de sus interlocutores acerca de que es necesario que los opuestos pueden coexistir y alternarse para explicar el cambio en lo generado, Platón podrá referirse a las determinaciones mismas que reciben las cosas por ellas

designadas, aquellos contrarios mismos que no podrían llegar a ser nunca contrarios de sí mismos. Solo desde esta anticipación, creemos, se podrá dimensionar con justicia la importancia que dio Platón a la cuestión de los opuestos en el *Fedón*.

Palabras clave: *Fedón*, Platón, Placer, Dolor, Opuestos

Abstract

Plato's *Phaedo* can be approached taking as its axis the question of opposites, which runs through it in all its extension. In this paper we will focus on the reference to pleasure and pain with which Socrates opens his participation in the work, as well as on the first argument dedicated precisely to the cyclical nature of opposites. We will examine the wide range of qualitatively different examples of opposites that Plato offers and how those differences impact on the value of argumentation. Our analysis will allow us to formulate some appreciations of Platonic interest in these developments which, for their proper interpretation, must be read in the light of the fundamental ontological distinction between the sensible and the intelligible, presented for the first time in this dialogue. Only after being accepted by his interlocutors that it is necessary that opposites can coexist and alternate in order to explain the change in what is generated, Plato will be able to refer to the very determinations that the things designated by them receive, those very opposites that could never become opposites of themselves. It is only from this anticipation, we believe, that the importance given by Plato to the question of opposites in the *Phaedo* can be justly dimensioned.

Keywords: *Phaedo*, Plato, Pleasure, Pain, Opposites.

El profundo impacto que en la vida de Platón ejerció la experiencia del juicio y la condena a Sócrates se vislumbra en la atmósfera dramática que envuelve al *Fedón*. Como ninguna otra obra, esta pieza retrata la más genuina humanidad de Sócrates, dejando emerger la fragilidad, miedo y dolor de un verdadero filósofo atravesado por la situación extrema de su inminente final. Es justamente la identidad de Sócrates, cuál es su verdadero yo, lo que se constituye a lo largo de la obra como objeto de una aguda reflexión. La primera palabra enunciada por

ambos interlocutores al abrir el diálogo es *autós*, seguramente porque en lo que sigue se explorará en qué consiste “el ser mismo” de quien dedicó toda su vida a la búsqueda del fundamento y del conocimiento que garantizan el buen obrar.

A esa indagación, que favorecerá la aparición en el *Fedón* de desarrollos ontológicos y gnoseológicos insoslayables, no es ajena otra cuestión que nos interesa recorrer en estas páginas y que consideramos opera como hilo conductor de la obra. Nos referimos al tema de los contrarios, que surge de modo recurrente en el diálogo ya desde las primeras páginas cuando, inmerso en el clima de tensión ante la urgencia de la muerte, Fedón confiesa experimentar una desacostumbrada mezcla de sentimientos que combina, a la vez, la pena de pensar que su maestro moriría en ese mismo instante y el gozo por el modo sereno y noble en que partía (58e1-59b1). Pocas líneas después es el propio Sócrates quien hace una referencia al placer que experimenta al ser liberado del dolor que le causaban las cadenas, y destaca la apariencia que media en “eso que los hombres llaman placer” que está relacionado con su contrario, el dolor (60a9-c7). A continuación, y ante un Cebes que reclama razones para poder confiar en que con la muerte el alma no se dispersará, Sócrates desarrolla su primer argumento en favor de la inmortalidad del alma cuyo fundamento es el principio de alternancia y recurrencia cíclica entre opuestos (69e6-72d10). En tanto esta explicación no satisface a los interlocutores, se plantea la necesidad de argumentos adicionales.

En el de la “afinidad del alma con las Ideas” (78b4-84b7) se ofrece una caracterización de la naturaleza del alma en términos de oposición entre aquello que es corpóreo y compuesto, por un lado, y lo que es de carácter inteligible y simple, por el otro, y se describe lo sensible como lo que se comporta de un modo totalmente contrario a lo que es en y por sí mismo (78e2-4). El tema se retoma con fuerza en el argumento final (102a10-107b10), donde Sócrates se vale de un nuevo tipo de explicación a la que califica de “más sutil” (*κομψοτέραν*, 105c2). Se dice que dos miembros de una pareja de determinaciones contrarias pueden estar presentes -incluso a veces simultáneamente- en la misma cosa, pero la Idea misma jamás recibirá a la Idea contraria ni participará de ella. Tampoco son capaces de recibir a sus contrarios ni de participar de ellos las propiedades correspondientes a tales Ideas, que están presentes en las cosas.

Frente a tan amplio repertorio textual, en el presente trabajo nos enfocaremos especialmente en la referencia al placer y al dolor con la que Sócrates abre su participación en la obra (I), así como también en la

profundización del tema en el primer argumento dedicado justamente al carácter cíclico de los opuestos. Analizaremos la amplia gama de ejemplos cualitativamente diferentes de contrarios que Platón ofrece, cómo esas diferencias repercuten en el valor de la argumentación (II) y concluiremos con algunas apreciaciones de cuál pudo ser el interés platónico en estos desarrollos.

I

Fedón inicia el relato prometido a Equécrates calificando como asombrosa, maravillosa o incluso extraña (θαυμάσιος, 58e1) su sensación al presenciar los últimos momentos de vida de Sócrates. En el texto, se pueden rastrear (58e2-59a7) la variedad de emociones que a él mismo lo afectaron: dice que, a pesar de la situación, no lo embargaba la compasión/piedad (ἔλεος) ya que Sócrates parecía feliz, moría de un modo sereno y noble dado que en el Hades le iría bien/sería feliz;¹ por tanto no le surgió apiadarse ante la desgracia, pero tampoco sintió el placer propio del estar atravesado por la filosofía.² Lo que efectivamente experimentó fue la coexistencia de emociones tan opuestas como el gozo y la pena, y esta disposición –relata Fedón– se manifestaba en expresiones tales como la risa y el llanto. Por tanto, esta primera aparición en la obra de la cuestión de los opuestos se formula en términos de coexistencia, algo que no debería sorprender ya que se especifican con cuidado los aspectos de cada una de las emociones: por un lado, la experiencia placentera de estar haciendo filosofía, por otro, la pena de compartir los últimos momentos de vida del maestro. Lo que no queda claro es por qué Fedón califica como extraña y desacostumbrada esta combinación de sensaciones que experimentó. ¿Podría pensarse que está alertando al lector sobre la imposibilidad metafísica de combinación de opuestos en el plano inteligible? ¿Se deja esta cuestión abierta a la espera de nuevos elementos que aparecerán en el desarrollo de la obra?

A nuestro modo de ver Platón delinea un argumento dramático progresivo respecto de la cuestión de la oposición, que como ya hemos señalado atraviesa toda la obra. En esta primera aparición, lo que Fedón

¹ Le iría bien/alcanzaría la felicidad en función de su actuar (εὖ πράξειν): en este contexto, parece aludir a la confianza socrática en que la muerte, entendida como separación alma-cuerpo, no acarrearía su desaparición definitiva.

² Como señala C. Eggers Lan (1983:80 n.10) la expresión ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων tiene un sentido existencial (que se repite en 68c11-12, ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν) y da cuenta del valor vital de la filosofía para Sócrates y Platón.

encuentra ἄτοπον es que, frente a las sensaciones esperables y naturales propias del contexto y la situación, tales como pena, dolor, sufrimiento, tristeza, tanto él como los presentes paradójicamente experimentaban además algún tipo de placer y felicidad. Emociones positivas que – creemos- encuentran su fundamento en la figura de un Sócrates sereno y asistido por la divinidad: el modo de vida del maestro ha modelado imperceptiblemente el carácter de sus amigos y seguidores sin que ellos sean siquiera conscientes de ello, y es por eso que se sienten desconcertados frente a la irrupción de esta mezcla no esperada de sensaciones. Estas primeras líneas anticiparían la fuerte convicción socrática –defendida en las páginas siguientes- de que la práctica filosófica es una preparación para la muerte y constituye el mejor modo de vida.

La escena siguiente muestra a un Sócrates sentado en la cama, frotando y flexionando su pierna tras ser liberado de los grilletes. En ese contexto y en estrecha relación con las sensaciones de placer y dolor que experimenta, Sócrates retoma y complejiza el tema poco antes introducido por Fedón:

¡Qué extraña (ἄτοπον) cosa parece ser lo que los hombres llaman placentero, amigo! ¡Qué asombroso (θαυμασίως) es el modo en que se relaciona naturalmente con aquello que parece ser su contrario, lo doloroso: no quieren surgir en el ser humano ambos al mismo tiempo; pero si se persigue y captura a uno, se estará siempre poco menos que forzado a tomar también el otro, como si ambos estuvieran unidos a una misma cabeza³. (*Fed.* 60b3-c1)

Sócrates repite los mismos términos utilizados por Fedón (ἄτοπος, θαυμάσιος) pero ya no para calificar la copresencia de opuestos vinculados a distintos aspectos o circunstancias, sino que lo extraño y asombroso para Sócrates es la relación que se da entre “lo que los hombres llaman placentero” y “lo que parece ser su contrario, lo doloroso, aunque, en este caso, ambos opuestos pertenecen a una única y misma situación. No se trata de dos emociones independientes que confluyen en un mismo individuo, sino que Sócrates las vincula estrechamente entre sí y al mismo tiempo marca su alternancia: lo placentero se relaciona naturalmente (πέφυκε, 60b4) con lo doloroso y si bien no quieren surgir (μὴ ἔλθῃν παραγίγνεσθαι, 60b6) ambos al mismo tiempo, de cualquier modo quien capture a uno del par también

³ En todas las citas, utilizaremos la traducción de A. Vigo (2009).

atrapará al otro (idea reforzada con la imagen de siameses “como si ambos estuvieran unidos a una misma cabeza”, 60b8-c1). Sin entrar en el detalle de las diferentes interpretaciones que se han dado sobre estas oscuras líneas,⁴ creemos que los elementos señalados son prolépticos y preparan al lector para el tratamiento del argumento que se avecina a partir del carácter cíclico de los opuestos. Interesa señalar que en esta primera caracterización socrática del par⁵, placer no es placer sin más, sino que está deliberadamente subordinado a lo que los hombres denominan de ese modo, dejando abierta la posibilidad de que existan otros placeres en sí o no relativos, placeres que sean tales más allá de una perspectiva determinada y –aparentemente- engañosa o equivocada.⁶

Si se relativiza un miembro del par, el otro tampoco será genuino sino aparente. En este sentido, podríamos parafrasear las líneas citadas diciendo que, si bien los hombres denominan placer al sentir alivio por dejar de sufrir un daño, su oposición con el dolor es solo aparente. Sócrates insiste en esta idea: él mismo tiene la impresión de sentir placer al ser liberado del dolor causado por los grilletes,⁷ con lo cual podemos preguntarnos por qué Sócrates introduce esta especificación de “lo que los hombres llaman placentero”. Pese a que las interpretaciones no son unánimes,⁸ el texto cobra sentido, si se lo piensa en función del argumento del carácter cíclico que se introducirá unas páginas después. Como intentaremos mostrar, para que dicho argumento tenga fuerza probatoria (más allá de que se acepten los supuestos de los que depende) es necesario que los pares de opuestos sean contradictorios de modo tal que, si se niega

⁴ Cf. A. Vigo (2009, 221 n. 12), C. Eggers Lan (1983, 84-85 n.17) y especialmente D. Gallop (1975, 76-78).

⁵ Esta cuestión de cómo entender placer y dolor será desarrollada por Platón en *República* IX 583b-585a, *Timeo* 64c-ss, *Filebo* 31d-32b.

⁶ Cf. *República* 583c3-9, donde se afirma que dolor y placer son contrarios, pero que entre ambos existe un estado intermedio de no goce ni sufrimiento, que es considerado una suerte de reposo para el alma. Unas líneas después (584a7-b2) califica como una especie de encantamiento (γοητεία) la apariencia de que es placentero el estado neutro o de reposo frente a lo doloroso, y que eso no constituye el verdadero placer (ἡδονῆς ἀλήθειαν).

⁷ “ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῶ μοι ἔοικεν: ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγαινόν, ἦκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ” (60c5-7).

⁸ Cf. C. Eggers Lan (1983, 84-85 n. 17) quien entiende que los pasajes de *Fedón* y *República* no deben leerse en paralelo sino, más bien, ser interpretados de manera independiente en tanto forman parte de distintos intereses argumentativos; respecto de lo cual se diferencia de R. Hackforth (1955, 33 n.2).

uno, se vuelva necesario aceptar el otro. Si bien retomaremos este punto en el apartado siguiente, para ilustrar lo dicho alcanza por ahora con tomar uno de los ejemplos que pone Platón. Pensemos en el par de opuestos despierto-dormido: cualquier individuo sujeto a generación se encontrará despierto o dormido, y no existirá otra posibilidad; de modo que si encontramos un ser que no está dormido, podremos afirmar con certeza que está despierto⁹.

Ahora bien, ¿es esto lo que sucede cuando Sócrates siente alivio al ser liberado de los grilletes? ¿Constituiría aquí el par placer (por ser liberado de los grilletes) y dolor (por estar encadenado) un caso de opuestos contradictorios?¹⁰ Creemos que no y que eso es lo que está señalando Sócrates aquí: si bien hay una sucesión entre ambas sensaciones y ellas están unidas, dado que quien experimenta un dolor persigue su cese, no son opuestos contradictorios, ya que el universo no se divide entre quienes sufren un dolor y quienes han sido aliviados de él, sino que hay innumerables casos intermedios en los que esta situación está ausente. El opuesto contradictorio a sentir un dolor sería la situación neutra de no

⁹ Consideramos dormido a quien se encuentra en un estado tal que su cerebro/mente deja de procesar conscientemente la información que recibe del medio ambiente.

¹⁰ Es importante aclarar que Platón se refiere de un modo general a los opuestos con el término *ἐναντία* (y sus derivados) sin tematizar en ninguna de sus obras cómo entiende la oposición. Sin embargo, aunque no utilice términos diferentes, Platón conceptualmente tiene en cuenta ciertas distinciones, que se tornan particularmente claras en el argumento sobre el carácter cíclico. A nuestro modo de ver se distingue -al menos- entre lo que podríamos denominar: a) contrarios u opuestos (por ejemplo, más débil/más fuerte, más rápido/más lento, es decir, ítems dentro de una escala que no pueden darse ambos al mismo tiempo pero que sería posible que no se diera ninguno), b) contrarios u opuestos polares (por ejemplo, bello/feo, justo/injusto, es decir, contrarios en términos opuestos de una escala y que, igual que los anteriores, no pueden darse ambos al mismo tiempo pero sí podría no darse ninguno) y c) opuestos contradictorios (por ejemplo, despierto/dormido, mezclado/separado; en este caso, se trata de opuestos o contrarios exhaustivos y si bien no pueden darse ambos al mismo tiempo, en el mismo individuo y en igual respecto, es necesario que todo individuo dentro de su escala de aplicabilidad posea uno o el otro). Para una clasificación preliminar en términos aproximados, cf. D. Sedley (2012, 151-152). Entendemos que Platón reconoció estos tipos diferentes de oposición y la imprecisión con que los utiliza es deliberada para allanar el pasaje (fundamental en la economía del argumento) entre ejemplos de contrarios irrefutables desde el punto de vista fáctico a otros que se valen de la contradicción desde una perspectiva lógica. Por tanto, utilizaremos indistintamente opuesto y contrario para los casos a) y b) y contradictorio para el caso especial de opuestos/contrarios en que la negación de un extremo permite afirmar con carácter de necesidad el otro (c). En el apartado siguiente analizaremos los ejemplos del argumento sobre el carácter cíclico de los opuestos.

sentirlo, mientras que la opinión común, basándose en que se experimentan indefectiblemente unidos, cree que placer y dolor son realmente opuestos. De otro modo, frente a alguien que no experimenta un dolor determinado podría inferirse que entonces siente placer, lo cual no solo no es cierto sino que tornaría infecundo –como veremos– el primer argumento para mostrar la inmortalidad del alma.

Lo cierto es que Platón elige inaugurar la participación de Sócrates en la obra poniendo en su boca estas líneas oscuras y disruptivas respecto del discurso apologético que se desarrollará a continuación. Si bien no es posible determinar las razones platónicas, ya adelantamos que a nuestro modo de ver se trata de un recurso dramático para instalar desde las primeras páginas de la obra el tema de los opuestos, primero con el asombro de Fedón y luego a partir de la perspectiva diferente y crítica con que Sócrates lo retoma valiéndose del mismo vocabulario. Es la inmediata interrupción de Cebes lo que frustra el desarrollo del tema y lo pone en suspenso, dando lugar a la defensa socrática de un modo de vida que, alejándose de lo corpóreo y sensible, prepara del mejor modo al alma para su estadía en el Hades. En ese contexto, es el propio Cebes quien reclama la necesidad de persuasión y convencimiento (παράμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, 70b2-3) de que, tras la muerte, el alma de una persona no se dispersa ni volatiliza, sino que sigue existiendo. Sócrates acepta el desafío y se dispone a dar razones que convenzan a los presentes. Es interesante señalar en este punto cierto cambio que introduce el *Fedón* respecto de la consideración socrática de la muerte. Recordemos que en la *Apología*, tal vez el diálogo que mejor lo revele históricamente,¹¹ Sócrates afirma que la muerte no constituye un mal sino que, de hecho, hasta podría tratarse de un bien, y cree que hay dos únicas situaciones posibles: o bien la muerte es un cambio a un estado carente de percepción, como un dormir sin soñar, y en ese caso no es algo perjudicial sino beneficioso; o bien la muerte sería un emigrar hacia un lugar en que se encuentran todos quienes han muerto y donde Sócrates podría seguir preguntando tal como lo hizo en vida (*Apol.* 40c-41c). si bien Sócrates solo toma como cierto que el hombre de bien nunca recibirá un mal, en tanto los dioses se preocupan por él, no descarta que la muerte pueda constituir el final definitivo.

Por su parte, en el *Fedón*, con la intención del autor de dar centralidad al tema ante el aumento de tensión dramática y la urgencia de quienes reclamaban certezas, Sócrates afianza su creencia en el más allá, al punto de que para probar la inmortalidad del alma ofrece una serie de

¹¹ Tesis que defiende Ch. Kahn (1996, 88-89).

argumentos articulados y fundados en una cantidad importante de presupuestos filosóficos que están ausentes, al menos con el mismo grado de desarrollo, en la obra temprana.

II

En este marco, Sócrates acepta el doble desafío de Cebes quien sostiene que para estar confiados frente a la muerte debe mostrarse que es razonable sostener: i) que al abandonar el cuerpo (la definición de muerte de 64c4-8) el alma no se dispersa o volatiliza como el soplo o el humo,¹² sino que puede seguir existiendo por sí misma y ii) que además en su nueva existencia desencarnada conserva capacidad/potencia y sabiduría/inteligencia (ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν, 70b3-4). En el primer argumento, que apela al carácter cíclico del cambio (69e5-72d10), Sócrates aborda solo la primera de estas cuestiones¹³ y en su réplica combina un doble tratamiento: a) por un lado, lo que sería una narración, una “conversación acerca de esas cosas”, un “explayarse” (διαμυθολογῶμεν, 70b6), esto es, un tratamiento expositivo de carácter más bien narrativo mediante la referencia a ciertas creencias tradicionales. En este sentido, Sócrates menciona una vieja explicación (παραλιὸς λόγος, 70c5-6) según la cual, tras la muerte, las almas van a la región del Hades para retornar posteriormente desde allí al mundo en que vivimos y (re)nacer en un nuevo cuerpo.¹⁴ Por otro lado, b), hace referencia a un examen de tipo crítico-argumentativo (διασκοπεῖσθαί, 70c3), en función de dilucidar si resulta razonable o verosímil (εἰκόσ, 70b7) admitir que el alma continúa existiendo tras la muerte y que posee la capacidad de conocer y acceder a la sabiduría. Analizar acabadamente esta nueva y fundamental aparición del tema de la oposición excedería los límites de este trabajo; por lo tanto, propongo reconstruir brevemente el argumento

¹² Homero se refiere al alma que parte como “humo” (καπνός) (*Iliada* XXIII, 100); en *Fedón* 80d10 se señala que la mayoría de la gente afirma que, una vez separada del cuerpo, el alma se disipa y destruye inmediatamente.

¹³ El segundo aspecto de la objeción de Cebes no se desarrolla aquí sino que se retoma en el argumento a partir de la reminiscencia (*Fedón* 72e1-78b3), lo que configura una clara muestra de lo imbricado del conjunto del plexo argumentativo de la obra.

¹⁴ Esta misma doctrina tradicional es mencionada en *Menón* 81a-b (y también en *Fedro* 248c-249b, *Timeo* 41d-42e y *República* X 617d-ss.) y es posible que se trate de una referencia a creencias órficas sobre la transmigración del alma. Para profundizar esta cuestión, ver el comentario de G. Casertano (2015, 301-302).

que ofrece Sócrates para responder a la objeción de Cebes pero prestando atención a los ejemplos que allí se ofrecen, lo que nos permitirá finalmente sacar algunas conclusiones.

El argumento sostiene que, para todos los seres a los que corresponde la generación, los cambios se dan entre opuestos; esto es, cada vez que un sujeto adquiere una propiedad, si esa propiedad tiene un opuesto, entonces el cambio se produce a partir de dicho opuesto. Así, lo bello proviene de lo feo y lo más grande de lo más pequeño. Pero, además, se afirma que estos procesos de cambio son dobles y se alternan bidireccionalmente: hay un proceso que va de un opuesto al otro y, también, un proceso complementario en sentido contrario. Estos principios que se ejemplifican con los procesos de crecimiento y disminución que se dan entre lo grande y lo pequeño, son aplicables por analogía al par de opuestos vivo-muerto. También en este caso se verifica un pasaje de lo vivo a lo muerte, en el que resulta evidente a todos que lo que deviene muerto es lo mismo que previamente estaba vivo. Y, aplicando los principios aceptados, habrá entonces que sostener que también lo vivo proviene de lo que antes estaba muerto. En tanto es el alma la que provee de vida a todo ser, habrá que admitir que “las almas de los que han muerto están forzosamente en alguna parte, desde donde vuelven a nacer” (72a7-8). Por tanto, las almas de quienes han muerto deben sobrevivir en alguna parte, de donde retornarán para volver a encarnar. Se concede que el carácter no manifiesto del proceso que va de estar muerto a estar vivo podría llevarnos a negar dicho proceso; pero, de negarse este movimiento complementario (que, por cierto, no resulta evidente), entonces habrá que abandonar la suposición del carácter cíclico del devenir natural en su conjunto y finalmente todas las cosas adquirirían el mismo carácter o estructura (τὸ αὐτὸ σχῆμα, 72b4-5), algo que Platón asume como inconcebible, aunque no ofrece una justificación de por qué no podría existir un universo ajeno al cambio.

A partir de este esquema general, puntualicemos algunas cuestiones. Lo primero que interesa resaltar es la generalización que se opera respecto del objeto de investigación: no se seguirá discutiendo sobre el alma humana que –como se había afirmado en 65a-66a– debe alejarse de lo corpóreo para alcanzar la sabiduría, sino que ahora el argumento discurrirá sobre todo lo que se genera o admite generación. Es interesante notar el recorrido platónico: tras ocuparse en las primeras páginas de un alma que razona alejada del cuerpo y es equiparada a un nosotros (ἡμῶν, 65e2), a saber, los seres humanos que nos preparamos para examinar las cosas por sí mismas, Platón amplía en el primer argumento el objeto de

estudio de modo tal de no considerar “el asunto con referencia solo a los seres humanos, sino también con referencia a todos los animales y las plantas y, en suma, con respecto a todo aquello que admite generación (ἔχει γένεσιν)” (*Fed.* 70d7-9).¹⁵ De este modo se deja claro desde el inicio que los resultados de este argumento no tendrán por objeto exclusivamente al alma humana, que en rigor, y según se intentará probar, permanece ajena al proceso de generación y a las leyes físicas.¹⁶ Más bien, esta generalización pretenderá, por un lado, equiparar el comportamiento natural de los objetos sometidos a génesis al caso del ser humano que transcurre su vida entre los términos opuestos de llegar a la existencia y dejar de existir; y, por otro, también el alma será el sujeto que permanece y experimenta los procesos de cambio entre los estados opuestos vida y muerte, siempre y cuando sean entendidos en un sentido no literal. En este punto coincidimos con la interpretación de Ana Greco (1996: 228), quien señala que, cuando se aplican al alma, vivo-muerto no son para Platón sinónimos de existir/no existir, sino que los utiliza en un sentido técnico (vinculado con la definición de muerte como la separación alma/cuerpo, 64c) y se refieren al cambio que se opera en el alma entre estar unida a un cuerpo y haber sido separada de un cuerpo.

Y a continuación se presenta el principio de generación a partir de los contrarios:

¿Acaso no vemos que todas las cosas se generan (γίγνεται) de este modo, a saber, que los contrarios no se generan de ninguna otra parte sino de sus contrarios (ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία)? Y esto vale para todo aquello de lo cual efectivamente hay un contrario, tal

¹⁵ Es interesante notar que a la altura del argumento final en favor de la inmortalidad del alma (102a-107b) y tras haber introducido decisivas consideraciones metafísicas, se universaliza al máximo el objeto de investigación: ya no se trata ni del alma humana ni de aquella que anima a cualquier ser sujeto a generación; más bien, en el último argumento se ocupa de ítems tales como fuego/nieve o dos/tres a los que se aplican los opuestos calor/frío o par/impar respectivamente. ¿Cuál es el estatuto ontológico de estos ejemplos? Platón no lo aclara y cualquier especulación implicaría un detallado análisis. Solo señalemos que con fuego y nieve Platón podría estar aludiendo o bien a objetos sensibles generales o no particularizados (diferentes a los casos anteriores donde se mencionaba a particulares como Cebes, Simias o estos leños y estas piedras), o bien a las propiedades inmanentes nieve (en alguna nieve particular que no se menciona) o fuego (en algún fuego particular que tampoco se menciona). Tampoco es claro qué sean calor y frío, aunque podemos registrar una asimetría con el par anterior, es evidente que unos (el calor y el frío) pueden darse o estar en el fuego y la nieve respectivamente, pero no en sentido inverso.

¹⁶ Véase D. Sedley (2012, 149-150).

como, por ejemplo, lo bello es contrario de lo feo, lo justo de lo injusto, y del mismo modo muchísimos otros casos < de este tipo > Consideremos, pues, el siguiente punto: ¿acaso no resulta forzoso que todo aquello de lo cual hay un contrario no se genere (γίγνεσθαι) de ninguna otra cosa sino de su propio contrario? Por ejemplo, cuando se genera (γίγνηται) algo más grande, ¿no es forzoso que sea a partir de lo que antes era más pequeño como llega después a ser (γενήσεται) más grande? (...) ¿Y no es verdad que si llega a ser más pequeño, será a partir de lo que antes era más grande como llegue después a ser más pequeño? (...) Y, del mismo modo, lo más débil < se genera > a partir de lo más fuerte, y lo más rápido a partir de lo más lento. (...) ¿Y lo peor no se generará de lo mejor, y lo más justo de lo más injusto? -¡Y cómo no! (*Fed.* 70d9-71a5)

Se afirma que todas las cosas que admiten generación, cuando experimentan un cambio y adquieren una propiedad, si esa propiedad tiene un opuesto, entonces se genera o surge a partir de su contrario.¹⁷ En otras palabras, el término final de un cambio es diferente del término inicial en tanto debe ser su opuesto (ἐναντίος), aunque Platón en ningún momento define ni aclara qué entiende por oposición. Cabe señalar que todo este pasaje juega con la ambigüedad del verbo γίγνομαι, que acompañado de un complemento significa llegar a ser (algo), mientras que en sentido absoluto sin complemento debe entenderse como generarse, llegar al ser, llegar a la existencia y, de allí, también nacer, si bien la diferencia entre estos usos no es tajante. Cuando en el pasaje analizado se dice que los opuestos “se generan” unos de otros, significa –según nuestra interpretación– que una cosa llega a estar caracterizada por un miembro de

¹⁷ A nuestro modo de ver, todo el planteo se aplica a cosas que exhiben propiedades y lo que se afirma es que todo cambio implica un cambio de propiedades que acontecen a la misma cosa. Con lo cual, se estaría distinguiendo entre cosa y propiedades, o entre un sujeto y sus predicados accidentales, especialmente la cualidad. Aunque, por supuesto, el sustantivo abstracto ποιότης aparece por primera vez –y seguramente es forjado por el propio Platón– en *Teeteto* 182a9. Para un detallado análisis de la distinción sujeto-predicados accidentales en los diálogos tempranos y medios cf. M. I. Santa Cruz 2000 y 2000². Es cierto que también podría entenderse aquí que el cambio se da entre cosas, esto es, que son las cosas mismas las que cambian: una cosa justa deviene al final del proceso una cosa injusta, pero así entendidos los ejemplos no convalidarían aquello para lo que están preparando el camino, que es sostener que son las mismas almas las que se separan del cuerpo con la muerte, van al Hades y vuelven para animar otro cuerpo.

un par de opuestos a partir de haber sido caracterizada previamente por el otro.¹⁸ De cualquier modo, cuando las propiedades involucradas en el “llegar a ser” son vivo-muerto, entonces pareciera que ambos sentidos se unifican y lo natural es entender “llega a ser vivo” como existir/llegar a la existencia, y “llegar a ser muerto” como dejar de existir. Como bien nota G. Casertano (2015, 302), Platón juega intencionalmente con esta ambigüedad de γίγνομαι y γένεσις, lo que lleva a que se superponga el sentido de llegar a la existencia de una cosa no existente, con el de adquirir una cierta cualidad dentro de la propia existencia.

Volviendo al pasaje citado, se mencionan en primer lugar dos pares de ejemplos que dan cuenta del término inicial y el término final de procesos de cambio: bello-feo, justo-injusto. Según el supuesto introducido, para que algo llegue a ser feo, tendrá que ser primero bello y, de modo inverso, para que algo llegue a ser bello tendrá que ser primero feo. Y a continuación, para reforzar lo dicho, se introducen ejemplos en forma de comparativos: más grande-más pequeño, más débil-más fuerte, más rápido-más lento, peor-mejor, más justo-más injusto. Analicemos los ejemplos. Si bien no hay consenso entre los estudiosos acerca del sentido y relevancia en el cambio de ejemplos propuestos,¹⁹ nos interesa señalar algunas cuestiones relevantes.

Comencemos por considerar los pares bello-feo/ justo-injusto: sería razonable pensar que se está dando cuenta de un sujeto, cualquiera de los que participan de la generación, al que le acontece una propiedad en un punto de partida, por ejemplo, ser bello, y que en el momento final del proceso de cambio alcanzaría la propiedad opuesta, en este caso, ser feo. Por supuesto, este tipo de ejemplos deja lugar a una cantidad de determinaciones intermedias ya que bello/feo no son opuestos extremos: algo en su punto de partida pudo no haber sido nunca extremadamente bello ni acabar en un rango opuesto de fealdad, sino variar entre grados de belleza y fealdad moderados. Pero también es posible que algo devenga extremadamente feo sin haber sido nunca bello, ya que en su punto de partida pudo tratarse de algo moderadamente feo. Por otro lado, y siguiendo con el par bello/feo, si bien son términos opuestos, no son exhaustivos: en ese sentido, no podrían darse ambos en el mismo sujeto al mismo tiempo y respecto de lo mismo, pero sería posible que no acaeciera

¹⁸ Cf. 70e5-6, 71a9-10, 103b1-c2. Sobre este punto ver D. Gallop (1975, 104-106).

¹⁹ J. Wolfe (1966, 237-238), D. Sedley (2012, 161-163), D. Gallop (1975, 108-109), C. J. Rowe (1996, 155-157).

ninguno de los dos: algo podría no ser bello ni feo, sino simplemente intermedio.²⁰

Ahora bien, estas cuestiones, que Platón tenía en cuenta,²¹ podrían verse reflejadas en el subsiguiente uso de ejemplos en modo comparativo: mientras no es necesario admitir que algo se vuelve débil a partir de un estado inicial de fortaleza, el argumento se vuelve más potente si se afirma que, si algo es más grande de lo que era antes es porque era más pequeño de lo que es ahora, o que “algo llega a ser más débil” significa que no es tan fuerte como antes.²² En el caso de los comparativos, se puede atribuir tanto a sujetos considerados en sí mismos que exhiben propiedades (Sócrates es “más sabio” de lo que era antes) como también se podría aplicar en la predicación de relaciones entre dos sujetos u objetos. En este sentido, la afirmación de “Sócrates es más pequeño que Simias” no solo puede ser entendida como la atribución de una relación (en este caso, ser más pequeño que) entre dos objetos o sujetos, sino también como la atribución de una propiedad compleja respecto de uno de los dos objetos; en este último caso, lo que se predicaría de Sócrates es la propiedad de ser más pequeño que Simias.²³ Señalemos por último que el uso de comparativos, que por supuesto no se aplica al par vivo-muerto (ni a otros, como combinado-separado) que no tiene forma comparativa ni admite grados, permite incorporar al análisis los momentos intermedios en el proceso de cambio entre opuestos: así, lo más habitual es que los seres sujetos a generación se sucedan paulatinamente de un estado a otro, como una planta que a partir de un brote pequeño se vuelve cada vez más grande

²⁰ Por supuesto que podríamos considerar ejemplos a los que directamente no corresponde aplicar los opuestos belleza/fealdad: una cantidad podrá cambiar entre ser par o impar, pero no entre ser bella o fea. Para simplificar, en todos los casos consideramos opuestos que suponemos que se ubican en el rango de aplicabilidad de los ejemplos dados.

²¹ En 90a4-10 se dice que es muy raro encontrar lo extremadamente grande o lo extremadamente pequeño: más bien, lo común y abundante es hallar “un hombre o un perro o alguna otra cosa” (ἀνθρώπων ἢ κύνα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν) como instancias intermedias entre las puntas de los extremos. En el mismo sentido, cf. nota 6 donde se menciona el pasaje de *República* IX que afirma la existencia de un estado intermedio entre lo placentero y lo doloroso.

²² En este sentido, cf. D. Gallop (1975, 108-109), J. Wolfe (1966, 237-238). Para una posición diferente, cf. R. Hackforth (1955, 64), quien sostiene que el uso de comparativos debilita el argumento ya que no se trata de opuestos genuinos.

²³ Cf. D. Bostock (1998, 44-45).

hasta convertirse en un frondoso árbol.²⁴ Justamente en esto consiste el siguiente momento del argumento, que establece los dos procesos de cambio para cada pareja de opuestos:

¿No hay en las cosas de esta índole, para cada pareja <de contrarios>, también algo así como dos procesos de generación entre ambos contrarios: uno que va del primero al segundo y, viceversa, uno que va del segundo al primero? En efecto, entre una cosa más grande y una más pequeña están el crecimiento y la disminución; y, de este modo, denominamos a uno <de esos procesos> crecer y al otro, disminuir (*Fed.* 71a12-b4)

Se afirma, pues, que para cada pareja de contrarios sólo hay dos procesos posibles de cambio, en ambas direcciones, que se alternan. Así, entre algo más grande y algo más pequeño existe el proceso de disminución, y entre lo más pequeño y lo más grande el proceso de crecimiento. Con la intención de generalizar lo dicho para el caso del par de comparativos más grande-más pequeño, introduce dos nuevos ejemplos.²⁵ Primero, los procesos de enfriarse y calentarse son equiparables a los de crecimiento y disminución: un sujeto alternará las cualidades de frío y calor entre los extremos de partida y de llegada, experimentando grados en la obtención y pérdida de sus propiedades; esto es, algo que comienza exhibiendo el carácter de frío, se vuelve cada vez más caliente (que sí mismo) atravesando diferentes etapas intermedias. Se menciona en segundo lugar el caso del descomponerse y componerse (o separarse y reunirse, *διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι*), que pareciera tener características diferentes: el sujeto al que le acontecen esos cambios debería pasar de un estado simple o unificado a otro opuesto disgregado o dividido; y en tanto ambos estados son no solo opuestos sino también contradictorios, ya que algo solo puede estar dividido o sin dividir, entonces ese sujeto no atravesará grados en ambos procesos alternativos de cambio.²⁶

²⁴ Cf. D. Sedley (2012, 154), quien entiende que el uso de comparativos no debe ser minimizado ya que es de vital importancia para dar cuenta del cambio progresivo.

²⁵ οὐκοῦν καὶ διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι, καὶ ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι, καὶ πάντα οὕτω (71b6-7).

²⁶ Resulta irrelevante considerar que algo que se disgrega puede hacerlo paulatinamente: primero descomponerse en dos, luego en diez y más tarde en quince. Los términos son opuestos contradictorios en tanto ser simple o sin composición no admite el más ni el menos, y lo mismo respecto del término opuesto: si algo es compuesto, no interesa la cantidad de partes que lo forman.

Combinando lo dicho hasta aquí y aplicándolo con carácter de necesidad a todos los casos, Sócrates concluye que: i) “las cosas <contrarias> se generan unas de otras” y ii) “hay un proceso de generación que va de una de ellas hacia la otra” y un proceso complementario en sentido opuesto.²⁷ De este modo, el fenómeno de la generación es analizado en términos esencialmente cíclicos y esto permite hablar de un principio de alternancia entre estados opuestos que acontecen a un mismo sujeto o individuo.²⁸ En este marco, Sócrates introduce como nuevos ejemplos de pares contrarios estar vivo-estar muerto y estar despierto-estar dormido, y su interlocutor acuerda respecto de la aplicabilidad también a estos casos de los dos principios ya establecidos, lo que permite afirmar: a) que cada miembro de cada par se genera a partir de su contrario y b) que hay dos procesos de generación para cada pareja.

Es interesante notar el sesgo platónico en la construcción paralela de estos dos últimos ejemplos de modo casi proporcional:

-Ahora bien, ¿hay algo contrario al estar vivo, así como el estar dormido <es contrario> al estar despierto?

-Claro que sí –dijo Cebes.

-¿Qué es?

-El estar muerto –respondió Cebes (*Fed.* 71c1-5).

Como señala D. Gallop (1975, 110-111), Platón explota una semejanza superficial entre *dormido* y *muerto* aunque, por supuesto, dormir es un estado temporario, mientras que es bastante innegable la permanencia de la muerte. También hay dificultades en la analogía entre despertar y llegar a la vida o revivir: en el primer caso, hay un sujeto que existe todo el tiempo que alterna entre los estados de sueño y vigilia. De él, se puede afirmar que se despierta tras un estado previo en que estuvo dormido y, después, se operará el proceso opuesto y volverá a dormir tras haber estado despierto. Ahora bien, ¿cómo se aplicaría la alternancia en el caso del par vivo-muerto? Si el ejemplo fuera análogo, tal como lo presenta Sócrates, debería haber un sujeto que sucesivamente experimenta dos procesos entre dos extremos opuestos: estar vivo y estar muerto.

Surge inmediatamente la pregunta de quién sería el sujeto que subsiste a los procesos de cambio. (a) No podría ser un cuerpo sin más, al

²⁷“ ἀλλ’ ἕργω γοῦν πανταχοῦ οὕτως ἔχειν ἀναγκαῖον, γίγνεσθαι τε αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων γένεσίν τε εἶναι ἑκατέρου εἰς ἄλληλα;” (71b8-10).

²⁸ En 72a12-b6 Platón asume que la generación es cíclica o lineal, pero podríamos preguntarnos por qué no es posible que algunos procesos sean cíclicos y otros lineares.

que llamaríamos vivo cuando está habitado por un alma y muerto cuando ella lo abandona, para volver a la vida en un momento ulterior. Si este fuera el caso, no solo se desafiaría un hecho biológico tan elemental como la degradación y destrucción de los cuerpos tras la muerte, sino que además el argumento acabaría probando la inmortalidad del cuerpo y no del alma. (b) Tampoco podría tratarse del compuesto alma-cuerpo, dado que: i) si el llegar a la vida consistiera en un alma que encarna, estaríamos suponiendo un cuerpo pre-existente al que ella da vida, lo que es algo difícil de sostener; ii) si morir significara que el alma abandona el cuerpo, para seguir con la simetría del ejemplo anterior sería necesario que esa alma volviera a encarnar en el mismo cuerpo que, de ese modo, renacería a la vida; algo que claramente no es posible a menos que se asuma la subsistencia de un sujeto físico independiente, con lo cual se volvería a caer en el mismo problema formulado en (a).

La única posibilidad que resta (c) es que todo el tiempo se esté pensando en el alma, y que vivo y muerto se apliquen a ella, aunque, por supuesto, no en un sentido ordinario.²⁹ Siguiendo la interpretación ya mencionada de A. Greco (1996, 228-229), habría que relacionar este uso con la definición de muerte en términos de separación alma-cuerpo (64c2-9, 67d4-7) y entender vivo y muerto como propiedades de las almas: un alma viva es un alma unida a un cuerpo y un alma muerta es un alma que se ha separado de un cuerpo.³⁰ Ahora bien, teniendo en cuenta los ejemplos vistos hasta ahora, podría decirse que, así como nada llega a ser más grande a menos que antes haya sido más pequeño, ni nada se vuelve más pequeño a menos que haya sido más grande, así tampoco nada muere (ningún alma se separa de un cuerpo) a menos que antes haya estado viva (unida a un cuerpo) y, en sentido inverso, ningún alma unida a un cuerpo puede provenir más que de las almas que se han separado. Aceptado esto se podrá afirmar que el alma que anima a un viviente es inmortal.

²⁹ No olvidemos el contexto: Sócrates, a punto de tomar el veneno, trata de convencer a Simias y a Cebes de que su alma no se destruirá y desaparecerá ese mismo día.

³⁰ De cualquier modo, en todos los casos genera dificultad pensar en un cuerpo que existe antes de la encarnación, un cuerpo separado que existe antes de la concepción o nacimiento del mismo modo en que un cadáver existe después de la muerte. No es fácil suponer que el alma, principio de vida, ingrese a un cuerpo en un momento posterior a la concepción, y lo más natural es asociar el comienzo de la vida con la concepción o el nacimiento. Cf. D. Gallop (1975, 109-110).

A nuestro modo de ver, para que este resultado sea aceptable es necesario que se cumpla una condición fundamental,³¹ a saber, que vivo-muerto sea un par de opuestos contradictorios y no meramente contrarios. Es importante señalar que, si bien Platón nunca definió las diversas modalidades de la oposición, a él se debió sin duda -como señala G. E. R. Lloyd (1987, 140-141) - la resolución de muchos de los dilemas que habían confundido a los pensadores anteriores y el establecimiento de una importante distinción lógica entre la negación de un término y la afirmación del contrario.

Aparecen en el texto pares de opuestos contrarios (como los mencionados bello-feo, justo-injusto) que se caracterizan porque ambos miembros del par no pueden ser predicados del mismo sujeto al mismo tiempo, pero sí pueden ambos ser negados. En cambio, los opuestos contradictorios (como despierto-dormido) si bien no pueden ser afirmados ambos del mismo sujeto al mismo tiempo, tampoco pueden ser ambos negados. Por tanto y como ya fue señalado, frente a opuestos contradictorios, basta con negar un opuesto para poder afirmar con necesidad el otro.

¿Cómo se aplica lo dicho al argumento? Es cierto que el par vivo-muerto no constituye los dos extremos de un rango de posibilidades (no hay cosas muy vivas o muy muertas), Sin embargo, podrían ser considerados contrarios (y no contradictorios) si se acepta que no son exhaustivos y ambos podrían ser negados de un sujeto: además de “vivo” (que según la interpretación que aceptamos designaría un alma unida a un cuerpo) y “muerto” (un alma separada de un cuerpo tras el evento de la muerte) permanece todavía la opción “no vivo y no muerto”, aplicable a aquellas almas que esperan en el Hades para encarnar por primera vez.³² Como sostiene D. Gallop (1982, 213), “x está muerto” implica “x ha muerto” y, por tanto, “x solía estar vivo”, así como “x está divorciado” implica “x se ha divorciado” y por tanto “x solía estar casado”. En este sentido, vivo-muerto no serían contradictorios exhaustivos como tampoco lo son casado-divorciado, ya que se puede ser soltero o no haber encarnado nunca.

³¹ No nos detendremos en el análisis de otros supuestos del argumento, tales como, por ejemplo, la generación a partir de opuestos, el carácter cíclico del devenir, los procesos de cambio deben ser cíclicos o lineares pero no pueden combinarse, que las almas existen aun antes de la encarnación y en un número finito.

³² Cf. A. Greco (1996, 230).

Más allá de esta cuestión,³³ aún si consideráramos que vivo-muerto es un par de contradictorios y que, por lo tanto, constituyen propiedades mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas, de modo tal que se cumple el principio según el cual cada vez que algo adquiere una propiedad debió poseer previamente la propiedad contraria, todavía resta decidir qué se estaría probando con este argumento. Lo primero a tener en cuenta es que el resultado alcanzado parece valioso para Sócrates, ya que pocas páginas después (77b-e) continúa defendiéndolo y lo considera válido y complementario del nuevo argumento a partir de la reminiscencia que se vio obligado a formular ante las dudas de sus interlocutores.³⁴ Mientras ellos aceptan que la reminiscencia puede dar cuenta de que el alma existe antes de encarnar, entienden que eso no alcanza para afirmar la vida *post mortem* del alma. En ese contexto, afirma Sócrates:

En realidad, también ha sido demostrado, Simias y Cebes, ahora mismo –repliqué Sócrates–, si están dispuestos a añadir este argumento al mismo que admitimos antes, según el cual todo lo que vive se genera a partir de lo que está muerto. En efecto, si el alma existe ya desde antes, y si al venir a la vida y nacer forzosamente no se genera de ninguna otra cosa sino de la muerte y, más precisamente, del estar muerto (ἐκ θανάτου καὶ τοῦ τεθνάναι γίγνεσθαι), ¿cómo no va a ser forzoso que exista después de que ha muerto, puesto que efectivamente debe nacer de nuevo? Así pues, el punto que mencionaban ustedes también ha quedado demostrado ahora (*Fed.* 77c6-d5).

³³ No consideramos una crítica válida contra el argumento suponer que el par vivo-muerto no constituye un par de opuestos contradictorios a partir de la posible condición del alma como no-viva. Si bien excede el marco de este trabajo dar una explicación acabada de este punto, creemos que Platón tuvo en cuenta esa posibilidad cuando admite en 72d1 que las cosas vivas podrían proceder “a partir de las otras” (ἐκ τῶν ἄλλων), que serían, según nuestra interpretación, las almas nunca encarnadas. Y esta condición debe ser entendida en el sentido débil de almas que existen separadas en tanto aún no han ingresado al ciclo de las reencarnaciones, pero nada impide que lo hagan; y esa situación –considerada específicamente por el propio Platón– no atenta contra la lógica del argumento ni contra el carácter contradictorio del par vivo-muerto.

³⁴ Cf. A. Vigo (2009, 240-1 n. 83) quien señala que también en esta recapitulación del argumento cíclico es inevitable suponer que es al alma (y no al compuesto alma-cuerpo) a la que se aplica el “morir” cuando se separa del cuerpo (algo reforzado por el τεθνάναι en 77d2, que diferenciaría este sentido de muerte en tanto el estado en que se encuentra el alma misma, del evento del morir como tal en el instante en que alma y cuerpo se separan) y el “venir a la vida” cuando el alma llega a existir en un nuevo cuerpo.

Si se acepta la interpretación que hemos sostenido hasta aquí tanto del argumento como de su corolario, y a partir de los ejemplos ofrecidos por el propio Platón, lo que se estaría afirmando es que hay un sujeto: el alma, que recibe propiedades opuestas, posiblemente contradictorias, a través de dos procesos complementarios que se alternan. En función de estos procesos podremos hablar de un alma viva, que es un alma unida a un cuerpo y que por este mismo cambio también es llamado vivo, y un alma muerta, es decir, un alma separada del cuerpo tras el evento de la muerte entendida como separación alma-cuerpo (64c1-9) y que permanece en el Hades a la espera de una nueva encarnación. En este marco, si se acepta que vivo-muerto son opuestos contradictorios, entonces alcanza con negar uno de ellos para que sea necesario afirmar el otro: cuando nos resulte evidente que un ser que solía estar vivo ahora está muerto, podremos afirmar que su alma se ha separado y pervive en algún lugar; al contrario, cuando se genera un nuevo ser, será porque el alma encarnada proviene de las que estaban muertas, esto es, desencarnadas y a la espera de habitar un nuevo cuerpo. De modo que, si nuestra interpretación es correcta, el argumento en todo momento supone la existencia de un alma entendida como un sujeto ligado al cambio según la alternancia de procesos opuestos (siendo esto lo que se quería probar) o, en términos de J. Wolf (1967, 251), lo que se supone es que cada encarnación del alma (con excepción de la primera) es una reencarnación. Y esto no debe sorprender ya que fue anticipado en 65c: cuando se define muerte en términos de separación alma-cuerpo, Sócrates afirma –y sus interlocutores aceptan– que tanto el cuerpo como el alma, tras separarse, quedan apartados y librados a sí mismos.³⁵ En el caso del cuerpo es evidente que solo se preservará por un tiempo hasta su definitiva descomposición,³⁶ pero que el alma sigue existiendo apartada del cuerpo y no se disuelve al abandonarlo era justamente lo que se pretendía demostrar.

En este argumento Platón da cuenta del cambio en términos de la alternancia entre dos propiedades (viva=unida a un cuerpo, muerta=separada de un cuerpo) que acontecen a un sujeto, el alma; ambas

³⁵ ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι; (*Fed.* 64c4-8).

³⁶ Incluso un lapso de tiempo considerablemente extenso, si se adoptan las técnicas egipcias de embalsamamiento (*Fed.* 80c2-d4).

son aplicables a algo existente y en ningún momento se duda ni cuestiona la existencia o no existencia del alma en términos absolutos. Pero, aunque la inmortalidad sea un supuesto del argumento, lo que sí se mostraría es que, si se acepta que las almas experimentan cambios (uniéndose y separándose de los cuerpos) y que los cambios son cíclicos (apelando a la simetría con lo que acontece en la naturaleza), queda justificado afirmar que “nuestras almas existen en el Hades”. Se muestra que, en tanto se entienda la muerte en términos de separación y se acepte que son vivos aquellos seres en los que está presente el alma³⁷, entonces las almas de los vivos son las mismas que han muerto y que se volverán a separar en algún momento posterior.

Conclusión

¿Por qué Platón consideró valioso el resultado de un argumento formulado para sostener la inmortalidad del alma aunque, para ello, incluya como supuesto aquello que quería demostrar? Si bien nunca conoceremos las razones platónicas y no podemos más que movernos en el terreno conjetural, entendemos que la respuesta no debe soslayar la gran importancia y protagonismo que en esta obra adquiere el tema de los opuestos. En los pasajes analizados hemos resaltado su tratamiento en situaciones del ámbito sensible: en Fedón podían convivir la pena y el gozo ante el inminente final de su maestro, Sócrates mencionaba el placer aparente frente a la liberación de algo doloroso y, finalmente, el argumento cíclico insiste en que discurrirá sobre todo aquello que está sujeto a generación. Reaparece de modo decisivo en el argumento final con el objetivo de mostrar la inmortalidad del alma en términos de la imposibilidad de la copresencia de opuestos cuando ellos se aplican al caso de las Formas y, en ese contexto, la objeción de uno de los presentes recuerda específicamente el argumento cíclico³⁸ y da pie a Sócrates para delinear con claridad el contraste entre lo sensible y lo inteligible.

³⁷ Ambas cosas son aceptadas por los interlocutores: la primera, con la respuesta afirmativa de Simias en 64c9; la segunda está implícita en el argumento cuando se dice que habrá “revivir” tras el ingreso de un alma y negarlo implicaría que todas las cosas estuvieran muertas, y en 105c8-d5 se afirma explícitamente es el alma lo que tiene que estar presente en un cuerpo para que esté vivo y que el alma lleva vida a todo aquello que ocupa.

³⁸ ¿“ No había quedado admitido en los anteriores argumentos de ustedes exactamente lo contrario de lo que dicen ahora mismo: que es a partir de lo menor como se genera lo mayor, y a partir de lo mayor lo menor, y que eso es simplemente la generación para los contrarios, <generarse> a partir de sus contrarios? ¡Ahora, en cambio, me parece que se afirma que esto nunca podría suceder!” (Fed. 103a6-10).

A nuestro modo de ver es necesario interpretar la cuestión de la oposición en los pasajes relevados a la luz de la distinción ontológica fundamental entre lo sensible y lo inteligible que, al ser presentada por primera vez en esta obra, probablemente requiriera cierta preparación preliminar. Los interlocutores aceptan sin problemas que los opuestos pueden coexistir y alternarse, y admiten que es necesario que sea así para explicar el cambio en lo generado, y este desarrollo les permitirá acceder –justamente, a partir de su diferencia- al comportamiento de las Formas. Una vez establecido y aceptado que hay cosas que poseen determinaciones contrarias y que “es a partir de una cosa contraria como se genera la cosa contraria <a ella>” (103b2-4), Platón podrá construir la diferencia y referirse a las determinaciones mismas que reciben las cosas por ellas designadas, aquellos contrarios mismos que no podrían llegar a ser nunca contrarios de sí mismos. Solo desde esta anticipación, creemos, se podrá dimensionar con justicia la importancia que dio Platón a la cuestión de los opuestos en el *Fedón*.

Referencias bibliográficas

- Bostock, D. (1998). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Casertano, (2015). *Fedone, o dell'anima. Drama etico in tre atti*, trad., commento e noti. Napoli: Lofreddo.
- Duke, E. A., et alia, (edd.) (1995). *Platonis Opera*, Tomo I. Oxford: University Press.
- Eggers Lan, C. (1983). *El Fedón de Platón*, trad. del griego, estudio y notas de---. Buenos Aires: Eudeba.
- Gallop, D. (1975). Plato, *Phaedo*, trad.y notas de---. Oxford: Clarendon Press.
- Greco, A. (1996). “Plato's Cyclical Argument for the Immortality of the Soul”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78: 225-252.
- Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*, transl. with an introd. and commentary by---. Cambridge: University Press.
- Kahn, Ch. (1996). *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge: University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1987). *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- Rowe, C. J. (1996). Plato, *Phaedo*, incl. bibliography and index. Cambridge: University Press.

- Santa Cruz, M. I. (2000). “Qualité et Qualifié: a propos du *Lysis* 217b-218a” en Robinson, T. M., Brisson, L. (eds). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*. Sankt Augustin: Verlag: 226-233.
- Santa Cruz, M. I. (2000²). “Platón y Aristóteles frente al problema de la cualidad”. *Areté* XII, 1: 67-90
- Sedley, D. (2012). “Plato’s theory of change at *Phaedo* 70-71” en Patterson, R., Karasmanis, V., Hermann, A. (eds.). *Presocratics and Plato. Festschrift at Delphi in honor of Charles Kahn*. Las Vegas/Zurich/Atenas: Parmenides: 147-163.
- Vigo, A. (2009). *Platón, Fedón*, trad., notas e introd. Buenos Aires: Colihue.
- Wolfe, J. (1966). “A note on Plato's 'cyclical argument' in the *Phaedo*”. *Dialogue* 5, 2: 237-238.
- Wolfe, J. (1967). “Plato's 'Cyclical' Argument for immortality”. *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy* 2: 251-254.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 18 de octubre de 2023.

ARTICULOS/ARTICLES

EMOCIONES POÉTICAS: LA COMPASIÓN EN SÓFOCLES¹

POETIC EMOTIONS: COMPASSION IN SOPHOCLES

Katia Obrist
Departamento de Letras
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue
katiaobrist@gmail.com



<https://orcid.org/0009-0001-8336-9246>

Resumen

En el marco de los estudios sobre las emociones, abordamos en este trabajo la compasión en la Antigüedad griega. Realizamos una revisión de aspectos centrales que caracterizan la compasión y establecemos algunas precisiones que orientan nuestro análisis; entre otros aspectos, revisamos los términos griegos para nombrar esta emoción, *éleos* y *oiktos*, y los sentidos implicados en cada uno de ellos desde Homero. El análisis sobre la compasión toma como fuentes *Traquinias* y *Edipo Rey* de Sófocles. En ambos casos, el punto de partida es el acontecimiento patético o *páthos*, que en *Poet.* 1452b11-13 refiere no a una experiencia subjetiva de la emoción en un personaje trágico, sino a una especie de

¹ Este capítulo se inserta en los trabajos de investigación realizados en el marco del Proyecto PIP “El uso del género protréptico en la Antigüedad: las formas de exhortación para decir, sentir y pensar”, dirigido por la Dra. Seggiaro, (Código 11220200100449CO); del Proyecto “Experiencia estética y acción moralmente significativa: afectos, cognición y convicciones” (04/H192, UNCo), dirigido por el Dr. Scheck; y del Proyecto UBACyT “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA, Modalidad 1 / Tipo C / Conformación III), dirigido por el Dr. Buis.

acción que formaría parte del léxico teatral y que implica escenas de dolor físico, de heridas o de muerte. El análisis atiende luego a otros pasajes que, en el curso de la pieza y mediante la imitación, incorporan esta emoción.

Palabras clave: Sófocles; *Páthos*; Compasión; *Traquinias*; *Edipo Rey*

Abstract

Within the framework of studies on emotions, in this work we address compassion in Greek Antiquity. We carry out a review of central aspects that characterize compassion and establish some clarifications that guide our analysis; among other aspects, we look over the Greek terms to name this emotion, *éleos* and *oíkτος*, and the meanings involved in each of them since Homer. The analysis of compassion takes Sophocles' *Trachiniae* and *Oedipus the King* as sources. In both cases, the starting point is the pathetic event or *páthos*, which in Poet. 1452b11-13 refers not to a subjective experience of emotion in a tragic character, but to a kind of action that would form part of the theatrical lexicon and that involves scenes of physical pain, wounds, or death. The analysis then looks at other passages that, in the course of the piece and through imitation, incorporate this emotion.

Keywords: Sophocles; *Páthos*; Compassion; *Women of Trachis*; *Oedipus Rex*

Introducción

La tragedia griega asoma entre los textos antiguos como un género literario óptimo para una aproximación al estudio de las emociones en la Antigüedad. En ella, mediante la *mímesis* teatral, los personajes representaban diversos afectos. Aristóteles refiere en *Poética* 1449b 27-28 a algunos de ellos, como la compasión y el temor, un siglo después de su auge. Podríamos entender estas emociones, y su *kátharsis*, como la “compensación” (μισθός) a partir de lo dicho por el Estagirita en el *Protréptico*, cuando refiere a la contemplación de los actores, por un lado, a la contemplación del universo, por otro, y toma el teatro como ejemplo para explicar que la sabiduría debe preferirse no por útil ni provechosa sino

por buena.² En su exhortación a la actividad filosófica –que define no solo este texto sino también el género protréptico–, las menciones al teatro permiten apreciar el valor que Aristóteles le atribuye a este arte, con algunas expresiones, por ejemplo: αὐτὴ γὰρ ἢ θεωρία κρείττων πολλῶν ἐστὶ χρημάτων (“pues su misma contemplación es mejor que muchas riquezas”, frag. 44, Düring). La relevancia del espectáculo, frecuentemente discutida por la crítica en Aristóteles,³ es destacada en este breve pasaje, en el que refiere a los viajes a Olimpia que los hombres realizan por αὐτῆς ἔνεκα τῆς θέας (“el espectáculo mismo”, frag. 44-Düring) y a la contemplación de las Dionisias ληψόμενοι τι παρὰ τῶν ὑποκριτῶν (“para conseguir algo de los actores”, frag. 44- Düring). En segundo término, es necesario destacar el lugar de importancia que le concede a la contemplación del teatro al tomarlo como ejemplo de lo que pudo haber sido uno de los temas centrales del texto, es decir, la sabiduría que brinda el filosofar, una sabiduría que debe elegirse no por otra causa ἀλλὰ δι' ἑαυτὴν, “sino por ella misma” (frag. 44- Düring), y para τὴν θεωρίαν τοῦ παντὸς προτιμητέον πάντων τῶν δοκούντων εἶναι χρησίμων (“estimar más la observación del universo que todas las cosas tenidas por útiles”, frag. 44- Düring). Contemplar la naturaleza y la verdad, según el *Protréptico*, no es ἀμισθί (“sin compensación”, frag. 44-Düring). A partir del paralelismo establecido podemos considerar, entonces, que del teatro se obtiene también una especie de resarcimiento que podemos entender en relación con una espiral emocional que involucra afectos como la compasión y el temor, y culmina con su *kátharsis*.

En este trabajo, nos interesa aproximarnos a esa “compensación” que según Aristóteles brinda el teatro, a partir de la exploración, en el *corpus* sofocleo, especialmente, en *Traquinias* y *Edipo Rey*, de una de esas emociones: la compasión.⁴ En ambos casos, tomaremos como punto de partida el acontecimiento patético o *páthos* que Aristóteles define como tercer elemento constitutivo de la trama, junto con la peripecia y la

² Para el *Protréptico*, seguimos la edición de Düring (1961). En todos los casos, la traducción es nuestra.

³ Contra tales afirmaciones, también puede mencionarse *Poet.* (26. 1462a15-17). Cf. Konstan (2020, 58-59).

⁴ Los pasajes de la obra citados en este trabajo siguen la edición de Lloyd-Jones & Wilson (1990). Las traducciones del texto griego son personales.

anagnórisis (*Poet.* 1452b11-13).⁵ En un estudio sobre los afectos, es importante mencionar que, en su *corpus*, el Estagirita emplea *páthos* con una multiplicidad de sentidos y que aquí refiere no a una experiencia subjetiva de la emoción en un personaje trágico, sino a una especie de acción que formaría parte del léxico teatral (Sinnott, 2004: 79) y que implica escenas de dolor físico, de heridas o de muerte:

(...) πάθος δέ ἐστὶ πρῶξις φθαρκτικὴ ἢ
ὀδυνηρά, οἷον οἱ τε ἐν τῷ φανερωῷ θάνατοι καὶ αἱ περι-
ωδυνίαι καὶ τρώσεις καὶ ὅσα τοιαῦτα. (Aristóteles. *Poética*.
1452b11-13)

(...) El lance patético (*páthos*) es una acción destructiva y dolorosa como las muertes en escena, los tormentos, las heridas y demás cosas semejantes.

El empleo de ὀδυνηρά en este pasaje, al igual que en *Retórica* 1386a7-8 –en donde nuevamente aparece junto a φθαρκτικὴ para referir a las cosas que causan compasión–, destaca el aspecto físico del dolor. Por tal motivo, su uso se diferencia de *lýpe*, *álg-* y *pónos*, que incluyen otros matices. En este sentido, su empleo se remonta al uso homérico del término *odýne* y derivados, abunda en tratados hipocráticos y declina su frecuencia de aparición en las tragedias griegas, a la vez, que aumenta la utilización de la familia de palabras de *lýpe*.⁶

Los episodios de lance patético referidos en el pasaje citado pueden encender la piedad. Sin embargo, no son ellos por sí solos los que despiertan esa compasión que es característica de la respuesta del espectador al sufrimiento:⁷ según Cairns (2021, 16), es la trama (*mýthos*) como secuencia estructurada de la acción la que impulsa la piedad y el miedo de la audiencia. En términos semejantes, Konstan (2020, 51-65), siguiendo a Aristóteles, sostiene en un artículo recientemente publicado que la compasión y el temor son emociones estéticas porque están inducidas por un objeto estético y que este objeto no es estético en virtud

⁵ Para *Poética* de Aristóteles seguimos la edición de Kassel (1966). Las traducciones nos pertenecen.

⁶ Λύπη es un vocablo tardío pues está ausente en Homero; en Aristóteles representa el concepto del dolor de manera dominante y está especialmente vinculada a varias formas de cognición como a la emoción, el deseo, el placer corporal y la percepción. Cf. Cheng (2018, 6-11).

⁷ Esta lectura es la que se infiere, por ejemplo, del texto de Barnes (1995, 259-285).

de la belleza sino de otra cualidad específica de la tragedia como obra de arte, es decir, la combinación de los eventos, que inducen compasión y miedo. Para este especialista, como para Cairns, las emociones trágicas son una respuesta a una historia y no a un evento terrible. De esta manera, el placer trágico es provisto por la visión que obtenemos cuando percibimos cómo el trabajo de arte capturó fielmente la esencia de la acción (*práxis*) al imitarla (Konstan, 2020, 60). A estas afirmaciones nos parece necesario añadir que no es cualquier acción, ya que, según deja asentado el Estagirita, como el placer que debe procurar la tragedia es el que deriva del temor y la compasión a través de la imitación, es precisamente eso lo que debe incorporarse en las acciones (*Poética* 1453b10-14). Siguiendo tales líneas de análisis, este estudio comenzará con la escena de un acontecimiento patético para explorar allí los elementos que despiertan compasión y luego atenderá a otros pasajes que, mediante la imitación, incorporan esta emoción. Previo a ello, es necesario realizar algunas precisiones sobre ella.

La compasión: revisión de sus aspectos centrales

La compasión es una emoción que, como expresan Scodel & Caston (2019, 109-124), se abordó con detenimiento en la literatura y en los tratados filosóficos. Desde la épica, afecta a dioses y hombres y es buscada como respuesta predominante de la audiencia o de algún personaje que toma conocimiento del sufrimiento del otro. A diferencia de Homero, en donde está asociada a la ausencia de hostilidad, en los siglos posteriores aparece vinculada con la evaluación moral, con un padecimiento inmerecido, y con la posibilidad de que pueda afectarnos (Scodel & Caston, 2019, pp. 109-124).

Con respecto a la terminología, tanto *éleos* como *oiktos* aluden a la compasión. En su estudio sobre las emociones antiguas, Konstan (2006, 201-218) aborda solo el concepto griego representado con el término *éleos* y omite cualquier referencia a otro vocablo para expresar la compasión. No obstante, Prauscello (2010, 200-202) ofrece más precisiones, pues recurre al trabajo de diversos especialistas que han demostrado con claridad las diferencias entre ambos términos—*éleos* y *oiktos*— y sus derivados, para expresar la reacción al sufrimiento de los otros en *Iliada* y *Odisea*. *Éleos*, en la épica, expresa tanto el sentimiento que incluye el impulso a actuar en favor de alguien que se encuentra en una desgracia como el deseo de aliviarle ese sufrimiento. Este movimiento hacia una acción referida por la utilización homérica de *éleos* podía encontrarse

también en las construcciones con *oiktos* en circunstancias muy específicas, pero no necesariamente. En contextos habituales, este último término implicaba la retención de una acción adicional que pudiera aumentar la angustia o la vergüenza del objeto de *oiktos*. En el siglo V a.C. se pierde esta diferenciación y, según la especialista, son usados como sinónimos.

Sin embargo, en nuestro *corpus* de trabajo, salvo unas pocas excepciones,⁸ encontramos solo *oiktos* y sus derivados, como la forma adjetiva *oiktrós* y el verbo *oiktízo*. En Sófocles, afirma Danze (2017, 568-569), este vocablo es usado para referir a diferentes modos de intensidad de la emoción, como la empatía, que define como sentir la misma emoción que el objeto de su afecto poniéndose imaginativamente en la situación de la víctima, y la simpatía, como experiencia de sentir el lamento o dolor por la desgracia del otro pero sin intentar ponerse en las emociones del objeto.⁹

Por otro lado, con respecto a la caracterización de esta emoción, siguiendo en especial la *Retórica* de Aristóteles, Konstan (2006, 201-2018) entiende, en primer lugar, que no consiste en una respuesta instintiva al dolor sino que depende de un juicio acerca de un sufrimiento no merecido. Esta afirmación es discutida por Sandridge (2008, 434), quien sostiene que el interés del Estagirita en la retórica lo distrae al momento de atender a diversos matices y, con respecto al sufrimiento no merecido, toma como ejemplos, junto con el protagonista de *Edipo en Colono*, a Áyax, que es frecuentemente impiadoso, cruel y vengativo, y Filoctetes, que persiste en su amarga venganza al punto de la autodestrucción. En segundo lugar, Konstan menciona cierta identificación¹⁰ con el que sufre aunque no se encuentre precisamente en las mismas circunstancias. Esa semejanza, sostiene, debe ser tal que uno se sienta vulnerable y tenga plena conciencia de que podría sufrir la misma fortuna. Para Sandridge (2008, 433), no obstante, la compasión no siempre requiere de identificación; en tales situaciones, encuentra lo que denomina compasión filantrópica, que también reconoce Konstan (2006, 215-218) y la define como una suerte de pena rudimentaria que se puede sentir hacia cualquiera que sufre independientemente de si lo merece o no. Finalmente, este especialista recupera de *Retórica* una referencia valiosa al respecto, como es el hecho

⁸ Nos referimos a *Traquinias* vv. 528 y 896-897 y *Edipo Rey* vv. 671-672.

⁹ Cf. Konstan (2006, 213) para una definición inversa entre simpatía y empatía. Este autor rechaza la posibilidad de que la noción griega de *éleos* implique una completa identificación con el otro al punto de imaginarse afectado por cómo está el que sufre.

¹⁰ La idea de la identificación que Aristóteles asocia a la compasión en *Retórica*, en *Poética* es una característica del miedo. Cf. Berzins McCoy (2014, 8).

de que cuando el vínculo es demasiado estrecho (como familiares o seres amados) el resultado no es la compasión sino el horror (*to deínon*) (Konstan, 2006, 201).¹¹ Sin embargo, Sandridge (2008, 435) objeta esta afirmación al sostener que compasión y familiaridad no son excluyentes y lo ilustra con la escena de Aquiles y Patroclo en *Iliada* 16.5. A los fines de caracterizar esta emoción a partir de *Retórica*, nos interesa añadir, en relación con el propósito del presente trabajo, algunas de las causas que pueden despertar compasión, por ejemplo, el pesar y dolor físico, violaciones del cuerpo, enfermedades (*Retórica* 1386a5-9), por un lado, y que se trate de personas semejantes en edad, costumbres, modos de ser, categoría o linaje, por otro (*Retórica* 1386a25-26).

A partir de estas líneas de análisis, comenzaremos con la escena de acontecimiento patético de la *éxodos* de *Traquinias*, vv. 971-1278. Exploraremos en el pasaje y en la trama de la pieza en general los elementos que progresivamente alimentan la compasión. A tal fin, nos interesa atender también a otros momentos de la obra; nos referimos al episodio primero (vv. 141-496), en donde Deyanira se compadece de una esclava que llega junto a Licas.

***Traquinias*: la compasión y algunas diferencias de matices**

En la *éxodos* de *Traquinias*, el espectador presenciaba el cuerpo malherido del protagonista, que promueve horror y compasión. Sabemos, por Hilo, que antes de entrar a escena, luego de colocarse el *péplos* en el cabo Ceneo durante los sacrificios a Zeus y tras padecer los primeros síntomas del veneno, Heracles localiza con la mirada a su hijo y le pide:

Ὡ παῖ, πρόσελθε, μὴ φύγῃς τοῦμὸν κακόν,
μηδ' εἴ σε χρὴ θανόντι συνθανεῖν ἐμοί·
ἀλλ' ἄρον ἔξω, καὶ μάλιστα μὲν με θεῶς
ἐνταῦθ' ὅπου με μὴ τις ὄψεται βροτῶν·
εἰ δ' οἴκτων ἴσχεις, ἀλλὰ μ' ἔκ γε τῆσδε γῆς
πόρθμευσον ὡς τάχιστα, μηδ' αὐτοῦ θάνω. (Sófocles,
Traquinias, vv.797-802)

¡Oh, hijo!, ven, no rehúyas mi mal, ni siquiera si es necesario que tú mueras conmigo mientras muero. Pero apártame y, sobre todo

¹¹ Berzins McCoy (2014, 9), por otra parte, sostiene que la *sympatheía* es un término que surge luego del período clásico y que connota una profunda correspondencia con la experiencia que podemos esperar en relaciones familiares y de amistad.

colócame allí en donde ninguno de los mortales pueda verme. Y, si refrenas la **compasión**, al menos sácame de esta tierra de aquí lo más rápidamente posible, no vaya a morir en ella.

Ante las novedades, según el Coro, ...<τοῡδε σω̄μ'> ἀγακλειτὸν / ἐπέμολεν **πάθος οἰκτίσαι** (“llegó al glorioso cuerpo de este un **sufrimiento digno de compasión**”, v. 854-855).¹²

Una vez en escena, el anciano que lleva a Heracles se lamenta por el héroe e intenta mitigar el “dolor” (ὀδύνην, v. 975) que lo atraviesa. Cuando despierta, comienza a hablar con su hijo y, entre lamentos, le reclama compasión:

... Ἰὼ παῖ,
τὸν φύτορ' **οἰκτίρας** ἀνεπίφθονον εἴρυσον ἔγχος,
παῖσον ἐμᾶς ὑπὸ κληῖδος· ἀκοῦ δ' ἄχος ᾧ μ' ἐχόλωσεν
σὰ μάτηρ ἄθεος, ... (vv. 1031-1038)

¡Ay, hijo! Tras **compadecer** a tu padre, saca la espada sin culpa; hiéreme bajo la clavícula. Sana el dolor con el que tu madre impía me irritó...

Todavía indignado con su mujer y sin saber que todo fue tramado por el Centauro antes de morir, el héroe sigue atormentado por el dolor, que describe en detalle, y le reclama a su hijo piedad:¹³

Ἰθ', ᾧ τέκνον, τόλμησον, **οἰκτιρόν** τέ με
πολλοῖσιν **οἰκτιρόν**, ὅστις ὥστε παρθένος
βέβρυχα κλαίων·
(...)
σκέψαι δ' ὁποίας ταῦτα συμφορᾶς ὑπο
πέπονθα· δεῖξω γὰρ τάδ' ἐκ καλυμμάτων·
ἰδού, θεᾶσθε πάντες **ἄθλιον δέμας**,
ὄρᾶτε τὸν δύστηνον, ὡς **οἰκτιρῶς** ἔχω. (Sófocles,
Traquinias, vv. 1070-1080)

¹² Versos corrompidos en los que difieren las lecturas de los editores. Cf. Jebb (1962), Dain & Mazon (1960).

¹³ Para esa escena de dolor y sufrimiento del héroe, cf. Obrist (2020, 353-390).

Ven, hijo, ten coraje, **compadécete** de mí, digno de **compasión** para muchos, yo que he dado gritos de dolor llorando como una muchacha. (...) Observa bajo qué clase de desgracias estoy sufriendo, pues lo mostraré sin los velos. Ved, contemplad todos **un cuerpo digno de compasión**, mirad al desgraciado; **cuán piadosa** es mi situación.

A propósito de estos versos resulta interesante señalar que, aunque según el héroe es digno de pena, en ningún momento la compasión se expresa como una emoción motivada por la situación descrita en las palabras de Hilo. Salvo en el v. 990 donde, tras el ingreso del héroe, el joven refiere a la situación de aquel como *κακὸν τόδε* (“esta desgracia”, v. 992), en todas las menciones la piedad se presenta como una demanda de Heracles ante lo que le sucede que, considera, merece tal tratamiento. Su solicitud de compasión pareciera vincularse con obtener de su hijo la estocada final, que lo libere de sus dolores. Las abundantes formas de imperativo, sumadas a los pedidos de clemencia se dirigen a poner en acción al joven, primero, para que lo saque del cabo Ceneo y luego, para que lo hiera mortalmente y para obtener venganza contra quien cree –de manera errónea– que lo lastimó de manera letal. En efecto, según Prauscello (2010, 202), en los pasajes recogidos, vv. 797-802, 1032 y 1070-1071, los usos de *oiktos* incitan a la acción, un sentido que, como vimos, en la épica quedaba reservado al uso de *éleos*. Además, siguiendo la caracterización ofrecida por Aristóteles con respecto a esta emoción, que recoge Konstan y revisa Sandridge, la escena no está presentada en relación con el no merecimiento del sufrimiento; tampoco, supone alguna forma de identificación con el que sufre, al punto de que Hilo se sienta vulnerable y tema sufrir la misma fortuna; pero sí es evidente que, desde que comienza el sufrimiento, el pesar y dolor físico son lo que Heracles ofrece como motivo de compasión.

Por otra parte, Sandridge (2008, 444-447) observa que en la tragedia griega pudo haber tenido lugar una disminución del poder de esa compasión por identificación porque esta impedía que quien sentía piedad pudiera ayudar a otro antes que a sí mismo, e ilustra esta idea con Eurípides, en cuyos personajes identifica formas de compasión no basadas en el merecimiento, en relaciones familiares y causas filantrópicas. Pareciera posible plantear entonces que la compasión demandada por el héroe es de este tipo, no solo por esa falta de identificación sino también por la acción que se obtiene en quien se compadece, en este caso Hilo.

En tal sentido, la escena de compasión del episodio primero es diferente. Allí Deyanira se conmueve cuando recibe en escena a Licas, junto a un grupo de cautivas:

Ἔμοι γὰρ οἰκτος δεινὸς εἰσέβη, φίλαι,
ταύτας ὀρώσῃ δυσπότημους ἐπὶ ξένης
χώρας ἀοίκους ἀπάτοράς τ' ἀλωμένας,
αἱ πρὶν μὲν ἦσαν ἐξ ἐλευθέρων ἴσως
ἀνδρῶν, τανῦν δὲ δοῦλον ἴσχουσιν βίον. (Sófocles,
Traquinias, vv. 298-302)

Pues me entró una tremenda **compasión**, amigas, cuando vi a estas desdichadas en tierra extranjera, sin casa, sin padres y sin patria; aquellas que antes eran, tal vez, (hijas) de hombres libres pero ahora llevan una vida de esclavas.

Este pasaje, como observa Jebb (1962, 48), es impresionante para los espectadores desde el punto de vista dramático porque allí surge de manera natural una tierna simpatía por las cautivas. Es un golpe maestro de Sófocles que continúa con Deyanira focalizando en una cautiva en particular:

Ὡ δυστάλαινα, τίς ποτ' εἶ νεανίδων;
ἀνανδρος, ἢ τεκνοῦσσα; πρὸς μὲν γὰρ φύσιν
πάντων ἄπειρος τῶνδε, γενναία δέ τις.
Λίχα, τίνος ποτ' ἐστὶν ἡ ξένη βροτῶν;
τίς ἢ τεκοῦσα, τίς δ' ὁ φιτύσας πατήρ;
ἔξειπ'· ἐπεὶ νιν τῶνδε πλεῖστον ᾤκτισα
βλέπουσ', ὄσῳπερ καὶ φρονεῖν οἶδεν μόνῃ. (307-313)

¡Oh, desdichada! ¿Quién eres entre estas jóvenes? ¿Una doncella o una madre? Pues por tu aspecto pareces ignorante de todo esto y alguien de noble linaje. Licas, ¿de qué mortal es (hija) la extranjera? ¿Quién es la madre? ¿Quién, el padre que la engendró? Habla, pues al ver(la) la **compadecí** más que a estas; tanto más, al ser la única que sabe mantener la compostura.

Para Jebb (1962, 51) Yole experimenta un amargo dolor y vergüenza en esta escena. Deyanira, por su parte, reitera la piedad hacia la joven más adelante, luego de saber del deseo del héroe por ella:

κοῦπω τις αὐτῶν ἔκ γ' ἐμοῦ λόγον κακὸν
 ἠνέγκατ' οὐδ' ὄνειδος ἦδε τ' οὐδ' ἄν εἰ
 κάρτ' ἐντακεῖη τῷ φιλεῖν, ἐπεὶ σφ' ἐγὼ
ῶκτιρα δὴ **μάλιστα** προσβλέψασ', ὅτι
 τὸ κάλλος αὐτῆς τὸν βίον διώλεσεν,
 καὶ γῆν πατρῶαν οὐχ ἔκουσα δύσμορος
 ἔπερσε κἀδούλωσεν. ... (Sófocles, *Traquinias*, vv. 461-467)

Y ninguna de ellas tuvo de mí una mala palabra ni un reproche y tampoco esta, aunque esté consumida por el amor; pues yo sentí **una profunda compasión** cuando la vi, pues su belleza destruyó su vida y, sin querer, (la) desgraciada devastó y esclavizó la tierra paterna.

A diferencia de lo que observamos con el protagonista, Deyanira se ve afectada por la emoción.¹⁴ Nuevamente, la compasión no está planteada en relación con el merecimiento o no del sufrimiento de la joven. Sin embargo, un elemento destacado de la escena es la identificación con ella a partir del recuerdo de los momentos en que dejó su casa paterna para

¹⁴ Deyanira es también objeto de compasión. Podemos reconocerlo en el lamento del Corifeo, en el v. 878, cuando se entera que ha muerto y expresa Τάλαιν' ὀλεθρία (“pobre desgraciada”). Aunque no tenemos vocablos del campo semántico de la compasión, la expresión está a medio camino entre el lamento y la pena. De todas formas, la Nodriza le hace saber que, de haberla visto él en esos últimos instantes con vida dentro de la recámara, se hubiera compadecido: μᾶλλον δ', εἰ παροῦσα πλησία / ἔλευσσεσ οἱ ἔδρασε, κάρτ' ἄν ῶκτισας (“Seguramente hubieras sentido gran compasión si, estando cerca, veías qué cosas hizo, vv. 896-897). Con ello se refiere a que κλαῖε (“gemía”, v. 905), ἔκλαιεν (“lloraba”, v. 909), βρουχᾶτο (“daba gritos de dolor”, v. 904) y ἄλλη δὲ κᾶλλη δωμάτων στρωφωμένη (“iba de un lado a otro del palacio”, v. 907) hasta que τὸν Ἡράκλειον θάλαμον εἰσορρωμένην (“se precipita al lecho de Heracles”, v. 913), ...δεμνίοις / τοῖς Ἡρακλείοις στρωτὰ βάλλουσαν φάρη (“extiende las mantas sobre el lecho de Heracles”, vv. 915-916), λύει τὸν αὐτῆς πέπλον (“se quita el *péplos*”, v. 924) y...ἀμφιπληγί φασγάνω / πλευρὰν ὑφ' ἥπαρ καὶ φρένας πεπληγμένην (“con una espada de doble filo se hiere el costado, bajo el corazón y el diafragma”, vv. 930-931). También es Hilo objeto de compasión de la Nodriza “Al verla, el hijo estalla en sollozos pues conoció, infeliz que había ejecutado esta acción a consecuencia de su cólera Ἰδὼν δ' ὁ παῖς ὤμωξεν· ἔγνω γὰρ τάλας / τοῦργον κατ' ὀργὴν ὡς ἐφάπειεν τόδε (“Y entonces el desventurado hijo no cejaba para nada en su lamentos, gimiendo sobre ella”, vv. 932-933).

seguir a Heracles como esposa. Se compadece de la esclava porque su encanto arruinó su tierra y, en especial, porque ella misma también en su juventud experimentó el poder destructivo de la belleza.¹⁵ Como afirma Sandridge, la identificación del personaje con quien sufre, al reconocerse vulnerable, impide la acción para ayudar al otro antes que a uno mismo. En efecto, en esta ocasión, el único acto de Deyanira está encaminado a revertir la situación matrimonial amenazada, lo que tendrá las consecuencias letales que todos conocemos.

Las diferencias entre ambas escenas permiten observar la riqueza de matices a la que puede prestarse esta emoción. En el caso de Heracles, estamos ante una figura heroica sofoclea especial. Si la compasión por identificación preserva la humanidad de muchos protagonistas de las obras de este trágico y destaca la humanidad de ellos al compadecerse, como Teseo, Odiseo y Neoptólemo, al mismo tiempo, impide que el objeto de la compasión, como Edipo, Ajax y Filoctetes queden por encima de lo humano (Sandridge, 2008, 447). En *Traquinias*, en cambio, la ausencia de compasión por identificación con Heracles, en otras palabras, la filantropía de la escena resulta un recurso dramático maravilloso y particularmente efectivo para ubicar al héroe por encima de la humanidad y sugerir la famosa apoteosis de Heracles en el final de la pieza.

Edipo Rey: la compasión y sus limitaciones

Imitando el tratamiento de la pieza anterior, con *Edipo Rey* partiremos nuevamente de la escena de acontecimiento patético de la éxodos, vv. 1223-1530, y exploraremos en ese pasaje y en la trama de la pieza en general los elementos que progresivamente alimentan la compasión. A tal fin, nos interesa atender a dos pasajes más de la pieza; nos referimos, por un lado, al prólogo, en donde ante el Coro de suplicantes, Edipo se compadece por la enfermedad que atraviesa la ciudad y, por otro lado, en los episodios tres y cuatro, en donde la compasión del Mensajero corintio y del Sirviente de Layo está asociada a la supervivencia del niño condenado que, en el pasado, debió ser expuesto en el Citerón. En esos pasajes, como venimos sosteniendo a partir del estudio de Prauscello

¹⁵ Precisamente, tras este episodio, en el v. 497, la respuesta del Coro en el estásimo es un canto sobre el combate entre el héroe y Aqueloo en que disputaron a Deyanira, que aguardaba como “una ternera abandonada” (πρόστις ἐρήμια, v. 530); este pasaje se suma al prólogo, que abunda en referencias a esos momentos previos a las bodas y a los pesares de la vida matrimonial. Según Jebb (1962, 51), Deyanira ve en ella misma a la única cuyo sentido de la calamidad es tal que solo puede ser visto en una doncella de nacimiento y espíritu noble. *Phronéin* aquí denota la fina inteligencia formada por una delicada crianza y que contribuye a las propiedades refinadas del comportamiento.

(2010, 199-212), la compasión se ofrece como causa de la acción e incluso permiten poner de manifiesto la relevancia central que el colonense le otorga en la composición de su pieza y en la variante mítica propuesta en ella.

En la *éxodos* el espectador presencia el cuerpo mutilado del protagonista, que promueve horror y compasión. Allí, en principio, el Mensajero anuncia el ingreso del hijo de Layo al Corifeo, aunque también al espectador sentado sobre las gradas, como un espectáculo digno de compasión, diciendo: ...**θέαμα** δ' εἰσόψει τάχα / **τοιούτον οἶον** καὶ στυγοῦντ' **ἐποικτίσαι** (“Y pronto podrás ver un **espectáculo tal como para mover a compasión**, incluso al que le odiara.”, vv. 1295-1296). Asimismo, define ese espectáculo que describe el estado de Edipo como una enfermedad: τὸ γὰρ νόσημα μεῖζον ἢ φέρειν (“pues la dolencia es mayor de lo que se puede tolerar”, v. 1293). El vocablo alude a una alteración del estado de normalidad que hace óptimo un cuerpo, en este caso particular, se refiere a las capacidades físicas de Edipo. Como hemos observado en otra ocasión (Obrist, 2020, 353-390), es una escena en donde la ausencia de acción orienta nuestra atención hacia un cuerpo destrozado suspendido en el tiempo, que lamenta su pasado, su simiente y la sangre derramada en lo que entendemos como un recurso dramático que se prolonga temporalmente en función de los requerimientos trágicos de hallar deleite en el horror. De esta manera, resulta un mecanismo particularmente efectivo al momento de provocar *páthos* y contribuye a los recursos dramáticos liberadores de las emociones. A todo ello se suma la aparición de las hijas, ταῖν δ' ἀθλίαιν **οἰκτραῖν** τε παρθένοιον ἐμαῖν (sus “pobres hijas **dignas de compasión**”, v. 1462), cuya presencia impulsa una dinámica de la compasión que, como veremos, se observa desde el comienzo y tiene que ver con grupos vulnerables, como niños o ancianos.

En efecto, en el prólogo, la compasión es la respuesta emocional a la procesión silenciosa de suplicantes con la que inicia la obra. A este grupo, Edipo se dirige no con el vocativo “suplicantes” sino con τέκνα (“hijos”, v. 1) y γεραῖέ (“anciano, v. 9). Asimismo, sabemos por el Sacerdote que dicho grupo está conformado por niños, οἱ μὲν οὐδέπω μακρὰν / πτέσθαι σθένοντες (“sin fuerzas para volar aún lejos”, vv. 16-17), ancianos οἱ δὲ σὺν γήρᾳ βαρεῖς (“torpes por la vejez”, v. 17), que son sacerdotes, y unos pocos jóvenes escogidos (οἶδε τ' ἠθέων / λεκτοί, v. 18-19). Se trata de la clase de personas o cosas que Aristóteles incluye en

Retórica 1386a9-12 entre las que despiertan compasión: la vejez, las enfermedades y la debilidad física entre otras causas. De aquí que podemos afirmar que no solo la causa del sufrimiento —esto es, la peste que provoca muertes— es lo que promueve la compasión de Edipo y de los espectadores del drama, sino también el hecho de ver, de tener ante los ojos, a los más vulnerables de la comunidad de Tebas, y en actitud de suplicante.¹⁶ Así lo expresa el protagonista, al cerrar sus primeras palabras, en donde deja asentado su compromiso de ayudarlos: δυσάληγτος γὰρ ἂν / εἶην τοιάνδε μὴ οὐ κατοικτίρων ἔδραν (“pues sería duro de corazón si no me **compadeciera** profundamente ante semejante actitud”, vv. 12-13).

Al definirlos como τέκνα, Edipo adopta hacia los cadmeos un modo paternal, que reitera nuevamente más adelante, al referirse a ellos como παῖδες:

ὦ παῖδες οἰκτροί, γνωτὰ κοῦκ ἄγνωτά μοι
 προσήλθεθ' ἰμείροντες· εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι
νοσεῖτε πάντες, καὶ **νοσοῦντες** ὡς ἐγὼ
 οὐκ ἔστιν ὑμῶν ὅστις ἐξ ἴσου **νοσεῖ**.
 Τὸ μὲν γὰρ ὑμῶν ἄλγος εἰς ἓν' ἔρχεται
 μόνον καθ' αὐτόν, κοῦδέν' ἄλλον, ἢ δ' ἐμὴ
 ψυχὴ πόλιν τε κάμει καὶ σ' ὁμοῦ στένει. (Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 58-64)

¡Oh, hijos **dignos de compasión!** Han venido porque anheláis algo conocido y no ignorado por mí. Pues sé bien que todos estáis **sufriendo** y, aunque estén **sufriendo**, no hay ninguno de vosotros que **sufra** más que yo. En efecto, vuestro **dolor** llega a cada uno en sí mismo, y a nadie más; pero, mi alma se aqueja por la ciudad, por mí y por ti.

Es interesante observar, por un lado, la relación entre la compasión que despiertan los suplicantes en el protagonista y el sufrimiento, expresado como una enfermedad (νοσεῖ). Por otro lado, con este vocablo, en el mismo pasaje, cuando refiere a los suplicantes, se remite a la peste

¹⁶ Como observa Berzins McCoy (2014, 7-8) con respecto a *Filoctetes*, la súplica es la expresión intensiva de una carencia o una necesidad y requiere, a diferencia de la plegaria, una respuesta inmediata. El gesto habitual es arrodillarse y ubicar al suplicante en una posición vulnerable con respecto al otro. El pedido verbal, junto con esta postura física, sugieren un estado de sufrimiento o desesperación.

(νοσεῖτε y νοσοῦντες). De manera semejante, ἄλγος alude al dolor físico de los tebanos, ocasionado por la enfermedad, pero en especial al dolor emocional de ellos, producido por el sufrimiento en que se halla el pueblo. Aunque este matiz emocional del término es el que reconoce Cheng (2018, 11-15) en su estudio sobre el vocabulario del dolor en Aristóteles, como vemos, es posible encontrar su uso en el siglo V a.C. y en Sófocles, en particular. Por otra parte, con las referencias nosológicas, según Danze (2017, 574), el protagonista se presenta como quien mejor puede empatizar con la ciudad al lamentar su dolor, pero también lo muestra como el sanador ideal, al buscar la consulta del dios sanador Apolo y, podríamos agregar, a partir de la ironía trágica sobre la que se asienta la obra (Vernant & Vidal Naquet, 2002, 103-135), al resultar ser él el *phármakos* que sanará la peste de la ciudad.

A diferencia de los versos iniciales, que refieren al presente de los hechos y a la compasión que pone en movimiento la acción escénica, las referencias a esta emoción por parte del Mensajero corintio y el Sirviente de Layo se ubican en el pasado. Sin embargo, encontramos allí nuevamente un sujeto vulnerable que moviliza la compasión en otro cuya actitud es, nuevamente, paternal y protectora. Y, como veremos, ambos personajes explican que sus acciones estuvieron motivadas por la compasión.

En efecto, el Mensajero corintio se dirige a Edipo con los vocablos παῖ (v. 1008) y τέκνον (v. 1030);¹⁷ con ellos orienta la mirada de la audiencia para que el hijo de Layo sea percibido en esos términos, como un niño, y que, a la vez, él adopte figurativamente la imagen de un padre. Cuando provee a Edipo de información esencial sobre su vida que desconoce, se define como σωτήρ, un salvador (v. 1030), ya que brindó ayuda a alguien que sufría, en este caso, el niño con los tobillos perforados (vv. 1031-1034). Se trata de una innovación en el mito que propone Sófocles y que, para Danze (2017, 581), está relacionada con la compasión como un componente clave de la variante mítica de *Edipo Rey*.

De la misma manera, a los fines de enriquecer el tratamiento de la compasión en el curso de la pieza, según esta especialista, estaría destinada otra innovación: la incorporación de un personaje, el Sirviente de Layo. De acuerdo con otras versiones, el niño expuesto era encontrado de casualidad; sin embargo, en esta tragedia es pasado de mano en mano. Su presencia consolida el rol de la compasión en la supervivencia de Edipo y

¹⁷ Para Danze (2017, 579), en *Edipo Rey* los niños tienen la función especial de representar el sufrimiento de la ciudad inocente.

es central en el vuelco de la acción; aunque Aristóteles en *Poética* 1452a22-26 considera que las palabras del Mensajero corintio producen el efecto contrario, cuando ejemplifica la peripecia, es el Sirviente tebano quien ofrece la información crucial que produce ese efecto. Y esa información crucial parece ser, antes que la identidad de su madre, su padre y la suya propia, el motivo por el cual él sobrevivió:

{OI.} Τεκοῦσα τλήμων;

{ΘΕ.} Θεσφάτων γ' ὄκνω κακῶν.

{OI.} Ποίων;

{ΘΕ.} Κτενεῖν νιν τοὺς τεκόντας ἦν λόγος.

{OI.} Πῶς δῆτ' ἀφῆκας τῷ γέροντι τῷδε σύ;

{ΘΕ.} **Κατοικτίσας**, ᾧ δέσποθ', ὡς ἄλλην χθόνα

δοκῶν ἀποίσειν, αὐτὸς ἔνθεν ἦν· ὁ δὲ

κάκ' εἰς μέγιστ' ἔσωσεν· εἰ γὰρ οὗτος εἶ

ὄν φησιν οὗτος, ἴσθι δύσποτμος γεγώς. (Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 1174-1182)

Ed.: ¿La desdichada mujer que me engendró [ordenó que me mataras]?

Sir.: Por temor a temibles oráculos.

Ed.: ¿De qué clase?

Sir.: La profecía era que él mataría a quienes lo engendraron.

Ed.: ¿Y cómo, en ese caso, tú lo entregaste a este anciano?

Sir.: Por **haberme compadecido**, oh señor, creyendo que lo llevaría a otra tierra, de la que él era. Pero este lo salvó para mayores males. Pues si eres ese que él dice, sábetе que ha nacido con funesto destino.

El Sirviente afirma que fue porque sintió compasión que facilitó la supervivencia del niño; con este gesto, sin saberlo, asegura la caída en desgracia del protagonista en el presente. Como el Mensajero corintio, participa de las inversiones de la pieza. Ambos no solo asumen un rol paterno y salvador de un niño inocente, sino que además demuestran que el protagonista no es el único que puede compadecerse, como este expresó al inicio. Asimismo, los peligros referidos en el prólogo a partir de las asociaciones entre la compasión y la enfermedad anticipan al Edipo del final de la pieza, aquel que es presentado como víctima de la peste al terminar siendo parte de la cura. De esta manera, se pone de manifiesto que la perpetuación de la vida y de la muerte en la ciudad dependen de

acciones fundadas en la compasión. El Sirviente de Layo, al reproducir el acto de protección y generosidad de Edipo en el prólogo, obliga al mismo tiempo a ver la ironía de su caída y, según Danze (2017, 588), a observar las fallas a las que se presta la compasión para legitimar la autoridad de aquel que actúa bajo tan poderosa emoción. Tanto al esclavo en relación con un infante condenado como al asesino incestuoso respecto de la ciudad moribunda, la compasión los ha conducido a imaginarse en posiciones de poder sobre los individuos sufrientes a los que al fin de cuentas no pueden salvar sin destruirse a ellos mismos.¹⁸

En *Edipo Rey*, el desenlace de los hechos parece mostrar que la piedad y el temor que movilizan al espectador solo puede darse con personajes que sean ejemplos emocionales con los cuales empatizar. “Se es compasivo, si se cree que existen personas honradas”, sostiene Aristóteles en *Retórica* 1385b34. Si Edipo conmueve y despierta compasión, es por el trabajo de composición de este personaje que lo muestra preocupado y compadecido ante el sufrimiento de su pueblo.

La riqueza de la compasión parece estar en la búsqueda de alivio del sufriente por parte de quien se compadece y en el reconocimiento de las limitaciones a las que, como mortales, estamos sujetos, aunque, al mismo tiempo, promuevan e inspiren a imaginar ir más allá de esas limitaciones. Como considera Danze (2017, 578), Sófocles se propone mostrar el poder que puede tener la compasión para eclipsar el *status* de quienes sienten piedad y la fortuna de quienes son compadecidos, como así también, la naturaleza ilusoria de tal autoridad. En *Edipo Rey*, al fin y al cabo, estamos ante una obra compuesta por un poeta para el cual un destino cruel o un vuelco de la fortuna puede ser la forma en la que la divinidad sorprenda al simple mortal en el momento menos pensado.

A modo de conclusión

A partir de las diversas escenas abordadas en ambas tragedias, podemos afirmar que la compasión consiste en una emoción que posee una diversidad de matices. Aunque de los dos vocablos que refieren a ella Sófocles emplee mayormente uno solo, parece claro que persiste una diferenciación que antes era marcada léxicamente y tiene que ver con buscar (o no) promover una acción en el otro. En Heracles ante Hilo, en Edipo ante su pueblo, en el Sirviente de Layo y en el Mensajero corintio, la compasión es una emoción que impulsa a actuar. De la misma manera,

¹⁸ Con respecto al Sirviente de Layo, la destrucción referida es aquella que pronuncia Edipo luego de mutilarse (vv. 1349-1354).

la compasión de Deyanira hacia la esclava Yole incita a la acción, aunque en este caso es en la búsqueda de encaminar su situación personal. A diferencia de estos casos, los episodios de lance patético de cada éxodos, que de por sí incitan la compasión, no solo no impulsan a actuar, sino que además se caracterizan por la ausencia de acción. Los protagonistas se ofrecen como un espectáculo para su contemplación y para la compasión, a pesar de lo repulsivo de su imagen. En otra ocasión, hemos observado que estamos ante “cuerpos destrozados suspendidos en el tiempo” y que los personajes involucrados vuelven sobre momentos importantes de sus vidas y justifican en largos parlamentos un destino que se muestra inminente (Obrist, 2020, 353-390). En esos pasajes, predomina el lamento, la descripción de los padecimientos y el recuerdo de hechos pasados de manera reiterada. A esa falta de acción se opone la extensión del pasaje que, a la vez, expande la escena temporalmente en una búsqueda de hallar deleite en el horror, en esas figuras atormentadas y que padecen un profundo dolor. En lo que entendemos como un recurso dramático meditado detenidamente, la compasión se presenta como una emoción de una pasividad extrema, carente de ese impulso a actuar que la caracteriza con frecuencia pero que invita a la reflexión. En este juego dramático, los espectadores quedan entregados a la “compensación” que brinda el teatro, de la que hablaba Aristóteles en el *Protréptico*, y que refiere a la observación del universo y a la sabiduría que podemos extraer de ella.

Referencias bibliográficas:

- Barnes, J. (ed.) (1995). “Rhetoric and Poetics” en *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: University Press: 259-285.
- Berzins McCoy, M. (2014). “Pity as a Civic Virtue in Sophocles’ *Philoctetes*” en *Wounded Heroes: Vulnerability as Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy*, Oxford: University Press: 1-22.
- Cairns, D. (2021). “Homer, Aristotle, and the Nature of Compassion” videoconferencia del ciclo *Sentir y emocionar(se): dimensiones de la afectividad en el mundo griego antiguo*: 1-20.
- Cheng, W. (2018) “Aristotle’s Vocabulary of Pain”, *Philologus* 163 (1): 1-25.
- Dain, A. & Mazon, P. (eds.) (1960). *Sophocle*. París: Les Belles Lettres.
- Danze, T. M. (2017). “The tragedy of pity in Sophocles’ *Oedipus Tyrannus*”, *American Journal of Philology* 137: 565-599.
- García Valdez, M. (tr.) (1988). *Aristóteles, Política*, Madrid: Gredos.

- Kassel, R. (1966). *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford, Clarendon Press.
- Konstan, D. (2006). “Pity” en *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto: University of Toronto Press: 201-218.
- Konstan, D. (2020). “Aesthetic emotions” en Destrée, P. Heath, M. & Munteanu, D. L. (eds) *The Poetics in its Aristotelian Context*, London/New York: Routledge, 51-65.
- Lloyd-Jones, H. & Wilson, N. (eds.) (1990). *Sophocles fabulae*, Oxford, University Press.
- Lucas, D. W. (ed.) (1968). *Aristotle. Poetics*, Oxford: Clarendon Press.
- Megino Rodríguez, C. (ed. y tr.) (2006). *Aristóteles. Protréptico*, Madrid: Abada.
- Obrist, K. (2020). “Heracles y Edipo: la exhibición de cuerpos mancillados en el teatro de Sófocles” en Atienza, A., Rodríguez Cidre E. & Buis E. J. (eds.), *Anatomías poéticas. Pliegues y despliegues del cuerpo en el mundo griego antiguo*, Buenos Aires: Editorial de la FFyL/UBA: 353-390.
- Prauscello, L. (2008). “The language of pity: *eleos* and *oiktos* in Sophocles’ *Philoctetes*”, *Cambridge Classical Journal* 56: 199-212.
- Racionero, Q. (tr.) (1994). *Aristóteles, Retórica*, Madrid: Gredos.
- Sandridge, N. B. (2008). “Feeling vulnerable but not too vulnerable: Pity in Sophocles’ *Oedipus Coloneus*, *Ajax* and *Philoctetes*”, *Classical Journal* 103.4: 433-448.
- Scodel, R. & Caston, R. (2019). “Literature” en Cairns, D. (ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, Londres: Bloombusry: 109-124.
- Sinnott, E. (tr.) (2007). *Aristóteles, Poética*, Buenos Aires: Colihue.
- Vernant, J. P. & Vidal Naquet, P. (2002). “Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del *Edipo Rey*”, *Mito y Tragedia en la Grecia antigua*, Volumen I, Barcelona: Paidós: 103-135.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 25 de septiembre de 2023.

ARTICULOS/ARTICLES

EL AMIGO EN TANTO “OTRO SÍ MISMO” EN LA POLÉMICA
EGOÍSMO-ALTRUISMO
(*ÉTICA NICOMÁQUEA* IX. 4 Y 8).

THE FRIEND AS “ANOTHER SELF” IN THE SELFISHNESS-
ALTRUISM CONTROVERSY
(*NICHOMACHEAN ETHICS* IX. 4 AND 8).

Diego Tabakian
Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales
Universidad del Salvador
diegotabakian@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-7507-6398>

Resumen

Desde hace varias décadas, los estudiosos debaten si la conceptualización aristotélica de la amistad se enmarca en concepciones éticas egoístas o altruistas. Aunque el Estagirita sostiene que los virtuosos aman y desean el bien de su amigo “por el amigo mismo” y que son capaces de actos altruistas como sacrificarse por el prójimo, también realiza afirmaciones consistentes con el egoísmo, a saber, que las relaciones amistosas y las marcas de la amistad se originan y se encuentran eminentemente en la relación que el hombre bueno mantiene consigo mismo, que el amor hacia los amigos procede del amor por uno mismo, que cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y que debemos amarnos, ante todo, a nosotros mismos. En este trabajo, me propongo analizar los pasajes que han suscitado la polémica en cuestión (IX 4 y 8) focalizando en la función argumentativa que desempeña la premisa del amigo en tanto “otro

sí mismo”. Puesto que tanto las lecturas altruistas como egoístas presuponen esta premisa, es imprescindible realizar un examen de las interpretaciones más relevantes del amigo en tanto “otro yo”. En suma, ya sea que se defienda una concepción egoísta o altruista de la amistad virtuosa, el eje del debate pasa por esclarecer la conceptualización aristotélica del amigo en tanto “otro sí mismo” y el papel desempeñado por los amigos en la *eudaimonía*. Aquí sostengo una lectura “analógica” del amigo en tanto “otro sí mismo”, de acuerdo con la cual el amor por el amigo es análogo e irreducible al amor propio, lo cual es compatible con reconocer que la amistad tiene por condición de posibilidad el amor de sí mismo.

Palabras clave: Amistad; “Otro sí mismo”; “Altruismo”; “Egoísmo”

Abstract

For several decades, scholars have debated whether the Aristotelian conceptualization of friendship is framed by egoistic or altruistic ethical conceptions. Although the Stagirite holds that the virtuous love and wish the good of their friend "for the sake of the friend himself", and that they are capable of altruistic acts such as sacrificing themselves for their neighbor, he also makes claims consistent with egoism, namely, that friendly relations and the marks of friendship originate and are eminently found in the relationship that the good man maintains with himself, that love for friends proceeds from love for oneself, that everyone is the best friend of himself, and that we should love, first and foremost, ourselves. In this paper, I propose to analyze the passages that have given rise to the polemic in question (IX 4 and 8) by focusing on the argumentative function played by the premise of the friend as "other self." Since both altruistic and egoistic readings presuppose this premise, an examination of the most relevant interpretations of the friend as "other self" is essential. In short, whether one defends an egoistic or an altruistic conception of virtuous friendship, the crux of the debate is to clarify the Aristotelian conceptualization of the friend as "other self" and the role played by friends in *eudaimonia*. Here I argue for an "analogical" reading of the friend as "other-self," according to which love for the friend is analogous and irreducible to self-love,

which is compatible with the recognition that friendship has as a condition of possibility, the love of the noble self.

Keywords: Friendship; “Other Selves”; “Altruism”; “Egoism”

Introducción

Desde hace varias décadas, los estudiosos del pensamiento aristotélico discuten si la conceptualización aristotélica de la amistad virtuosa se enmarca en concepciones egoístas o altruistas de la *eudaimonía*. Antes de adentrarnos en el debate, es conveniente delimitar los términos y los ejes de la discusión,¹ así como las fuentes textuales que han suscitado las diversas posiciones interpretativas en pugna.

A diferencia de las éticas puramente deontológicas, la ética de la virtud se caracteriza por considerar que las motivaciones del agente no consisten en máximas *a priori* desconectadas unas de otras, sino en una serie de razones integradas en una única concepción de la vida buena. De acuerdo con Vlastos (1991, 203), estas razones se unifican a partir de la adopción del célebre “Axioma Eudemonista”: lo que motiva a los individuos a actuar y constituye el fin de sus acciones es la propia *eudaimonía*. Esta caracterización del axioma ha suscitado una polémica importante entre los especialistas porque el Estagirita, en ninguna parte del *corpus*, explícitamente afirma que el agente actúa de acuerdo con la virtud exclusivamente en función de su *eudaimonía* individual.² En efecto, la adopción de este principio conduce a concepciones egoístas de la *eudaimonía* y de la amistad. De acuerdo con la forma más pura y extrema de egoísmo, no debemos concederle valor al bien ajeno, puesto que las únicas razones legítimas que motivan y fundamentan nuestras acciones tienen por objeto maximizar el bien propio, sin importar las consecuencias sobre terceros. Vale aclarar que las posiciones egoístas consideran válido contribuir al bien ajeno siempre y cuando ello constituya un medio eficiente para alcanzar el propio bienestar. En otras palabras, promover el

¹ Seguimos la caracterización del “egoísmo” y del “altruismo” de Madigan (1985), Kraut (1989) y Annas (1977). Para una detallada discusión sobre el debate egoísmo-altruismo en la tradición nearistotélica, *cfr.* D’Souza (2020).

² En esta línea, Kraut (1989), McKerlie (1991; 1998), Whiting (2006) y Chappell (2013) sostienen que Aristóteles rechaza el Axioma de Vlastos: el agente virtuoso no actúa virtuosamente, en última instancia, en función exclusiva de su propia vida buena.

bien de los otros tiene un valor instrumental, el bien ajeno nunca puede constituir una razón independiente para actuar.³

En contraposición, la concepción altruista de la eudaimonía⁴ se caracteriza por reconocer los intereses y el bien de los demás como razones válidas para actuar, tanto si hacemos algo desinteresadamente por los otros, como si decidimos limitar alguno de nuestros propios proyectos.⁵ En otras palabras, el altruismo básico sostiene que la acción correcta debe aspirar a beneficiar al prójimo. En su forma más extrema, algunas posiciones altruistas llegan incluso a sostener que la virtud exige sacrificar la propia *eudaimonía* en función del bienestar del prójimo, en particular, del amigo.⁶

A primera vista, puede parecer que la posición egoísta es incompatible con la concepción aristotélica de la amistad, puesto que el Estagirita explícitamente afirma que los amigos virtuosos aman y desean el bien de su amigo “por el amigo mismo” (*EN IX 2, 1155b31, IX 3, 1156b9-10, IX 4, 1166a2-5*), rechazando el valor puramente instrumental de la amistad virtuosa. Sin embargo, hay algunos indicios textuales que

³ Sir David Ross (1964) fue el pionero entre los que sostuvieron las lecturas “egoístas” de Aristóteles: para el autor, el Estagirita intenta desarmar la antítesis egoísmo-altruismo y falla en el intento, recayendo en el egoísmo. Siguen esta línea G. C. Field (1966) y W. F. R. Hardie (1980). La forma más acabada de esta posición es sintetizada por Allan (1952), que sostiene que no es psicológicamente posible para el hombre elegir algo diferente a su propio interés, es decir, siempre subordina el bien ajeno al propio.

⁴ Podemos ubicar como pionero de la línea de lectura altruista a Ollé-Laprune (1881), quien defendió la tesis de que la *eudaimonía* aristotélica no suprime sino que afirma la conducta desinteresada que es la esencia y el fundamento de la virtud. Más recientemente, Engberg-Pedersen (1983) ha argumentado que Aristóteles suscribe a los principios de nobleza (el cumplimiento de la intuición racional de que en el reparto de los bienes naturales la propia pretensión no es inicialmente más fuerte que la de cualquier otro ser humano), y de utilidad (que el objetivo final del reparto de los bienes es la mayor satisfacción posible de las necesidades de la comunidad de seres humanos implicados en su conjunto). Para Irwin (1985), la ética de Aristóteles es altruista porque su estándar de nobleza (*tò kalón*) equivale a beneficiar a los demás. Para una crítica a esta posición, *cfr.* McKerlie (1991), Rogers (1993) y Lear (2004, 134-137, 2000, 125-7).

⁵ Los especialistas que suscriben a la línea altruista suelen considerar que el Estagirita adopta una concepción no-instrumentalista del vínculo con los otros (compatible con formas sofisticadas de egoísmo).

⁶ *Cfr.* Annas destaca que el agente virtuoso aristotélico puede desatender sus propios intereses e incluso sacrificarse en favor del bienestar de otros (1988). Sobre quienes explícitamente defienden que, en determinadas ocasiones, el agente debe sacrificar su propia *eudaimonía*, *cfr.* Kraut (1989), McKerlie (1991 y 1998). Salmieri (2014) objeta esta interpretación sobre la base de una lectura diferente de lo que constituye el interés o bienestar propio.

permiten argumentar que en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles reduce la amistad y toda forma de conducta altruista al egoísmo: en IX 4, el Filósofo dice que las relaciones amistosas con otros se originan o provienen de la relación del hombre virtuoso consigo mismo (1166a1-2), y en IX 8 incluso llega a afirmar que las marcas que caracterizan a la amistad se encuentran eminentemente en la relación que el hombre bueno mantiene consigo mismo, que el amor hacia los amigos procede del amor por uno mismo, que cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y que debemos amarnos, ante todo, a nosotros mismos (1168b5-10). En esta línea, algunos especialistas consideran que Aristóteles emplea el concepto de “otro sí mismo” para explicar cómo el comportamiento virtuoso y altruista emerge del amor propio, es decir, que la amistad hacia otros se deriva psicológicamente de la amistad para con uno mismo. Adkins (1963) sostiene que considerar al amigo como “otro yo” implica su “interiorización” y su reducción a mera parte de la vida y del bien propios, lo cual no es altruista sino una forma velada de egoísmo. El problema se encontraría en amar al prójimo por sí mismo y, simultáneamente, en tanto extensión o parte de uno mismo.

A grandes rasgos, se han dado tres respuestas posibles para intentar salir de la concepción “egoísta” del “otro sí mismo”, a saber, las concepciones analógica, extendida y fusionada del amigo en tanto “otro yo”.⁷ En la primera línea, Julia Annas (1977, 1988), sostiene que la relación entre amistad y amor propio es de similitud o analogía: considerar al amigo como “otro sí mismo” consiste en proporcionar el mismo cuidado que tengo para conmigo mismo hacia los amigos en función de sus propios intereses y no en virtud de motivaciones egoístas. Puesto que la inclinación del hombre bueno a obrar en virtud de lo noble (*καλόν*) implica la reconciliación entre motivaciones altruistas y egoístas, no habría incompatibilidad entre el amor propio virtuoso y el amor altruista entre amigos virtuosos.

En contraposición, Anthon Carreras (2012, 325-6) defiende una concepción del “sí mismo” extendido, de acuerdo con la cual los amigos

⁷ Una excepción es Rogers (1994), quien argumenta que la oposición egoísmo-altruismo no puede aplicarse al Estagirita porque esta alternativa se basa en la premisa que la moralidad existe para resolver conflictos de intereses, mientras que Aristóteles no cree que los intereses genuinos de un agente puedan entrar en conflicto con los de otros. Por su parte, Broadie y Rowe (2002, 423) consideran que en *EN IX 8* la discusión no gira en torno al egoísmo o al altruismo, sino al amor propio verdadero y falso. Por mi parte, no considero que las interpretaciones del “amigo-espejo” se fundamentan en concepciones altruistas porque, en definitiva, acaban por convertir al amigo en un bien instrumental, a saber, en el espejo que permite el autoconocimiento. Sobre estas posiciones, *cfr.* Stewart (1973, 392) y Price (1984, 103-130).

esculpen o modelan entre sí sus caracteres morales para devenir más semejantes. Dado que los amigos se modelan recíprocamente, desarrollan -mediante la amistad-, un carácter y un “sí mismo” compartido (2012, 328-9). El amor del individuo virtuoso por su amigo se encuentra enraizado en su amor propio, pero el objeto amado es el “sí mismo” que ambos comparten. Puesto que la búsqueda de la *eudaimonía* no es individual sino compartida entre amigos, Aristóteles no conceptualiza la amistad en términos egoístas.

Finalmente, especialistas como Charles Kahn,⁸ Suzanne Stern-Gillet,⁹ y Peter Simpson¹⁰ sostienen interpretaciones del “otro sí mismo” en términos de fusión intelectual: en esta línea, no habría contradicción alguna entre desear y hacer el bien propio y el ajeno, puesto estos son indistinguibles, es decir, constituyen uno y el mismo agente que persigue uno y el mismo bien.

A continuación, analizaremos los capítulos más relevantes (*EN IX* 4, 8 y 9 y *EE VII* 6) en los que Aristóteles, muy escuetamente, describe el amor propio y el amor a los amigos, así como su concepción del “sí mismo” y de los “otros sí mismos” para evaluar la plausibilidad de estas posiciones en el debate egoísmo-altruismo.

1. “Sí mismo” y “amor propio”

En primer lugar, debemos explicitar qué entiende Aristóteles por “sí mismo” y qué significa amarse o ser amigo de uno mismo.¹¹ Siguiendo a Stern-Gillet (1995, 18-19, 25-29), podemos afirmar que la noción

⁸ Para el especialista (1981, 34-5), los amigos se constituyen en “otros sí mismos” en la medida en que se identifican a sí mismos con su *noûs* impersonal: de este modo, aman lo que es mejor en sí mismos y en el otro. Para Kahn, el libro X de *EN* evidencia que los amigos autosuficientes conforman una unidad porque desaparecen se fusionan en su naturaleza más alta, esto es, el intelecto, que es indistinguible de su sí mismo.

⁹ Para esta autora, la amistad virtuosa provee la aprehensión de la virtud (en tanto universal) instanciada en el amigo. Ello le permite al virtuoso actualizar sus propias potencialidades en dirección a lo bueno en sí (1995, 53). En el acto de aprehender la excelencia moral del otro, el amigo “se vuelve” otro sí mismo. La amistad virtuosa consiste en la única relación personal en la que ocurre un proceso de simbiosis intelectual.

¹⁰ En su comentario a la *Ética*, Simpson sostiene que en los actos conjuntos de percepción y pensamiento de los amigos virtuosos se borra la distinción entre “sí mismo” y “otro sí mismo” (2013, 376). En tanto substancias, arguye, los amigos son distintos, pero en tanto actores son uno porque su acción es unitaria. Puesto que en los actos de conocimiento el cognoscente se vuelve en acto el objeto conocido, los amigos se volverían “otros sí mismo”.

¹¹ Retomo aquí algunos elementos desarrollados en Tabakian (2017 y 2021) sobre la noción de “sí mismo”.

aristotélica de "sí mismo" constituye el antecedente de nuestra noción de "ideal moral", en tanto refiere al estado de equilibrio o armonía entre las partes del alma, que se alcanza mediante el gobierno del intelecto. Desde el punto de vista antropológico, el intelecto constituye el conjunto de funciones distintivas del hombre que lo distinguen de otros animales y de las plantas, con quienes comparte las partes sensitiva y vegetativa del alma (*EN I 7, 1097b33-1098a5*). Sin embargo, en el contexto de la noción de "amor a sí mismo" (*EN IX 8, EE. VII 6*) y en la discusión de las condiciones que se requieren para una disposición amistosa para con uno mismo y para con los demás (*EN IX 4*), no se discute la constitución antropológica del hombre, sino los posibles gobiernos de las partes del alma (racionalidad e irracionalidad), y sus implicancias en el plano de la acción.

Cada una de ellas [las marcas de la amistad] se da en la relación del hombre bueno consigo mismo (y en los demás, en la medida en que suponen que son tales; como hemos dicho, la virtud y el virtuoso son, a lo que parece, la medida de todas las cosas); el hombre bueno está, en efecto, de acuerdo consigo mismo y desea sus cosas con el alma toda; y [1] quiere para sí el bien real, y el bien aparente, y lo hace (pues es propio del bueno esforzarse por el bien), y ello por causa de sí mismo (esto es, en favor de la parte dianoética, que, según se admite, es lo que cada uno de nosotros en realidad es); y [2] quiere vivir y conservarse, y más que nada, conservar aquello con lo que piensa; porque para el virtuoso existir es un bien, y cada uno quiere los bienes para sí (...) y se dirá que cada uno de nosotros es la parte que en uno piensa, o más que nada eso. El que es así, [3] quiere pasar el tiempo consigo mismo; lo hace con agrado, pues el recuerdo de las acciones realizadas es grato, y la expectativa de las futuras, buena; (...) [5] Experimenta dolor y alegría sobre todo consigo mismo; pues le es doloroso y le es agradable lo mismo en todo momento, no puede arrepentirse de nada. *EN IX 4, 1166a10-90*.¹²

El intelecto es la parte principal del hombre, su verdadero "sí mismo", porque su función propia consiste en gobernar la totalidad del alma del individuo con miras al beneficio de todas sus partes, produciendo la unidad en la multiplicidad, es decir, anulando la posibilidad del conflicto intrapsíquico de deseos provenientes de las distintas partes del alma. Esto

¹² Todas las traducciones de *EN* corresponden a Sinnott (2010), Editorial Colihue.

se debe a que el intelecto conduce al alma a desear y actuar con miras a lo bueno y noble. En este contexto, Aristóteles concibe que el intelecto constituye la parte principal del hombre, ya que tiene mayor autoridad para conducir su alma, aunque, en la práctica, no siempre puede gobernarla.

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos considerarnos amigos de nosotros mismos (*EN IX 4*, 1166a33-34) o, en otras palabras, cómo podemos amarnos a nosotros mismos? Mientras que en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles sólo indica que parecería ser posible en cuanto existen dos o más partes del alma (1166a34-b1), en la *Ética Eudemia* sostiene que:

Según los argumentos y los rasgos característicos de los amigos, hay oposición o evidente semejanza entre los dos casos, pues esta amistad existe de una cierta manera analógica y no de una manera absoluta, porque ser amado y amar exigen dos elementos distintos. Por eso, más bien, un hombre es un amigo de sí mismo a la manera de lo que sucede con el incontinente y con el continente: se ha dicho de qué modo esto sucede, voluntaria o involuntariamente por estar las partes del alma relacionadas entre sí de una cierta manera. Y todas estas cuestiones son semejantes: si uno puede ser su propio amigo o enemigo, y si uno puede tratarse injustamente; pues todas estas relaciones implican dos elementos distintos, ya que en cuanto que el alma es en cierto sentido doble, estas relaciones pueden existir, pero en cuanto que esos elementos no son distintos, ellas no pueden existir. *EE VII 6*, 1240a13-23.

Se dice, además, sobre la amistad afirmaciones como: “la amistad es igualdad”, “los verdaderos amigos tienen una sola alma”. Todas estas afirmaciones se refieren al individuo, pues esta es la manera como el individuo se desea el bien a sí mismo. *EE VII 6*, 1240b1-4.¹³

El paralelismo entre el amor propio y el amor de la amistad radica que en ambas relaciones dos partes diferentes del alma conforman una unidad armónica de deseos, cuyo objetivo es la realización del mismo bien. En el caso del individuo, la distinción entre racionalidad-irracionalidad permite concebir al alma como compuesta de partes que pueden conformar

¹³ Todas las traducciones de la *Ética Eudemia* corresponden a J. Pallí Bonet (1985), Editorial Gredos.

una unidad integrada o desintegrada. Sobre la base de esta distinción, Majithia (2004, 184-5), afirma que el alma puede adoptar dos gobiernos o configuraciones posibles de acuerdo con las cuales podemos hablar de amistad o enemistad con uno mismo. Bajo la primera configuración, el alma, mediante la conducción del intelecto, alcanza una unidad virtuosa, ya que comporta cooperación y consenso entre sus partes. De allí que sea lícito hablar de amistad con uno mismo. Bajo la segunda configuración, el alma se halla desintegrada o carente de orden, dado que el intelecto se encuentra en conflicto consigo mismo o subordinado a los apetitos irracionales. La consecuencia inexorable en este caso es la enemistad con uno mismo. Aquí, el Estagirita traza un tímido paralelismo entre amistad-continencia y enemistad-incontinencia, que es desarrollado en *EN IX 8*: el estado psíquico, derivado del gobierno de la racionalidad, equivale a la continencia, mientras que el estado psíquico producto de la conducción de la irracionalidad se identifica con la incontinencia.¹⁴

Así, los que hacen de esa palabra un reproche llaman “amor a sí mismo” a los que en materia de dinero, honores y placeres corporales se asignan a sí mismo la parte mayor; el común de los hombres apetece, en efecto, esas cosas y pone su empeño en ellas en la suposición de que son las óptimas, y por eso se las disputan. Por cierto, los que toman para sí de más en esas cosas, se abandonan a los deseos y, en general, a las pasiones y a la parte irracional del alma. Tal es el común de los hombres. Por eso la denominación de egoístas se ha originado a partir del común de los hombres, que es malo. Por tanto, a los que son egoístas en este sentido se los reprocha con justicia. (*EN IX 8*, 1168b15-23).

En este pasaje crucial, el Estagirita distingue dos sentidos posibles de “amor a sí mismo” (*phílautos*):¹⁵ De acuerdo con el primer sentido -que

¹⁴ En sentido estricto, el Estagirita debería haber correlacionado la amistad intrapsíquica con el *éthos* virtuoso, mientras que debería haber distinguido diferentes grados de conflicto o enemistad intrapsíquicas para los caracteres continente, incontinente y vicioso.

¹⁵ El término que aquí traducimos como “amor a sí mismo” es *phílautos*, que puede traducirse como amante de sí mismo o egoísta. Como destaca Salmieri (2014, 1-2), la traducción etimológica oculta que se trata de un término censurable, de allí que varios comentaristas no logren distinguir entre el amor propio y el egoísmo. De acuerdo con Broadie y Rowe (2002, 423), aquí está en juego la distinción entre amor propio verdadero y amor propio falso, que permite salvar la aparente contradicción de opiniones con la cual comienza *EN IX 8*: (i) que las personas malvadas se aman a sí mismas más que nada y que

podríamos denominar “egoísmo” en sentido estricto- un individuo se ama a sí mismo cuando -gobernado por la parte irracional de su alma-, desea y procura obtener riquezas, honores, placeres corporales, es decir, bienes que satisfacen y robustecen sus apetitos irracionales. El segundo sentido -que podríamos llamar “amor propio”-, radica en desear y perseguir los bienes que fortalecen su parte rectora y su verdadero “sí mismo” (el intelecto). En este sentido, quien es gobernado y desea de acuerdo con el dictado de la parte irracional de su alma, no se ama verdaderamente a sí mismo.

Pero si alguien se esfuerza por realizar, él más que nadie, acciones justas, moderadas o cualesquiera otras de las que son conformes a la virtud, y, en general, procura siempre lo noble para sí mismo, a ese nadie lo llamará egoísta ni lo censurará. Con todo, es el hombre de esa clase el que podía ser tenido por más egoísta que el otro. Al menos, se asigna a sí mismo las cosas más nobles y las buenas en el más alto grado, y complace a la parte más dominante de sí mismo [el intelecto] obedeciéndola en todo. (...). Y es el más egoísta el que ama esa parte de sí y la complace. Y se dice continente o incontinente según gobierne o no el intelecto, en la idea de que cada uno es eso. Y se considera que son actos de uno y más voluntarios los acompañados de razón. Así, pues, no es incierto que cada uno es eso, o sobre todo eso [el intelecto], y que lo que el bueno más ama es esa parte de sí. Por eso será egoísta en el más alto grado, aunque de un género diverso del que es objeto de censura, y diferente de este tanto cuanto la vida de acuerdo con la razón difiere de la vida de acuerdo con la pasión, o el apetecer de lo noble del aparecer lo que se tiene por conveniente. (*EN IX 8, 1168b25-1169a6*).

Los dos sentidos de “amor a sí mismo” se aplican a individuos con caracteres morales diferentes: mientras que el amor propio es exclusivo de los buenos y virtuosos, el amor “egoísta” corresponde a los hombres viciosos. En estos pasajes, el filósofo plantea la diferencia entre el verdadero amante de sí mismo y el egoísta en términos de continencia e incontinencia, es decir, entre un hombre cuya alma está en armonía -su razón y su deseo persiguen el mismo bien-, y un hombre fracturado por el conflicto interno -conoce el bien pero es incapaz de alcanzarlo a causa de dejarse vencer por sus apetitos irracionales. El alma de los hombres

ello excluye actuar con miras a lo noble (1168a29-35) y (ii) que uno debe amarse, sobre todo, a sí mismo porque uno mismo es su mejor amigo (1168a35-b10).

viciosos se caracteriza por la división y la lucha permanente de sus distintas partes, es decir, su alma se encuentra desgarrada y arrastrada en direcciones opuestas por la ausencia de unidad de deseo y la consecuente batalla entre deseos provenientes de partes en conflicto. De allí que estos hombres desean una cosa y luego se arrepienten (*EE VII 6, 1240b4-21*).

Para Aristóteles:

Desde luego, en ninguno de los que son completamente malos e impíos se dan aquellas disposiciones [amistosas], ni tan siquiera en apariencia. Casi no se dan tampoco en los malos, porque están en desacuerdo consigo mismos, esto es, desean unas cosas pero quieren otras, como los incontinentes; pues en lugar de los que ellos piensan que son bienes, eligen las cosas placenteras, aun cuando sean nocivas; por su parte, otros, por cobardía y pereza, se abstienen de hacer las cosas que piensan que son para ellos las mejores; y los que han cometido acciones terribles y son aborrecidos por su maldad, huyen de la vida y se destruyen a sí mismos. Los malvados buscan con quien pasar los días, pero huyen de sí mismos, pues cuando están solos se acuerdan de sus muchas acciones malas y tienen la expectativa de otras semejantes, pero las olvidan cuando están con otros. Como no tienen nada amable, no experimentan ninguna disposición amistosa respecto de sí mismos. Los de esa clase, no comparten ni alegría ni el dolor consigo mismos, pues su alma se divide en dos partidos, uno de ellos se duele, por su maldad, al verse apartado de algunas cosas, y el otro se complace; y uno lo arrastra hacia aquí, y otro hacia allá, como si lo desgarraran. Y si bien no se puede experimentar dolor y placer a la vez, pasado poco tiempo, le duele, empero haber experimentado placer, y querría que esas cosas no le hubieran resultado placenteras, pues los malos están llenos de arrepentimiento. Como es manifiesto, pues, el malo no puede estar dispuesto amistosamente ni siquiera hacia sí mismo, porque no tiene nada amable. Así pues, como ese estado es demasiada desdicha, hay que huir de la maldad con todas las fuerzas, e intenta ser bueno, pues de este modo se puede estar amistosamente dispuesto hacia sí mismo y llegar a ser amigo de otro. (*EN IX 4, 1166b5-29*).

Aristóteles afirma que los hombres malos no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos, es decir, no poseen las marcas características de la amistad, porque la amistad supone unidad, armonía y consenso. Debido a que “el hombre perverso, sin duda, no es uno, sino

múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconstante” (*EE* 1240b16-17), es incapaz de ser amigo de sí mismo y, por ende, de otros. En suma, “amarse a sí mismo” y “ser amigo de uno mismo” y sus contrarios constituyen expresiones que denotan la armonía y la desarmonía entre las partes del alma.

2. “Otros sí mismos” y “amor al amigo”

Antes de adentrarnos en el vínculo entre amor propio y amor hacia los amigos, es importante destacar que Aristóteles nunca explícita o defiende la noción del amigo como “otro sí mismo”,¹⁶ sino que la asume como una premisa válida sin más.¹⁷ También es relevante recordar que el título de “otro yo” no se aplica a las formas accidentales de amistad,¹⁸ sino a la amistad en sentido eminente, que tiene por objeto al amigo “por sí mismo”, es decir, al carácter moral del amigo virtuoso (*EN* VIII 3, 1156b7-32). Lo que se ama del amigo no es algo diferente de sí mismo (como la utilidad o el placer que puede proveer) sino su carácter virtuoso, que se deriva del alma gobernada por el intelecto, esto es, su verdadero “sí mismo”. Lo que podemos deducir hasta aquí es que los amigos virtuosos constituyen “otros yoes” en la medida en que también poseen un “sí mismo”, un alma en armonía a causa del gobierno de la racionalidad. Pasemos ahora a examinar el vínculo entre amor propio y amistad virtuosa (*IX* 8):

Las disposiciones amistosas hacia los prójimos y por las que se definen las formas de amistad, parecen provenir de las disposiciones amistosas de uno para consigo mismo. Pues se afirma que es amigo [1. Asistencia] el que quiere y hace el bien real, o el bien aparente por causa del otro, y [2. Alegría] el que quiere que el amigo exista y viva, y ello por causa de él (eso

¹⁶ Aristóteles emplea indistintamente las expresiones ἄλλος αὐτός (*EN* IX. 4, 1166a31-32; *EE* VII. 12, 1245a30) y ἕτερος αὐτός (*EN* VIII. 12, 1161b28-29; *EN* IX. 8. 1169b6-7; 1170a6-7; *MM* II, 15. 1213a23-24) para referirse a los “otros sí mismos”. Sobre las diferencias semánticas de estas expresiones, *cfr.* Irrera (2017, 48).

¹⁷ *Cfr.* Stern-Gillet (1995, 14-15). La autora señala que, si se acepta la premisa, entonces queda salvaguardada la autosuficiencia del hombre virtuoso, puesto que internaliza la alteridad de los amigos. Véase Tabakian (2021). Allí se analiza las múltiples razones que Aristóteles pudo haber considerado para extender el título de “otro sí mismo” al amigo virtuoso.

¹⁸ A saber, aquellas basadas en el placer y la utilidad (*EN* VIII.3 1156a10-24 y VIII. 4). Es tentador considerar que esta clase de vínculos consisten en amistades instrumentales, sin embargo, Cooper (1980) objetará que en estas formas de amistad también se da un genuino interés por el bienestar del amigo (1980).

sienten las madres por los hijos y los amigos que han reñido); otros que es amigo [3. Asociación] el que pasa el tiempo con uno y elige las mismas cosas o [4. Simpatía] el que comparte el dolor y la alegría con el amigo (y también esto ocurre sobre todo en las madres). Por algunas de estas disposiciones definen, pues, la amistad. (EN IX 8, 1168b5-10).

Pues, dicen, se debe amar más al amigo, y que más amigo es el que quiere el bien en razón de aquel para quien él quiere el bien aun cuando nadie lo sepa, y eso se da sobre todo en la relación de uno consigo mismo, y, por cierto, también en todas las demás disposiciones por las que se define al amigo. Pues hemos dicho que todas las disposiciones amistosas se extienden de uno mismo a los otros (...). Todas esas cosas se dan más que nada en la relación de uno consigo mismo, pues uno es amigo ante todo de sí mismo, y debe amarse por tanto, ante todo a sí mismo (EN IX 8, 1168b1-10).

Comentando estos pasajes, Chrisof Rapp (2019, 194) afirma que Aristóteles aborda la noción de “amor propio” en términos de “amistad con uno mismo”, como si fueran nociones intercambiables. Por otro lado, advierte que dista de poseer claridad la afirmación de que las marcas de amistad se deriven o provengan de la relación con uno mismo.¹⁹ En efecto, podría tratarse de una prioridad definicional, de una relación epistémica,²⁰ de un modelo genuino de amistad,²¹ o de una condición necesaria para establecer amistad con otros, es decir, condición de posibilidad de la existencia de la amistad.²² Considero que, si bien Aristóteles es impreciso respecto al empleo de las nociones de amor y amistad para con uno mismo, podemos establecer una relación de causalidad entre el amor propio y la

¹⁹ Para Rapp (2019, 198-9), la tesis en discusión no establece prioridad alguna entre amor propio y amor a los demás, sino que simplemente sostiene que ciertas marcas de la amistad se encuentran típica y naturalmente en la relación con uno mismo, incluso, en un grado mucho mayor que en las relaciones con amigos separados.

²⁰ Annas (1977, 542) argumenta que el Estagirita no deduce ni reduce la amistad al amor propio, sino que explica la primera a partir de la segunda.

²¹ Para Price (1984), Kraut (1989, 132) y Simpson (2013, 354-5), la unidad de deseos del individuo virtuoso conforma un modelo para la amistad interpersonal.

²² Para E. Irrera (2017, 55) la amistad virtuosa hacia los otros puede considerarse *la ratio cognoscendi* de la amistad para con uno mismo, pero que esta consiste en la *ratio essendi* del vínculo con amigos en la medida en que la primera constituye una extensión o una concreta instanciación de la segunda. En ese sentido, las amistades interpersonales se derivan de la amistad intrapersonal.

amistad intrapsíquica: las marcas o disposiciones amistosas encuentran eminentemente en el hombre virtuoso porque este se ama a sí mismo, es decir, se identifica y vive de acuerdo con el intelecto.

A favor de las concepciones “extendida” y “fusionada” del “otro sí mismo”, debemos decir que Aristóteles emplea un vocabulario que sugiere causalidad: puesto que los hombres malos carecen de amor propio, no poseen disposiciones amistosas para consigo mismos y para con los demás (EN 1166b25-29). Si la fórmula inversa es válida, entonces el amor de un individuo hacia sí mismo constituye la condición de posibilidad de la amistad con otros. Estas concepciones del amigo como “otro yo” suponen una identificación débil (extensión) o fuerte (fusión) con el amigo: amar al prójimo en virtud de sí mismo consiste en identificarse con él y con sus acciones, es decir, considerar como propias sus acciones en tanto realización de elecciones compartidas. El origen de esta identificación se encontraría en el amor propio (la identificación con el propio intelecto),²³ que se expande hacia los otros en la medida en que esos otros también se aman a sí mismos, es decir, en la medida en que esos otros se identifican con su racionalidad.

Estas posiciones, sin embargo, no logran saldar el conflicto entre el Axioma Eudaimonista y el amor al amigo por sí mismo: si efectivamente Aristóteles asume este axioma como válido, entonces no se entiende de dónde proviene el genuino interés por el bien del amigo. Las respuestas de las concepciones extendida y fusionada del otro sí mismo consideran que, para reconciliar ambas afirmaciones, debemos dejar de entender la *eudaimonía* en términos restrictivos, esto es, referida a los intereses exclusivamente individuales, puesto que la *eudaimonía* aristotélica incluye la felicidad de los otros. En la medida en que la felicidad del amigo constituye una parte de mi propia buena vida, podemos desear el bien del amigo y, simultáneamente, nuestro propio bienestar; es decir, cada vez que actuamos en vistas al bien del amigo, estamos también actuando en beneficio propio. La premisa del amigo como “otro yo” juega un papel importante en esta argumentación: para justificar la expansión de la *eudaimonía*, estas posiciones expanden también los límites del “sí mismo” para incluir a los amigos o directamente plantean la indistinción de “sí

²³ Para Michael Pakaluk (2005, 280-3) la noción de “otro sí mismo” debe entenderse como “identificarse con” el amigo. Un individuo se vuelve virtuoso cuando se identifica a sí mismo con su parte racional, lo cual constituye la condición de posibilidad para que se identifique con la parte racional del amigo. Por el contrario, los individuos que se identifican con la parte irracional del alma, se encuentran impedidos de identificarse con otros, puesto que la irracionalidad es incapaz de identificarse con nada que no sea ella misma.

mismos”. El problema estriba en que, si los amigos y su felicidad forman parte constitutiva de la propia *eudaimonía*, queda poco margen para la acción genuinamente altruista (Millgram, 1987, 375-6).²⁴ En otras palabras, la indistinción entre “sí mismo” y “otros sí mismos” y la indistinción entre bien propio y bien ajeno, acaba por suprimir la alteridad del amigo y del bien al que tiende la acción altruista.

En esta línea, McKerlie (1998, 546-7) rechaza que los amigos constituyan “otros sí mismos” porque su buena vida sea una parte indispensable en la realización de la propia *eudaimonía*; actuar con vistas al bien del amigo no contribuye a la realización del propio bien, puesto que se trata de bienes diferentes que corresponden a existencias diferentes y separadas:

y si el virtuoso está dispuesto hacia el amigo como lo está hacia sí mismo (pues el amigo es otro yo), entonces, tal como para cada uno su propio ser es digno de elección, de igual modo también lo es, o poco más o menos, el amigo [...] Así pues, si para el hombre feliz el ser es de por sí elegible por ser bueno y placentero por naturaleza, y si casi en igual medida también lo es el ser del amigo, también el amigo contará entre las cosas elegibles. Y el hombre feliz debe poseer lo que para él es elegible, o será un necesitado en ese sentido; por tanto, para ser dichoso necesitará de amigos virtuosos (*EN IX 9, 1170b5-19*).

Aristóteles afirma que valoramos y nos preocupamos por la existencia del amigo de modo análogo cuidamos de nuestra propia vida: aunque el bien del amigo y el bien propio son distintos, podemos actuar en favor del amigo de un modo similar. De acuerdo con McKerlie, Aristóteles no asume que el último objeto de preocupación del agente sea el propio bien, para luego mostrar cómo el amor propio se expande para incluir a otras personas en la amistad; por el contrario, el amor y la preocupación

²⁴ La concepción “fusionada” del otro sí mismo tiene el agravante de que la indistinción entre los amigos y la *eudaimonía* propia y ajena queda planteada únicamente para la vida contemplativa, desentendiéndose de lo que sucede en la vida práctica o moral de los amigos virtuosos. En contra de esta lectura podemos citar el pasaje de *EE VII 6, 1245a29-37*, en el que Aristóteles enfatiza la separación entre los amigos: “el amigo quiere ser, como dice el proverbio, otro Heracles, otro yo. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. Pero, según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha, y así, uno se parece a su amigo desde el punto de vista del cuerpo, otro desde el punto de vista del alma, y entre ellos, uno se parece según una parte, y otro, según otra. Con todo, y pese ello, un amigo desea existir como un yo separado. Ahora bien, percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo”.

por los otros en una relación de la amistad es paralelo y semejante al amor propio. En esta línea, si la amistad es paralela al amor propio, entonces no es lícito concluir, como postula el Axioma Eudaimonista, que debemos procurar el cuidado de los amigos, porque ello contribuya a nuestra propia *eudaimonía*. De allí que debemos amar y cuidar a los amigos de modo análogo a como procuramos nuestro propio bien.

Por otra parte, la lectura analógica del “sí mismo” niega que la amistad se derive o que tenga por causa el amor propio; en su lugar sostiene que la amistad *se explica* en virtud del amor propio. Annas (1988, 1-4) se apoya en algunas afirmaciones de Aristóteles sobre el amor filial y de los estoicos para afirmar que los seres humanos poseen dos “instintos” independientes: amor propio y amor por el prójimo, y que el segundo constituye una extensión del primero. En los adultos desarrollados racionalmente, el instinto madura en la capacidad para extender las actitudes de preocupación por el bien propio y las cinco marcas de amistad intrapsíquicas a otros. Ahora bien, si la amistad virtuosa presupone el amor propio, esto es, la identificación del individuo con su “sí mismo” verdadero: el intelecto, es difícil no ver allí una relación de causalidad. Podría argumentarse que el amor propio naturalmente se expande para incluir a los amigos, pero entonces podríamos preguntarnos si realmente son dos formas distintas de amor, y si admitir esto no es conceder demasiado a las interpretaciones “extendidas” del “otro sí mismo”.

Si concedemos a la lectura “analógica” que el amor por los amigos es diferente del amor propio, y que velar por el bien del amigo no equivale a procurar el propio bien, entonces nos encontramos mejor posicionados que las interpretaciones “extendidas” y “fusionadas” de la amistad para dar cuenta de la posibilidad de la acción altruista. Sin embargo, este también es un punto complejo que debemos abordar:

De manera que el hombre bueno debe ser *phílauton* (pues al realizar las acciones nobles será útil para sí mismo y beneficiará a los otros); en cambio, el malvado no debe serlo, pues se dañará a sí mismo y a los prójimos por seguir malas pasiones. En el malvado no hay consonancia entre lo que se debe hacer y lo que se hace; en cambio, el bueno; lo que se debe hacer, eso también hace, pues todo el intelecto escoge lo que es mejor para sí, y el bueno obedece al intelecto. Y es verdad, respecto del virtuoso, que hace muchas cosas en favor de su amigo y de su patria, y que, si hace falta, muere por ellos. Abandonará, en efecto, las riquezas, los honores y, en suma, los bienes que los hombres se disputan, para procurarse a sí mismo lo que noble (*καλόν*), pues preferirá

disfrutar con intensidad poco tiempo a hacerlo apaciblemente mucho tiempo, y vivir noblemente un año, a vivir muchis a azar, y una sola acción noble y grande a muchas insignificantes. Acaso eso le ocurre a los que dan la vida por algo: escogen para sí un gran bien. El virtuoso puede desprenderse de sus riquezas para que los amigos tengan más, pues el amigo tendrá dinero y él, lo que es noble: se asigna, como se ve, el bien mayor; y respecto de las magistraturas y los honores su comportamiento es igual; se desprenderá, en efecto, de todo aquello en favor del amigo, pues para él eso es noble y elogiabile. Es comprensible, por tanto, que se lo considere virtuoso, puesto que prefiere lo que es noble (καλόν) a todo lo demás. Pero aun es posible que les deje las acciones a los amigos, y que más noble que actuar él sea ser causa de que actúe el amigo. Por tanto, en todo lo que es elogiabile se ve al individuo tomar para sí una parte más grande de lo noble. De esta manera, pues, como hemos dicho, se debe ser egoísta, pero no en el sentido del común de los hombres. (EN IX 8, 1169a18-1169b2).

A partir de este pasaje,²⁵ podemos constatar que para Aristóteles no hay incompatibilidad alguna entre amor propio y altruismo: el verdadero amante de sí mismo es capaz de actuar desinteresadamente en favor de los otros, incluso a costa de su propia vida. En otras palabras, si el Estagirita hubiera adherido al Axioma Eudaimonista no habría escrito este pasaje, puesto que el sacrificio no supone pérdida alguna para la propia *eudamonia* en la medida en que la virtud comanda a actuar en nombre de lo noble (καλόν).²⁶ De este modo, para el hombre virtuoso

²⁵ Kraut (1988), y otros después de él, ha argumentado que en este pasaje Aristóteles expone la noción de “competición moral”: aunque únicamente un individuo puede ser el más virtuoso, lo importante consiste en la competición en sí misma, ya que cada participante se vuelve más virtuoso al participar de actividades virtuosas. La competencia, para Kraut, posee ciertos límites: (i) el agente virtuoso se preocupa por el bien de los otros, es decir, no quiere ganar a costa de los errores morales ajenos; (ii) si la competencia por un bien disminuye la felicidad de los otros, ese bien debe compartirse siguiendo parámetros justos. En esta línea, Aristóteles estaría exponiendo que una persona puede amarse a sí misma correctamente: aunque en la competencia moral el agente quiere ganar, se encuentra dispuesto a satisfacerse con menos bienes en favor de los otros, es decir, para que gocen del reparto equitativo de bienes.

²⁶ Considero que, a partir de la interpretación de Annas, pueden formularse un argumento para desestimar el Axioma Eudaimonista: en primer lugar, Annas reconoce que el amor propio es psicológicamente primario (en el sentido de que cada individuo prioriza su propio bien), pero únicamente porque cada uno conoce con mayor cercanía su propio sí

constituye un detrimento de su propia *eudaimonía* actuar únicamente en beneficio personal, dejar a su amigo sin un bien, o beneficiarse perjudicando al prójimo. Esto se debe a que lo que el virtuoso elige no son bienes concretos o cursos de acción específicos sino un determinado ideal de vida: vivir de acuerdo con la virtud es incompatible con acciones egoístas, en el sentido vulgar del término. Para vivir de acuerdo con el ideal de vida virtuoso es necesario mantener una conducta altruista no solo con los amigos sino también con la comunidad política de pertenencia. El caso extremo del sacrificio confirma que las acciones altruistas no van en contra, sino que *conforman* la *eudaimonía* del virtuoso. Si Aristóteles habla de “sacrificio” ello se debe a que emplea el vocabulario de los hombres vulgares, que identifican el amor a sí mismo con el egoísmo.

Ahora bien, como señala Annas (1988, 9-10), este pasaje es problemático porque Aristóteles parece sugerir una ética centrada en el “sí mismo” puesto que, incluso, el caso extremo del sacrificio por los demás acaba por ser una forma de amor propio. En otras palabras, si las acciones altruistas descritas en *EN IX 8* apuntan a lo noble, entonces constituyen casos de amor propio, por lo que todos los actos altruistas acabarán por reducirse al amor propio. Para intentar salir de esta dificultad, Annas entiende que la misma acción (sacrificarse por el otro) constituye, a la vez, un acto altruista y un acto tendiente a lo noble, es decir, un bien para sí mismo; lo que explica la conducta del individuo virtuoso es el amor propio, pero lo que lo motiva a actuar es el amor al prójimo (1988, 10-12).

Considero problemática la solución de Annas por tres motivos: en primer lugar, impone sobre el texto una distinción conceptual que le es ajena (explicación de la conducta/motivación de la acción); en segundo lugar, no consigue eludir el amor propio como fundamento de la acción altruista, y no emplea adecuadamente la distinción amor propio/amor por el amigo como formas análogas o paralelas de amor en la fundamentación de la acción altruista.

En suma, considero que la interpretación “extendida” de sí mismo atiende a las afirmaciones de Aristóteles acerca del origen de las disposiciones amistosas con los amigos a partir del amor propio (*IX 8*, 1168b5-10), pero termina anulando el altruismo. Paralelamente, la interpretación “analógica” del sí mismo da lugar a la acción altruista (*IX 8*, 1169a18-1169b2) reconociendo la distinción entre “sí mismos” y la *eudaimonía* propia y ajena, pero no consigue dar una explicación adecuada

mismo y sus propias necesidad, lo cual no implica que sólo podamos mantener vínculos instrumentales con los demás, o que debamos siempre priorizar nuestro propio deseo.

de las afirmaciones del Estagirita sobre el origen de la amistad y de cómo entender la prioridad del amor propio (IX 8, 1168b5-10).

3. Conclusiones

Para sortear las dificultades descritas y dar cuenta de una concepción no egoísta de la amistad virtuosa, debemos tener presente que el Estagirita se aparta de las concepciones tradicionales del amor propio, que lo identifican con el egoísmo, y lo redefine como la identificación del “sí mismo” con el intelecto: en este sentido, el amor propio no resulta incompatible *per se* con el amor desinteresado por el amigo y con los actos altruistas. Si el intelecto ordena actuar con miras a lo noble, ello puede ir en contra de lo que vulgarmente se conoce como egoísmo (el deseo por bienes materiales, honores, placeres, etc.), pero no en contra del amor propio.

En segundo lugar, pasajes como los previamente citados (*EN* IX 8, 1169a18-1169b2, IX 9, 1170b5-19) explicitan que, para Aristóteles, el amor propio y la amistad constituyen dos formas distintas de amor; sin embargo, ello no es incompatible con reconocer que el amor propio constituye la condición de posibilidad de la amistad. En efecto, únicamente los individuos virtuosos son capaces de amar virtuosamente a sus amigos. En otras palabras, puesto que los individuos que se aman a sí mismos tienen su alma en armonía (gozan de las marcas de amistad), se encuentran en condiciones de proyectar las disposiciones amistosas hacia sus amigos. Si el amor en la amistad es análogo al amor propio, ello se debe a que quien se ama noblemente ya experimenta en sí mismo las marcas de amistad (asistencia, alegría, asociación y simpatía); en este sentido, el amor propio es condición de posibilidad de que el amor al amigo sea similar al amor propio, pero no la causa del amor mismo: en efecto, en las formas accidentales de amistad también tienen lugar vínculos basados en el amor, pero este se sustenta en cualidades accidentales de los amigos, no en su carácter moral. Si Aristóteles afirmara que el amor propio constituye la causa del amor por el amigo, entonces acabaría por reducir la amistad al amor de sí, entendería al amigo como un “otro yo” en tanto extensión del “sí mismo”, y anularía la genuina acción altruista. Si, en cambio, el amor por el amigo constituye una disposición afectiva independiente del amor de sí, pero que refleja la amistad intrapsíquica del individuo, ello explica cómo es posible que el amor propio y la amistad puedan caracterizarse por las mismas marcas o disposiciones, y que sean posibles las acciones altruistas. Podríamos decir que, así como el agente virtuoso actúa virtuosamente, también siente y se relaciona con otros a partir de las disposiciones afectivas que se dan al interior de su alma. La amistad

virtuosa se deriva del amor propio en el sentido de que las marcas de amistad se originan en el alma del virtuoso, lo que permite que este las extienda a sus amigos.

En tercer lugar, cuando Aristóteles afirma que el individuo es, ante todo, amigo de sí mismo y que, en virtud de ello, se ama primeramente a sí mismo (1168b5-10) no lo hace en un sentido prescriptivo sino descriptivo, es decir, da cuenta de lo que fácticamente tiene lugar al interior del alma: el agente conoce con mayor cercanía y transparencia su propio sí mismo (la unidad entre las partes del alma), por lo que vive con mayor intensidad las disposiciones amistosas que mantiene consigo mismo. En efecto, la unión y las disposiciones amistosas que el agente mantiene con los demás en la amistad carece de la proximidad y fuerza del amor propio. Pero en el caso del virtuoso, este puede amar y vincularse con el prójimo de un modo análogo a como lo hace consigo mismo, por lo que se encuentra dispuesto hacia su amigo tal como lo indica lo noble, es decir, lo ama y actúa desinteresadamente por él mismo. En otras palabras, el individuo virtuoso aristotélico es capaz de pensar, sentir y actuar en relación con los otros a partir de las disposiciones amistosas que caracterizan su alma, es decir, sin motivaciones egoístas (en el sentido vulgar del término).

Aunque escapa a los fines y límites de este trabajo, es importante señalar que el Estagirita concibe al amigo como “otro yo” no porque sus actos tiendan a un bien compartido o porque cuentan como una extensión de la propias acciones,²⁷ sino porque los agentes gozan con la contemplación de los actos de sus amigos (IX 9, 1169b28-1170a4) cuentan con su asistencia para sortear las dificultades de la vida y poder actuar con mayor continuidad (IX 9, 1170a4-7), y, sobre todo, porque la convivencia con los amigos resulta en una suerte de “práctica de la virtud” (IX 9, 1170a11-13). La convivencia y la colaboración en la amistad son imprescindibles para los virtuosos no sólo porque permite obrar con mayor continuidad, sino también porque los amigos inspiran y fomentan la práctica de la virtud, contribuyendo a la realización conjunta de la *eudaimonía*. En otras palabras, los amigos virtuosos constituyen “otros sí mismos” porque la amistad implica el mejoramiento del carácter virtuoso de la comunidad de amigos al contribuir al florecimiento de sus potencialidades éticas (EN IX 12, 1172a9-14). La comunidad de amigos

²⁷ En esta línea, me aparto de ciertas afirmaciones que realicé en Tabakian (2021) en torno a la comunidad de amigos y la indistinción de “sí mismos” o la naturaleza compartida del “sí mismo”. Sin embargo, retomo aquí muy sintéticamente algunos lineamientos de las razones que permiten extender el título de “sí mismo” a los amigos.

se funda en el consenso sobre cuál es el fin de la vida buena (*EE* VII 7, 1241a15-23) y se sostiene en las acciones que se realizan de acuerdo con las marcas o disposiciones amistosas.

En suma, aunque la comunidad de amigos constituye un soporte moral imprescindible para el individuo virtuoso, su asistencia no implica ni un “sí mismo” compartido ni una suerte de *eudaimonía* colectiva. Por más significativa que resulte la *eudaimonía* del amigo para mí propia buena vida, siempre podemos distinguir el bien propio y el ajeno, y las dos formas de amor en las que estas se sustentan. Sin embargo, por más que Aristóteles distingue entre el propio “sí mismo” y el “otro yo”, y entre el bien personal y el del amigo, no por ello concibe la *eudaimonía* en términos egoístas y la amistad en términos instrumentales: si el amor por el amigo es análogo al amor propio, ello significa que todos los actos realizados hacia el amigo presuponen las disposiciones amistosas, es decir, un genuino interés y preocupación por su vida. En el seno de la comunidad de amigos, el virtuoso encuentra el contexto ideal tanto para aprender y practicar la virtud como para recibir y realizar acciones altruistas.

Referencias bibliográficas:

- Adkins, A. W. H. (1963). “Friendship” and “Self-Sufficiency” Homer and Aristotle, *Classical Quarterly*, 13, Issue 1: 30-45.
- Allan, D. J. (1952). *The Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism, *Mind*, Vol. 86, No. 344: 532-554. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/i313334>.
- Annas, J. (1988). Self-love in Aristotle, *The Southern Journal of Philosophy*, 72: 1-18.
- Broadie, S. y Rowe, C. (2002). *Aristotle. Nichomachean Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Carreras, A. (2012). Other-selfhood and reciprocal shaping, *History of Philosophy Quarterly*, 29, Nro. 4: 319-336.
- Chappell, T. (2013). “Kalou Heneka”, en Peters, J. (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. New York: Routledge, pp. 158–173.
- Cooper, J. M. (1980). Aristotle on Friendship. En Rorty A. O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* Los Angeles: University of California Press, pp. 301-340.
- D’Souza, J. (2020). Altruistic Eudaimonism and the Self-Absorption Objection, *The Journal of Value Inquiry*, 55: 475-490.

- Engberg-Pedersen, T. (1983). *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Clarendon Press.
- Field, G. C. (1966). *Moral Theory: An Introduction to Ethics*, Routledge
- Hardie, W. F. R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon.
- Irrera, E. (2017). Other Selves in Action Similarity and Complementarity between Virtuous Persons in Aristotle's Theory of Friendship, *Maia*, 69: 47-67.
- Irwin, T. (1985). Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Madigan, A. (1985). EN IX. 8: Beyond Egoism and Altruism? The Modern Schoolman, 63. Nro 1: 1-20.
- Majithia, R. (2004). Self and Soul in Aristotle. *Transcendent Philosophy*, 5, London Academy of Iranian Studies: 181-206.
- McKerlie (1998). Aristotle and Egoism, *The Southern Journal of Philosophy*, 36, No. 4: 531–551
- McKerlie (1991). Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle's Ethics, *Ancient Philosophy*, 11: 85–101
- Millgram, E. (1987). Aristotle on making Other-selves, *Canadian Journal of Philosophy*, 17, Nro. 2: 361-376.
- Kahn, C. (1981). Aristotle and Altruism, *Mind*, 90: 20–40.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ollé-Laprune, L. (1881). *Essai sur la morale d'Aristote*. Paris: Librairie Eugène Belín.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nichomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: University Press.
- Pallí Bonet, J. (2003). *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Price, A. W. (2004). *Love and friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Rapp, C. (2019). The notion of self-love in Aristotle EN X. 9, en Masi F., Maso S., Viano C. (Eds.), *Éthikê Theôria. Studi sull' Etica Nicomachea in Onore di Carlo Natali* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 191-216.
- Richardson Lear, G. (2004). *Happy Lives and the Highest Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Rogers, K. (1993). Aristotle's Conception of to καλόν, *Ancient Philosophy* 13: 355-371.

- Ross (1995 [1964]), *Aristotle*. New York: Routledge.
- Salmieri, G. (2014), Aristotle on Selfishness? Understanding the Iconoclasm of *Nicomachean Ethics* ix 8, *Ancient Philosophy*, 34: 1-20.
- Simpson, L. P. P. (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. London: Transaction Publishers.
- Sinnott, E. (2010). Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- Stern-Gillet, S. (1995). *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany, SUNY.
- Stewart, J. A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. I-II, Oxford: University Press.
- Tabakian, D. (2021). Aportes para la comprensión del “sí mismo” y de los “otros sí mismos” en la ética aristotélica, *Cuadernos de Filosofía*, 77: 73-90.
- Tabakian, D. (2017). Recepción y reformulación de la concepción platónica del “sí mismo” en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, en Magnavacca, S., Santa Cruz, M. I., Soares, L. (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar del otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 191-214.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist, and Moral Philosopher*. New York: Cornell University Press.
- Whiting, J. (2006). “The Nicomachean Account of Philia”, en Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Massachusetts: Blackwell Publishing, pp. 276–304.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 25 de septiembre de 2023.

ARTICULOS/ARTICLES

EN BUSCA DE LA VERDAD. ARISTÓTELES DE LA MANO DE PLATÓN.^{1*} ^{2**}

IN SEARCH OF THE TRUTH. ARISTOTLE IN THE FOOTSTEPS OF PLATO.

Flavia Gilda Gioia
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
flaviagioia@yahoo.com.ar



<https://orcid.org/0000-0003-3957-0193>

Resumen

El examen de carácter dialéctico que Aristóteles lleva a cabo del pensamiento de sus predecesores ha sido, como se sabe, blanco de duras críticas que cuestionan su honestidad intelectual y el valor de su indagación histórico-filosófica. Sin pretender ahondar en el tema de la naturaleza y funciones de la dialéctica aristotélica en sí misma, abordaré su tratamiento específicamente a la luz de la interpretación de Silvana Di Camillo, a modo de homenaje a su trayectoria. Sostendré, en acuerdo con la autora y como resultado de un análisis propio de las fuentes correspondientes, que la investigación aristotélica de las filosofías de sus antecesores y, en especial, la de Platón, tiene como única y principal finalidad ‘la búsqueda de la verdad y el avance del conocimiento’ a través de una confrontación dialéctica que lo lleva a ofrecer respuestas

^{1*} Dedico este trabajo, a modo de homenaje, con todo mi afecto, admiración y gratitud, a Silvana Di Camillo, con quien me une una gran amistad, que comenzó durante nuestro ingreso a la carrera de Filosofía en la UBA y se ha mantenido a lo largo de nuestras vidas.

^{2**} Agradezco especialmente las observaciones, sugerencias y comentarios recibidos, que me permitieron reestructurar y completar mi trabajo.

alternativas a las dificultades que encuentra, edificando así un nuevo modelo explicativo de la realidad. Con tal fin, analizaré las críticas aristotélicas a los primeros pensadores en *Metafísica* I 3, las dirigidas a la teoría platónica de las Ideas, tanto en *Metafísica* I 9 cuanto en *Sobre las Ideas* y finalmente, la crítica a la Idea del Bien en *Ética Nicomaquea* I 6. Sobre esta base, pondré de manifiesto cómo el estagirita privilegia 'la verdad' cuando, según él, en honor a ella, debe ir contra su maestro. Con todo, recordaré que es Platón antes que Aristóteles quien recalca la primacía de la verdad frente a la amistad al decir en *República* X 595c, por ejemplo, que "no se debe honrar a un hombre más que a la verdad". Por último, concluiré que es de la mano de Platón que Aristóteles avanza en su indagación manteniendo siempre encendida la antorcha de la verdad.

Palabras clave: Aristóteles; Platón; Verdad; Amistad; Dialéctica; Confrontación.

Abstract

Aristotle's dialectical examination of the thought of his predecessors has been, as is known, the target of harsh criticism that questions his intellectual honesty and the value of his historical-philosophical inquiry. Without intending to delve into the topic of the nature and functions of Aristotelian dialectics itself, I will address its treatment specifically in the light of Silvana Di Camillo's interpretation, as a tribute to her career. I will argue, in agreement with the author and as a result of my own analysis of the corresponding sources, that Aristotle's investigation of the philosophies of his predecessors and, especially, that of Plato, has as its sole and main purpose 'the search for truth. and the advancement of knowledge' through a dialectical confrontation that leads him to offer alternative responses to the difficulties he encounters, thus building a new explanatory model of reality. To this end, I will analyse Aristotle's criticisms of early thinkers in *Metaphysics* I 3, those directed at the Platonic theory of Ideas, both in *Metaphysics* I 9 and in *On Ideas* and finally, the criticism of the Idea of the Good in *Nicomachean Ethics* I 6. On this basis, I will show how the Stagirite privileges 'the truth' when, according to him, in honor of it, he must go against his teacher. However, I will remember that

it is Plato before Aristotle who emphasizes the primacy of truth over friendship when he says that “a man shouldn’t be honored more than the truth”, for example, in *Republic* X 595c. Finally, I will conclude that it is with the help of Plato that Aristotle advances his investigation by always keeping the torch of truth lit.

Keywords: Aristotle, Plato, Truth, Friendship, Dialectics, Confrontation.

Introducción

La revisión y examen de carácter dialéctico que Aristóteles lleva a cabo del pensamiento de sus predecesores ha sido, como se sabe, blanco de duras críticas que cuestionan su honestidad intelectual y el valor de su indagación histórico-filosófica. Se lo acusa de deformar las doctrinas anteriores irrumpiendo en ellas mediante la introducción de conceptos y términos propios como un recurso arbitrario, llegando en algún caso a sostener que la intención del estagirita es demostrar su propia superioridad respecto de los pensadores del pasado. A lo largo de estas páginas, por el contrario, intentaré mostrar, de la mano de Silvana Di Camillo, que la investigación aristotélica de las filosofías de sus antecesores y, en especial, la de Platón tiene como única y principal finalidad la búsqueda de la verdad y el avance del conocimiento a través de una confrontación dialéctica que lo lleva a dar a luz respuestas alternativas a las dificultades que encuentra, edificando poco a poco un nuevo modelo explicativo de la realidad.

No es mi propósito ahondar en la concepción aristotélica de la dialéctica, su naturaleza y funciones, examinando -como sería de esperar- obras tales como *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas*, ni su estrecha relación con el método diaporemático desarrollado en *Metafísica* III. En su lugar, abordaré su tratamiento específicamente a la luz de la interpretación de Silvana Di Camillo, con la que, ciertamente, acuerdo. Es sabido que se trata de una cuestión que ha despertado el interés de los más reputados estudiosos de Aristóteles y cuyo debate ha adquirido proporciones inusitadas, teniendo en cuenta la cantidad de literatura especializada con la que se cuenta en la actualidad.³ Después de sopesar las múltiples y

³ A. Vigo (2016, pp. 1-9), por ejemplo, ofrece una excelente “visión panorámica”, tal como él mismo la califica, del estado actual del debate en torno al papel de la dialéctica

distintas posiciones surgidas al respecto, la autora presenta, a mi juicio, una lectura esclarecedora y bien fundamentada, que colabora significativamente en la comprensión de ciertos temas clave e intrincados de la filosofía aristotélica.⁴ Para llevar adelante mi propuesta, comenzaré analizando las críticas aristotélicas a los primeros filósofos en *Metafísica* I 3 para luego continuar con las dirigidas a la teoría platónica de las Ideas, tanto en *Metafísica* I 9 cuanto en el tratado *Sobre las Ideas*. En tercer término, revisaré la crítica a la Idea del Bien en *Ética Nicomaquea* I 6, señalando sus características particulares. Sobre esta base y después de marcar las diferencias entre unas críticas y otras, pondré de manifiesto la primacía de la verdad por sobre la amistad que sostiene Aristóteles cuando, según él, en honor a la verdad debe ir contra Platón. Sin embargo, por último, intentaré hacer notar que es el maestro, antes que su discípulo, quien insiste en que “no se debe honrar a un hombre más que a la verdad” (*República* X 595c3-4). De ahí que será posible afirmar que es de la mano de Platón que Aristóteles avanza en su indagación manteniendo encendida la antorcha de la verdad.

En su artículo “*Amicus Plato, magis amica veritas*. La función del examen crítico de las doctrinas precedentes en la constitución de la filosofía aristotélica”, Silvana Di Camillo (2008) defiende a Aristóteles de las aguerridas críticas que le dirige, especialmente, H. Cherniss (1962, 1991), en cuanto al modo en que cita o utiliza las opiniones de sus predecesores. Al respecto, Cherniss sostiene que Aristóteles no refleja el pensamiento de sus antecesores, sino que manipula y distorsiona sus puntos de vista en función de sus propios intereses teóricos, cayendo en el anacronismo, sin que se pueda calificar su tarea como un estudio crítico. Esto lleva, según la autora, a deslucir el grado en que las posiciones de Aristóteles emergen de, y son resultado de, su revisión del pensamiento precedente. Según Cherniss, tal como lo entiende Di Camillo, Aristóteles

en el pensamiento aristotélico. El autor distingue diferentes momentos en esta contienda, que fueron suscitando distintas líneas interpretativas tales como la sistemática y la genética, la dialéctica como reacción frente a las dos anteriores, la que enfatiza la importancia de los puntos de partida plausibles (*éndoxa*), la radicalmente aporética, y también las lecturas de sesgo funcionalista o bien coherentista. Asimismo, Vigo (2016, pp. 9-24) discute sobre los usos de la dialéctica y su relación con la filosofía, la función cognoscitiva de los *éndoxa* y la relación de la dialéctica con los principios que, a su criterio, ha sido poco tratada.

⁴ En este punto y dado el carácter de este escrito, no puedo dejar de mencionar que la labor docente e investigativa de Silvana Di Camillo, en el campo de la Filosofía Antigua, se ha destacado no solo por su especial dedicación y compromiso sino también por su nivel académico e indiscutible calidad humana.

estaría más preocupado por prevalecer sobre sus predecesores que por discutir con ellos en busca de la verdad (cf. Di Camillo 2008, p. 105).⁵ Por el contrario, a lo largo de su artículo, la autora destaca fundadamente que el examen aristotélico de las opiniones de los presocráticos y, en particular, de las doctrinas de su maestro, tiene una importancia fundamental en la *constitución* misma de su propia filosofía.⁶

Al respecto, podría decirse, probadamente, que la reinterpretación y reapropiación de la tradición filosófica anterior conforman, al menos por parte de los pensadores antiguos, el procedimiento mediante el cual la filosofía va desenvolviéndose a lo largo de su historia. Incluso los historiadores modernos aplican sobre sus objetos de estudio, de manera retrospectiva, conceptos forjados posteriormente. Se hace inevitable y hasta fecundo el uso de un cierto anacronismo que llegue a ser consciente y controlado (cf. Aubenque 1994, 24-25). Por otra parte, no habría otro modo de abordar el pensamiento de los antiguos si no fuese a partir del propio horizonte de sentido, desde el momento en que resulta imposible hacerlo en sus mismos términos. Como bien afirma Santa Cruz (2003, 143-146), estamos confinados a leer los textos de los antiguos constructivamente, pues una reconstrucción histórica pura no parece viable ni tendría utilidad alguna desde el punto de vista filosófico.

Cabe aclarar que, si bien lo dicho posiblemente valga para el análisis crítico de toda teoría pasada de la historia del pensamiento y, por tanto, también para Aristóteles respecto de quienes lo antecedieron, no se debe perder de vista que en su caso se trata de un pensador antiguo al igual que quienes lo precedieron en la indagación de las causas de las cosas. Esto es, conviene tener en cuenta la cercanía espacio-temporal de la que el intérprete actual carece y que tanto dificulta su visión del mundo antiguo. Sumado a esto, el anacronismo que supuestamente comete Aristóteles al examinar la filosofía anterior, imponiéndole un sistema preconstruido, resulta cuando menos muy peculiar. Pues, tal como sostiene Di Camillo (2012, p. 27-29), Aristóteles hace una doble utilización de las opiniones de sus predecesores. Comienza partiendo de ellas para identificar los problemas (*aporíai*) e incorporar la verdad que pudieran encerrar con el fin de volver sobre ellas, contando con nuevos instrumentos conceptuales, para juzgar sus aciertos y errores. Es decir, Aristóteles realiza una

⁵ Se recomienda consultar el clásico texto de Guthrie (1957) en respuesta a la interpretación de Cherniss, así como también el artículo de Long (2006) sobre el mismo tema.

⁶ Sobre las críticas al examen aristotélico de la filosofía anterior, se puede consultar una detallada reseña de las posturas más significativas en Di Camillo (2012, 21-30).

indagación histórico-filosófica sin caer ni en la repetición ni en la arbitrariedad, sorteando el tan temido dilema de MacIntyre (1984, p. 31), según el cual o bien leemos a los filósofos del pasado en sus propios términos describiendo fielmente sus teorías o bien dialogamos con ellos a partir de nuestras propias categorías conceptuales, cayendo en una interpretación viciada o no fidedigna.⁷ En efecto, la nueva concepción que surge no es tan ajena a las precedentes, sino que forma parte de lo que ha resistido al examen dialéctico en cuestión. De este modo, la imposición de términos propios en la que incurre Aristóteles no debe leerse como distorsión sino como exhibición de su particular solución a los problemas no resueltos por los filósofos del pasado (Di Camillo 2012, p. 29).

Dicho esto, sin negar el interés histórico de Aristóteles y en concordancia con un especialista como Guthrie (1957, 35-41), Di Camillo (2008, 104, n. 10) reconoce contra Cherniss y quien lo siguiera de cerca en sus críticas, J. Mc Diarmid (1953, 178-238), que se trata, ante todo, de un filósofo que busca la verdad y es capaz de distinguir entre la herencia recibida de la tradición y sus propias apreciaciones o conjeturas gracias a lo que se podría denominar su gran ‘honestidad intelectual’.

Ciertamente, a Aristóteles no lo mueve un interés ‘especialmente histórico’ al examinar los avances de quienes habían comenzado a incursionar en lo que él mismo da en llamar “este tipo de filosofía” (*tês toiautês philosophías*, *Met.* I 3, 983b20),⁸ refiriéndose a la búsqueda de las causas. Recuérdese que el conocimiento de las causas es lo que distingue la ciencia y el arte (*epistéme kai téchne*), como grados de saber, por encima de la experiencia (*empeiría*) y que la ciencia más alta o ciencia buscada será la que estudia, precisamente, las causas más elevadas (cf. *Met.* I 1, 981a-982a3). Asimismo, se dice saber cada cosa cuando se conoce su causa primera. Pero, como causa se dice de cuatro maneras (983a25-26), lejos de pretender desandar lo recorrido por sus antecesores, Aristóteles busca avanzar a partir de sus logros, guiado por un doble y explícito propósito, tal como lo declara en *Met.* I 3, 983b1-6:

Y aunque sobre ellas [las causas] hemos tratado suficientemente en la *Física*, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son y

⁷ En el marco de una discusión acerca del carácter filosófico o no de la historia de la filosofía, Aubenque (1994, pp. 30-31) propone la plausibilidad como criterio de valoración de una interpretación.

⁸ Cito el texto de la *Metafísica* de Aristóteles según la edición de Jaeger (1957).

filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos proponen ciertos principios y causas. Al ir a ellos, sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubriremos (εὐρήσομεν) algún otro género de causa, o bien aumentará nuestra confianza (πιστεύσομεν) acerca de las recién enumeradas.⁹

En efecto, Aristóteles comprueba esta doble utilidad -descubrir una nueva clase de causa o acrecentar la confianza en las ya presentadas- al analizar las opiniones de sus predecesores comenzando por Tales de Mileto hasta finalizar en su propio maestro, Platón (cf. *Met.* I 3, 983b20-I 6, 988a17). He aquí la conclusión de la parte expositiva de su examen¹⁰:

En pocas palabras y a modo de resumen hemos analizado quiénes -y de qué modo- vinieron a pronunciarse acerca de los principios y de la verdad (*perì te tôn archôn kai tês aletheías*, 988a19-20). En cualquier caso, de ellos retenemos lo siguiente: que ninguno de los que han tratado acerca del principio y de la causa se ha referido a ninguna que no esté comprendida en las que hemos distinguido nosotros en la *Física*. Más bien resulta claro que todos ellos, aunque de modo confuso, se han atenido de algún modo a ellas. (*Met.* I 7, 988a18-23)

A continuación, dedica el resto del libro I a criticar las doctrinas de los filósofos anteriores, incluida la doctrina de las Ideas de Platón (*Met.* I 8-9), para llegar nuevamente en el capítulo 10 a la misma conclusión que en 988a20-23:

Por lo anteriormente dicho resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas expuestas en la *Física*, y que fuera de estas no nos resultaría posible formular ninguna otra. Aquellos, sin embargo, (las expusieron) de una manera confusa, y de ahí que todas ellas hayan sido formuladas con anterioridad en cierto modo, pero en cierto modo no. (*Met.* I 10, 993a11-15)

⁹ Para los textos de *Metafísica*, sigo la traducción de T. Calvo Martínez (2014).

¹⁰ El examen aristotélico de las opiniones de sus antecesores puede dividirse en una parte expositiva, que abarca los capítulos 3 al 7 del libro I y otra parte en que critica primero a los filósofos anteriores a Platón y luego a la filosofía de su maestro, que ocupa los capítulos 8 y 9.

No pasa inadvertida la aclaración de Aristóteles acerca de la forma confusa (*amudrós*, 993a13) en que los presocráticos expusieron esas causas, balbuceando sobre todas las cosas por encontrarse esta filosofía aún en sus comienzos (cf. 993a15-17). El hecho de que Aristóteles retome lo dicho antes que él, respecto de la cuestión que investiga, e intente rescatar lo que sobreviva a un examen crítico, esforzándose por corregir los errores cometidos es una clara muestra de su interés primero y fundamental, esto es, avanzar en el camino hacia la verdad sobre la base de que es posible el progreso en el campo del conocimiento.¹¹ De este modo, es importante remarcar, concordando con Di Camillo (2012, p. 27), que, si bien es cierto que el pensamiento de Aristóteles surge de un diálogo dinámico con los filósofos del pasado, no es solo el querer reconstruir sus pensamientos lo que lo motiva, antes bien -tal y como insiste la autora- lo anima el genuino compromiso filosófico que lo caracteriza.

Ahora bien, el hecho de que la historiografía aristotélica, siguiendo la interpretación de Di Camillo, representa un punto de partida esencial no solo para determinar las dificultades a disolver de las posiciones anteriores, sino también para comprender la génesis de sus propias tesis, se manifiesta en mayor medida al examinar críticamente las doctrinas de su maestro. En este punto, son bien conocidas las críticas aristotélicas a la teoría platónica de las Ideas tanto en *Metafísica* cuanto en el tratado *Sobre las Ideas*.

En su indagación de las causas de las cosas, en el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*, Aristóteles cuestiona la postulación de las Ideas como principios explicativos de la realidad sensible por parte de Platón. Cuatro son las objeciones aristotélicas. En primer lugar, le critica la duplicación innecesaria de entidades (*Met.* I 9, 990a34-b6), pues, al proponer una Idea para cada multiplicidad de cosas sensibles, solo consigue aumentar la cantidad de entidades a explicar. En efecto, ocurre que la Idea, siendo un “uno sobre lo múltiple”, un universal, es también “un individuo particular”, en tanto paradigma de perfección. En segundo término, Aristóteles critica los argumentos que aducen los platónicos en favor de las Ideas (*Met.* I 9, 990b8-17). A su juicio, los tres primeros¹² no alcanzan su cometido, esto es, probar que hay Ideas. Solo muestran que

¹¹ Al respecto, puede resultar de interés el artículo de Mié (2013: pp. 211-234) en torno al rol metodológico de las *éndoxa* en la ciencia natural.

¹² Los tres primeros argumentos que Aristóteles menciona en *Met.* I 9 son: el argumento que parte de la ciencia en sus tres formulaciones (*lógoi ek tôn epistemôn*, 990b12), el argumento de lo uno sobre lo múltiple (*tò hèn epì pollôn*, 990b13) y el argumento de la posibilidad de pensar en cosas ya destruidas (*tò noeîn ti phtharéntos*, 990b14). Al respecto, se puede cfr., por ejemplo, Fine (1995).

hay universales, que como tales no existen en sí, sino que dependen de los particulares en los que se instancien. Por eso es que no pueden ostentar el título de Ideas, si por esto se entiende principios ontológicamente independientes y trascendentes, tal como pretenden los platónicos. A la vez, en caso de que se considerara que sí prueban que hay Ideas, llevarían a admitir Ideas que los platónicos calificarían de inaceptables.¹³ Respecto de los dos argumentos restantes, que Aristóteles denomina más rigurosos¹⁴, uno de ellos conduce a postular Ideas de relativos que, al darse necesariamente en relación con otro, no pueden cumplir con la exigencia de existir en sí y por sí (*prós ti poioûsin idéas*, 990b16). En cuanto al restante, lleva a una multiplicación infinita de Ideas, contrariando la unicidad de cada una de ellas y poniendo en duda la posibilidad del conocimiento. Pues si la Idea, en tanto principio explicativo, requiere a su vez de otro principio del mismo tipo, toda pretensión de explicación se desvanece. Se trata del muy conocido argumento del tercer hombre (*tòn tríton ánthropon*, 990b17). La tercera objeción aristotélica es la inutilidad de la teoría de las Ideas como explicativa de la realidad (*Met.* I 9, 991a8-14). A partir de la concepción de la Idea como entidad separada de lo sensible, ella no puede ejercer la función causal que le adjudica Platón. Las Ideas no son causa ni del movimiento, ni del ser ni del conocimiento de las cosas sensibles. No son principio de movimiento en tanto son inmóviles y no tienen contacto con las cosas movidas; no son causa de generación y corrupción. No constituyen la esencia de las cosas, para lo cual debieran serles inmanentes. Tampoco permiten el conocimiento, pues solo se conoce algo cuando se conoce su esencia. Por último, a partir de establecer la separación ontológica de la Idea respecto de lo sensible, se hace casi imposible aceptar algún tipo de comunicación entre ambos. En efecto, para Aristóteles, tanto la participación como la imitación pasan a ser nada más que palabras vacías y metáforas poéticas (*Met.* I 9, 991a23).

Las críticas a Platón, en especial, las referidas a los argumentos esgrimidos en favor de las Ideas, se encuentran mucho más detalladas en el tratado *Sobre las Ideas*,¹⁵ donde, en efecto, Aristóteles examina

¹³ Tales como la Idea de artefactos y las Ideas de negaciones.

¹⁴ Sobre por qué Aristóteles los considera más rigurosos (*akribésteroi*, 990b15), mucho se ha conjeturado. Para ver las interpretaciones más sobresalientes, se puede consultar Di Camillo (2012, pp. 70-75). En contraposición, los tres argumentos anteriores pueden caracterizarse como menos rigurosos. Sobre esta cuestión, también se puede recurrir al texto de Fine (1995).

¹⁵ Como es sabido, accedemos a este tratado, hoy perdido, gracias a los comentarios de Alejandro de Afrodisia a *Met.* I 9. Se trata de un escrito muy probablemente anterior a

pormenorizadamente cada uno de ellos y sus respectivas implicancias.¹⁶ Se podría decir que esta obra, tal como la caracteriza Fine (1995, p. 20-21), constituye la primera investigación sistemática sobre la Teoría de las Formas de Platón. Pero, al mismo tiempo, mostrando claramente qué es lo que Aristóteles le objeta y por qué, se vuelve altamente valiosa a la hora de reconstruir los aspectos de la filosofía aristotélica que pudieron haber surgido precisamente en el seno de la polémica con su maestro, como bien defiende Di Camillo (2012, p. 103).¹⁷ En otras palabras, analizando los aciertos y los errores de las posturas anteriores, el estagirita va y vuelve sobre ellas, levantando su propio edificio conceptual, que pretende a todas luces progresar en la búsqueda de la verdad, siempre sobre la base de lo ya encontrado, corrigiendo los desvíos y replanteando las cuestiones.

Hasta aquí, he intentado exponer, de la mano de Di Camillo, el modo en que Aristóteles conforma su propio pensamiento como resultado de su incesante e indeclinable indagación de la verdad, examinando críticamente las doctrinas de sus antecesores y, en especial, la teoría de las Ideas de su maestro y los argumentos en su favor en *Metafísica* y en *Sobre las ideas*. No obstante, es menester recordar que en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles vuelve a polemizar con Platón y lo hace nada menos que contra la Idea del Bien.¹⁸ Al respecto, aun admitiendo que se trata de una tarea penosa por su cercanía con los platónicos, afirma preferir llevarla a cabo con el fin de preservar, ante todo, la verdad, cosa que toca especialmente a los filósofos.

En efecto, al comenzar el capítulo 6 del libro I de la *Ética Nicomaquea*, también se puede corroborar cómo Aristóteles aboga en defensa de la verdad declarando que, sin duda, a ella le corresponde ser

Met. I 9 y a sus pasajes paralelos del libro XIII. Al respecto, cf. Di Camillo (2012, pp. 93-105), así como también Santa Cruz, Crespo y Di Camillo (2000, pp. 15-26).

¹⁶ No hace falta, en el marco de este trabajo, volver sobre los argumentos ya tratados en ocasión de su análisis en *Met.* I 9. Para revisar el modo en que Aristóteles reconstruye la estructura de cada argumento y, seguidamente, expone su respectiva crítica, cf. Di Camillo (2012, pp. 105-191), además de los textos de especialistas como Leszl (1975) y Fine (1995) entre otros.

¹⁷ Ejemplo claro de ello es la reacción aristotélica frente a la sustancialización de los universales, que opera en el corazón de la filosofía platónica, desde el punto de vista del estagirita. Di Camillo (2012, 193-230) dedica el cap. IV precisamente a explicar cómo Aristóteles resuelve lo que él llama la *aporía* fundamental del platonismo -la separación entre las Ideas y las cosas sensibles- mediante la *euporía* de la comunidad de naturaleza entre el individuo y su esencia en *Met.* VII, 6.

¹⁸ En lo que concierne a este trabajo, no se incluyen otras críticas de Aristóteles a Platón más allá de las que aparecen en *Met.* I 6, en *Sobre las Ideas* y en *EN* I 6.

enaltecida aún en mayor medida que a la amistad. He aquí el párrafo en cuestión

:

Tal vez sea mejor investigar el bien en general y examinar cómo se lo entiende, por más que tal investigación nos sea penosa por ser amigos nuestros los que introdujeron la doctrina de las Ideas. Pero tal vez cabría pensar que de todos modos es preferible hacerlo y que, al menos a fin de preservar la verdad, debemos sacrificar aun lo que nos es propio, tanto más si somos filósofos, pues, aunque las dos cosas nos son queridas, es deber sagrado honrar más la verdad. (EN I 6, 1096a11-17).¹⁹

Anteriormente, en *Ética Nicomaquea* I 4, Aristóteles investiga acerca de cuál es el bien supremo del hombre. Todos parecen concordar en cuanto a su nombre, *eudaimonía*, dicha o felicidad, discrepando, en cambio, acerca de su naturaleza. Por una parte, están quienes consideran que ella consiste en un bien tangible o sensible como el placer, la riqueza o los honores, o algo por encima de ellos. Pero, por otra, en una clara alusión a los platónicos, hay quienes creen que, además de los múltiples bienes, existe otro que es en sí y causa de que todos ellos sean bienes (cf. EN I 4, 1095a 14-30).

Es sabida la relevancia que en el campo de las investigaciones éticas tienen para Aristóteles los *éndoxa*, opiniones de la mayoría o también llamadas comunes.²⁰ Ellas son las premisas probables que sirven de punto de partida en los razonamientos dialécticos. La investigación dialéctica en este ámbito es, para Aristóteles, el modo de teorizar acerca de “lo que puede ser de otra manera (*tò endekhòmenon állos ékhein*), alcanzando un grado peculiar de universalidad: “lo que ocurre en la mayoría de los casos” (*perì tôn hos epì tò polý*, EN I 3, 1094b21).²¹

¹⁹ En cuanto a la *EN*, las citas corresponden a la edición de Bywater (1962) y sigo la traducción de Sinnott (2007).

²⁰ Los *éndoxa* son las cosas “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 100b21-23). La cita sigue la edición de Ross (1963) y la traducción es de Candel Sanmartín (1994). Sobre su valor epistemológico en Aristóteles, véase, por ejemplo, Berti (2004, pp. 317-332).

²¹ Para Barnes (1980. 490-511), el método propio de la investigación ética es el dialéctico, que parte de los *éndoxa* o afirmaciones notables en orden a descubrir la verdad y refutar los discursos oponentes. Más atenuada parece la posición de Vigo (2016: p. 9) respecto de que “lo más adecuado sería hablar en el caso de Aristóteles, de la presencia y la

Asimismo, el propio Aristóteles advierte que enumerar todas las opiniones puede resultar inútil y que alcanza con ocuparse de las predominantes o las que, en algún sentido, se consideran razonables (cf. *EN I 4*, 1095a28-30). De este modo, una vez comenzado el capítulo 5, analiza los tres géneros de vida más notorios, de acuerdo al tipo de bienes que se persiguen. Quienes identifiquen el bien con el placer elegirán la vida voluptuosa; los que prefieran los honores se inclinarán por la vida política, y los más sabios reconocerán que la mejor forma de vida es la contemplativa o teórica, tema que profundizará más adelante en *EN X*, 7 y 8. En este contexto, dado que los bienes mencionados no constituyen la dicha pues no son apreciados por sí mismos (cf. *EN I 5*, 1096a7-10), al inicio del capítulo 6, Aristóteles propone analizar el bien en general y el sentido en que el bien se dice. Esto implica refutar la Idea de Bien postulada por sus amigos platónicos, lo cual, como se ha dicho, aunque no resulte agradable, debe hacerse en honor a la verdad. Ciertamente, la palabra bien (*agathón*) se dice de muchas maneras, al igual que el término ser (*ón*); ambos se predicen en todas las categorías y no se refieren a algo universal y único (*EN I 6*, 1096a23-29). Además, los platónicos, según Aristóteles, no postularían Ideas de los miembros de una serie jerárquica, regida por la anterioridad y la posterioridad lógicas, tal como sería el caso de la jerarquía de bienes. Ni tampoco habría una ciencia única de todos los bienes como lo exigiría el caso de que hubiera un componente común a los bienes particulares.²² En *EN I 6*, 1096b32-35, Aristóteles dice:

aun cuando hubiera un bien único que se predicase en común de todos o existiese separado de por sí, es evidente que el hombre no podría realizarlo en la acción ni adquirirlo. Más lo que buscamos es en realidad un bien así.

Como lo indica correctamente Sinnott (2007, p. 20, n. 94), de las palabras del estagirita se puede inferir que la posibilidad de que haya una Idea del Bien es, en definitiva, irrelevante e innecesaria para la ética, pues, en todo caso, es una entidad separada y, por tanto, no realizable en la acción.²³

importancia de un componente dialéctico en su concepción general del método científico y filosófico.”.

²² Cf. Sinnott 2007, p.15, n. 66 y p. 16, n. 74.

²³ Aunque no se ha hecho referencia a todos los argumentos con que Aristóteles refuta la Idea platónica del Bien en *EN I 6*, baste con lo dicho a los fines del presente trabajo, dado el objetivo específico que persigue.

Claramente, las críticas expuestas por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* son de índole diferente respecto de las vistas en *Metafísica* y en *Sobre las Ideas*. Si bien en ambos casos se trata de desaprobar el postulado platónico de las Ideas, el rechazo de la Idea del Bien se encuadra en un contexto no solo distinto sino peculiar. Se trata, ante todo, de una investigación ética que, como aclara Aristóteles, es una forma de investigación política (cf. *EN I 2 1094b10-11*).²⁴ En este marco, además, sobresalen las advertencias aristotélicas acerca de los rasgos propios de esta clase de exposición, que la distinguen de cualquier otra y que deben tenerse en cuenta si se pretende que ella sea satisfactoria²⁵. En efecto, la materia de la que trata -las cosas buenas, las cosas justas y también los bienes (*EN I 3 1094b14 y 17*)- está signada por la variabilidad y un consecuente grado de incertidumbre, pues se trata de “cosas que se producen en la mayoría de los casos” (*hos epì tò polý*, 1094b21). Por tanto, no solo las premisas sino también la conclusión de los razonamientos sobre estos temas expresará una regularidad relativa y nunca absoluta. Al referirse al Bien en sí de los platónicos, Aristóteles lo aparta del ámbito eidético -absoluto, eterno e inmovible- arrastrándolo hacia la esfera de la *práxis*, donde prima lo contingente y solo es posible concluir lo que sucede en la generalidad de las veces. Al respecto, léase lo que concluye Aristóteles en *EN I 2 1094b23-27*:

es propio del hombre instruido buscar la exactitud (*tò akribés*, b24) en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente tan absurdo sería aceptar que un matemático empleará la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.²⁶

²⁴ Bien sabido es que el estagirita considera a la ética como parte de la política, siendo esta última ciencia arquitectónica en el campo de las ciencias prácticas. Pues, es deseable, en efecto, alcanzar y preservar el bien del individuo, pero es más noble y divino hacerlo para un pueblo y para las ciudades (cf. *EN I 2, 1094b7-10*).

²⁵ Puede que haga falta aclarar que no hablo aquí acerca de si el uso de las opiniones en *EN* difiere del que aparece en *Física* y *Metafísica*, como algún lector pudiera interpretar. La clase de diferencia a la que me refiero es al distinto grado de exactitud que pueden alcanzar las ciencias humanas respecto de las que no lo son, en razón de la naturaleza de la materia de la que tratan, tal como explico más adelante. De todos modos, respecto del procedimiento dialéctico en *EN*, en particular, se puede consultar el artículo bastante reciente de Rossi (2022) acerca del método descripto por Aristóteles en *EN VII 1, 1145 b2-7*.

²⁶ En este caso, sigo la traducción de T. Calvo Martínez (2007)

A partir de lo dicho, se comprende la relevancia de la advertencia de Aristóteles en lo que toca a las investigaciones en el terreno de las ciencias humanas, acerca de las cuales aclara que “hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático” (*EN I 2 1094b19-21*).

Precisamente en este contexto, en el que la verdad aflora solo a modo de bosquejo y a grandes trazos, sin la universalidad que alcanza en otros ámbitos del conocimiento en virtud de la naturaleza propia de su objeto de indagación, Aristóteles declara -como se ha visto- que es deber sagrado honrar más la verdad que la amistad cuando, al examinar el bien, se ve obligado a confrontar a su maestro. Ahora bien, es fácil advertir que no son de la misma naturaleza la verdad que se alcanza en el ámbito de lo contingente y la que corresponde al ámbito de lo que no se puede dar de otro modo. Al respecto, si bien no se tratará en detalle esta cuestión²⁷, en el marco de este trabajo resulta de interés la siguiente aclaración. A pesar de que en la *Ética Nicomaquea* se logra una verdad de distinta índole que la que se obtiene en *Metafísica* y en *Sobre las Ideas*, se mantiene en pie su búsqueda como propósito primordial en el examen crítico de Aristóteles, en este caso, respectivamente de Platón.

Hasta aquí, considerando las limitaciones de este trabajo, he intentado explicitar cómo la revisión aristotélica de los desarrollos teóricos, tanto de los presocráticos como de su antecesor inmediato, resulta un camino adecuado para acceder a la verdad y avanzar en el conocimiento. En efecto, como dice con acierto Di Camillo (2012, p. 90), “quizás puede decirse que Aristóteles fue el primero en considerarse a sí mismo como un eslabón en una larga cadena de pensamiento”.

Es difícil, pues, disentir con la autora en que la indagación histórico-filosófica que Aristóteles lleva adelante hace que la nueva concepción que propone no sea absolutamente ajena a las precedentes, sino que integra lo que ha resistido al examen dialéctico. Al haber visualizado y exhibido los problemas no resueltos por los filósofos anteriores, mostrando cómo se originaron y por qué no lograron superarlos, el estagirita está en condiciones de exponer su propia solución (cf. Di Camillo, 2012, pp. 229-230). Esto se puede apreciar muy especialmente en el examen aristotélico de las doctrinas de Platón. Al respecto, la autora explica con mucha claridad cuáles son las coincidencias y diferencias entre la filosofía platónica y la aristotélica. A su vez, trata en profundidad cada

²⁷ Sobre el tipo de verdad que Aristóteles concede en lo relativo a la ética, pueden consultarse Broadie, S. and Rowe, C. (2002, pp. 265ss) y Berti, E. (1990, pp. 23-63), por ejemplo.

una de las dificultades que Aristóteles identifica en las enseñanzas de su maestro y explicita en detalle los pasos que lo conducen a su solución o, lo que es lo mismo, a la constitución de su propio pensamiento.²⁸

Al mismo tiempo y para concluir, sin pretender en absoluto deslucir la tesis de la autora, considero de especial interés tener en cuenta que -como se sabe- lo dicho por Aristóteles acerca de la supremacía de la verdad por sobre la amistad en *EN I 6 1096a11-17* ha dado lugar a la conocida expresión latina que Di Camillo elige como parte del título del artículo que se ha expuesto aquí: *Amicus Plato, magis amica veritas*. Al respecto, al menos hasta donde se ha podido investigar en el marco de este trabajo, no se ha encontrado quien hiciese notar que es Platón, en su papel de maestro, quien se adelanta a su discípulo más brillante -el *Noûs*- como lo llama, aconsejándole sabiamente algo así como lo siguiente:

No olvides nunca que eres mi amigo. Por ello -te ruego- mantente siempre en la búsqueda constante de ser más amigo de la verdad que de mí. No hago más que pedirte lo mismo que hice que Sócrates pidiera a sus discípulos, momentos antes de morir, mientras conversaban sobre si es posible que el alma sea de naturaleza inmortal²⁹.

En efecto, en medio de la discusión de los argumentos en torno a la inmortalidad del alma en *Fedón*, el Sócrates platónico se dirige a sus discípulos diciéndoles:

-Vosotros, por tanto, si me hacéis caso, os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad, y si en algo os parece que digo lo cierto, lo reconoceréis, pero, si no, os opondréis con toda razón, precaviéndoos de que yo en mi celo no os engañe a la vez que me engaño a mí mismo, y me marche, como una abeja, dejándoos clavado el agujón. (91b8-c6)³⁰

De este modo, Aristóteles establece sus propias posiciones a partir de la crítica y resignificación del pensamiento filosófico anterior y,

²⁸ Al respecto, se recomienda consultar especialmente Di Camillo (2012, cap. IV). Ver, asimismo, la n. 15 de este trabajo.

²⁹ Este pasaje es de mi autoría y pretende simular las palabras que podría haberle dicho Platón a su discípulo Aristóteles.

³⁰ La traducción corresponde a García Gual (1997³).

especialmente, del de su maestro, con quien se podría decir que pone en práctica el consejo que él mismo le enseñó. También cumple con lo que el Sócrates platónico propone a sus amigos, antes de tomar la cicuta, en relación a todo lo hasta allí examinado:

-No solo en eso dices bien, Simmias, sino que también esos primeros supuestos (*tàs hypothéseis tàs prótas*, b5), por más que os resulten fiables, sin embargo, habría que someterlos con más precisión a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta la conclusión. (*Fedón*, 107b4-8)

Este pasaje del *Fedón* podría tomarse, de algún modo, como un antecedente del procedimiento dialéctico de Aristóteles. Sin embargo, aunque sería deseable incursionar en ello, excede ampliamente los límites de este trabajo.

Por último, a modo de cierre, quisiera hacer notar cómo Aristóteles, de manera sugerente, comienza el capítulo 6 del libro I de la *Ética Nicomaquea*, de cierta manera análoga a un pasaje de *República X*. Pues, en ambos textos, se hace referencia a la necesidad de poner por delante 'la verdad' aun cuando resulte una situación penosa. En efecto, Platón critica en boca de Sócrates a los poetas trágicos y al propio Homero por la incapacidad de las artes imitativas de acceder a la verdad.³¹ A continuación, el pasaje en cuestión:

-Te lo diré, aunque un cierto amor y respeto que tengo desde niño por Homero se opone a que hable. Parece, en efecto, que este se ha convertido en el primer maestro y guía de todos estos nobles poetas trágicos. Pero como no se debe honrar más a un hombre que a la verdad, pienso que voy a decírtelo. (*Rep. X* 595b11-c4)

En otros términos, no puedo sino destacar la fidelidad de Aristóteles para con su maestro, pues, aún cuestionando el fundamento mismo de su filosofía, es leal a la indiscutible primacía de la verdad por sobre la amistad que -como acabo de mencionar- Platón mismo expresara, por ejemplo, en el último libro de la *República*. De ahí que afirmaré que es de la mano de Platón que Aristóteles avanza en su indagación con la antorcha siempre encendida de la verdad.

³¹ Se trata de la fuerte crítica a la *mimesis* ya iniciada en *Rep. II* y *III*.

Referencias bibliográficas

- Aubenque, P (1994), “Sí y no”, en Cassin, B (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, pp. 19-31.
- Barnes, J. (1980), “Aristotle and the Methods of Ethics”, *Revue Internationale de Philosophie* XXX, pp. 490-511.
- Berti, E. (1990), ‘Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele’, in A. Alberti (ed.), *Studi sull’etica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, pp. 23–63.
- Berti, E. (2001-2002), “Il valore epistemologico degli *éndoxa* secondo Aristotele”, *Dialéctica y ontología*. Coloquio internacional sobre Aristóteles, Seminarios de Filosofía. Santiago de Chile, v. 14-15, pp. 111-128. Reproducido en: Berti, E. (2004), pp. 317-332.
- Berti, E. (2004), *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, pp. 317-332.
- Broadie, S. & Rowe, C. (2002), *Aristotle, Nicomachean Ethics: translation, introduction and commentary*, Oxford University Press.
- Bywater, I. (1962), *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, Oxford University Press.
- Calvo Martínez, T. (1982), *Aristóteles, Ética Nicomáquea*, Introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Calvo Martínez, T. (1994, 2014⁶), *Aristóteles, Metafísica*, Introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Candel Sanmartín, M. (1994), *Aristóteles, Categorías, Tópicos y Refutaciones sofísticas*, Introducciones, traducciones y notas, Madrid, Gredos.
- Cherniss H. (1957), ‘The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy’ en *Estudios de Historia de la Filosofía*, fasc.1, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 93-104.
- Cherniss H. (1962), *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, New York, Russell & Russell, vol. I.
- Cherniss, H. (1935), *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

- Cherniss, H. (1991), *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, Trad. cast. coordinada por C. Eggers Lan, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de México.
- Di Camillo, S. (2008), *Amicus Plato, magis amica veritas* La función del examen crítico de las doctrinas precedentes en la constitución de la filosofía aristotélica, *Classica* -Revista Brasileira de Estudos Clásicos, vol. 21, núm. 1, pp. 102-111.
- Di Camillo, S. (2012), *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Bs. As.
- Divenosa, M. y Mársico, C. (2005), *Platón, República*, Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada.
- Duke, E.; Hicken, W.; Nicoll, W.; Robinson, D.; Strachan, J. (eds.) (1995), *Platonis Opera*, vol. I, Oxford University Press.
- Fine, G. (1995), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, Clarendon Press.
- García Gual, C. (1997³), *Platón, Fedón*, Traducción, introducción y notas, Madrid, Gredos.
- Guthrie, W (1957), 'Aristotle as Historian', *Journal of Hellenic Studies* 77, pp. 35-41.
- Jaeger, W. (1957), *Aristotelis. Metaphysica*, Oxford Clarendon Press.
- Leszl, W. [1975], *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica dell'idee*. Firenze, Olschki.
- Long, C. (2006), "Saving ta legomena: Aristotle and the History of Philosophy.", *The Review of Metaphysics*, 60, pp. 247- 267.)
- Macintyre, A (1984), "The Relationship of Philosophy to the Past", Rorty, R et alia, *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-48.
- McDiarmid, J (1953), "Theophrastus on Presocratic Causes", Furley, D., y Allen, R. (eds.) (1970) *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, London, Routledge & Kegan, Paul, pp. 178-238.
- Ross, D. (1963), *Aristotelis. Topica et Sophistici Elenchis*, Oxford Clarendon Press.
- Rossi, G. (2022), "A Method of Resolutions. Rereading *NE* 7. 1, 1145b2-7", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 67 (1), 27-61.

- Santa Cruz, M. I. (2003), “Filosofía o historia de la filosofía: una falsa disyuntiva.” en Nudler, O. - Naishtat, F. (eds.), *El filosofar hoy*, Bs. As., Biblos, pp.139-148.
- Santa Cruz, M. I., Crespo, M. I. y Di Camillo, S. G. (2000), *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*. Estudio preliminar y edición bilingüe, Buenos Aires, Eudeba.
- Sinnott, E. (2007), *Aristóteles. Ética Nicomaquea*, Traducción, notas e introducción de, Buenos Aires, Colihue.
- Slings, S. R. (2003), *Rempublicam*, Oxford University Press.
- Vigo, A., (2016), “Filosofía y dialéctica en Aristóteles: un enfoque sinóptico.”, *Hypnos*, São Paulo, v. 36, 1º sem., pp. 1-24.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 03 de noviembre de 2023.

NOTA CRÍTICA/ *CRITICAL NOTES*

LA FILOSOFÍA Y LA LARGA LUCHA POR LA IGUALDAD DE LAS MUJERES

PHILOSOPHY AND THE LONG FIGHT FOR WOMEN'S EQUALITY

Rosa Elena Belvedresi
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Nacional de La Plata-CONICET
rosabelvedresi@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-9769-0700>

Nota crítica sobre el libro de María Luisa Femenías (2022). *Los disidentes: filósofos feministas excluidos de la memoria*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Galerna, 446 páginas.

Palabras clave: Feminismo; Filosofía; Igualdad

Keywords: Feminism; Philosophy; Equality

Lo primero que nos impresiona del libro de Femenías es la exhibición de erudición del que da muestras. Hay un uso intenso de fuentes de los textos producidos por los autores seleccionados, así como de la bibliografía secundaria que articula interpretaciones y discusiones sobre las teorías que ellos han propuesto. Lo segundo que impacta al leer el libro es la urgencia que parece emanar de su escritura. Urgencia que se derrama también sobre las y los lectores. Parecer ser, así, un libro que la autora tenía urgencia en escribir, si bien no es un libro que se pueda haber escrito rápidamente, como lo muestra la enorme bibliografía considerada, el alcance temporal de su análisis (que va desde siglo XII

hasta nuestros días). En tal sentido, nos da la sensación de ser un texto que quería dejar en claro lo que tenía para decir, sin dilaciones.

El libro se estructura en forma cronológica, con quince capítulos separados en cuatro partes, las tres primeras bajo un título que da una pista de las similitudes de los autores considerados, más allá de su proximidad epocal. Es interesante notar que, aun cuando todos los autores incluidos han pensado la cuestión de la mujer, las respuestas que propusieron fueron diversas. Algunas de ellas no pudieron salirse del corsé que representaban las imposiciones sociales de las que eran contemporáneos y aun cuando abogaron por cierto reconocimiento de la necesidad de reparar las injusticias a las que las mujeres eran sometidas, no pudieron hacer evidentes sus propios anteojos a través de los cuales veían el tema.

Entre los pensadores *disidentes* que recorre el libro, debe señalarse que muchos de ellos, como lo dice la autora en el epílogo, no forman parte de los currícula de la enseñanza de la filosofía y para aquellos que son incluidos, como Mill o Dewey, sus opiniones sobre las mujeres no suelen formar parte de los contenidos estudiados cuando se analizan sus obras. El libro cumple así, una función de reparación en un doble sentido. Por un lado, porque la presentación de la vida y el análisis de las obras de estos autores ya constituye por sí solo una objeción al canon filosófico, es decir, al encadenamiento conceptual al que nos tienen acostumbrados los cursos de filosofía al uso. Pero, en segundo lugar, porque incluso para aquellos que sí son considerados “valiosos” en clave del canon, este libro arroja luz a sus pensamientos sobre las mujeres, tópico casi nunca incluido en las asignaturas filosóficas, centradas como suelen estarlo en las problemáticas epistemológica o metafísica.

Cada pensador incluido es presentado a través también de una breve historia de su vida y, en lo que puede considerarse un mérito de la autora, muchos de los sucesos biográficos relatados son mostrados como condición de las reflexiones que estos autores produjeron sobre las mujeres. Bien por el interés de ganarse del favoritismo de las mujeres poderosas de la época (como el caso de Henry Cornelius Agrippa en el siglo XVI, que escribió una obra laudatoria a Margarita de Austria y que constituye un manifiesto a favor de la excelencia de las mujeres). O bien, porque aquellas mujeres que amaron fueron víctimas de la injusticia por haber, supuestamente, incumplido los mandatos sociales o por sufrir los matrimonios infelices o convenidos, cuyos vínculos indisolubles las sumieron en la desdicha (como los casos de William Goodwin, William Thompson o John Stuart Mill).

Si bien el libro, como decíamos, respeta una sucesión cronológica, eso no debe hacer perder de vista la operación realizada por la autora para poder seleccionar, del universo posible, a aquellos autores en los que se quiso concentrar. Así, no se trata de una simple sucesión que agrega capítulos, sino que cada autor considerado, en la medida en que el libro muestra su implicación con el contexto de su vida y el marco histórico-social, ejemplifica aquello que el libro busca mostrar. Es decir, el texto está estructurado sobre una *hipótesis* que guía la selección y la interpretación de las teorías en las que se concentra. Y esa hipótesis es la de que la desigualdad de las mujeres no sólo las afecta a ellas, sino que afecta a toda la sociedad. En consecuencia, el libro busca atender a quienes han realizado la búsqueda de la igualdad siguiendo esa premisa. En tal sentido, no se entremezcla con discusiones acerca de consideraciones teológicas o metafísicas que podrían (o no) dar cuenta de la desigualdad y, por ende, justificar la discriminación basada en la diferencia sexual. Ni busca rebatirlas (aun cuando de tanto en tanto se mencionen esos argumentos). Al libro lo mueve un interés que, si se nos permite, llamaremos liberal. Pero liberal en el sentido originario según el cual la lucha contra la desigualdad y la discriminación sólo es posible si se busca avanzar en la realización de la libertad. Y esa libertad no es abstracta ni justifica las desigualdades heredadas por la lotería social, es una libertad que se crea al mismo tiempo que crea a los sujetos que pueden hacerla efectiva.

Esta lectura que proponemos se justifica por la inclusión al cierre del libro de los aportes del economista y filósofo Amartya Sen y su propuesta del “enfoque de las capacidades”. Y también porque gran parte de los filósofos desde fines del siglo XIX son analizados en relación con sus ideas sobre el “contrato matrimonial” y los derechos de propiedad a los que pueden acceder las mujeres. Dos condiciones que determinaron la sujeción femenina a lo largo de los siglos y cuya reconfiguración es indispensable para que las mujeres puedan ser libres, y como tales, crearse como las personas que quieren ser.

La mirada de la autora se nos hace evidente porque nunca deja de señalar, cuando lo considera necesario, que la desigualdad no aqueja solo a las mujeres burguesas o a aquellas de los sectores sociales altos, sino también a las que son pobres o forman parte de grupos étnicos esclavizados. Y en ese sentido, es insistente en remarcar que la solución al problema *burgués* del matrimonio o la propiedad es un paso en el camino correcto (el de la libertad) pero no es completo si, a la vez, no involucra la liberación de las otras oprimidas. Cuando se analiza a J. Stuart Mill se afirma: “nótese el perfil de clase social de esas

observaciones (sobre la obligación social de las mujeres a casarse). Como años más tarde señalaran las mujeres-esclavas-negras, *ellas* siempre habían trabajado y el matrimonio no era para *ellas* una opción” (p. 297). Es decir, estas últimas han sido esclavas tanto de las condiciones de explotación como de la institución matrimonial, a diferencia de aquellas que se veían forzadas a elegir la segunda vía (el matrimonio) porque no podían trabajar, y entonces no accedían a lo necesario para su vida.

La autora nos muestra que, casi todos ellos, criticaron la idea de que entre varones y mujeres hubiera una diferencia de naturaleza, adjudicando los cambios de conducta y caracteres a la influencia de la educación que confeccionaba “damas al gusto del caballero”, para usar una expresión que se rescata del libro *El Cortesano* de Baltasar Castiglione (p. 72). Sin embargo, casi todos ellos, salvo pocas excepciones (Bravo y Sen) consideraron que la personalidad de la mujer es aquello que la vuelca a las tareas de “cuidado”, en las que encuentra su realización. De allí que no cuestionaran lo que hoy denominamos “trabajo doméstico”, ni el hecho de que no estuviera equitativamente distribuido entre varones y mujeres.

Muchos de los autores considerados critican la figura abstracta del “contrato” para pensar el matrimonio, ya que no es un contrato entre iguales. Se trata, entonces, de un contrato forzado y, por ende, injusto. La autora señala que William Goodwin criticó la formulación abstracta del contrato a la que le confirió un trasfondo histórico, por lo cual debíamos preguntarnos ¿quién hace el contrato?, ¿para quiénes?, ¿quién lo firma?. Las respuestas a esas preguntas dejan en evidencia la desigualdad de las mujeres, que sólo pueden responder: “él” es quien firma, “él” es quien define el contrato, “él” es quien estipula cuánto dura, etc., etc. Frente a la “dictadura de la ley matrimonial”, la autora expone las tesis de los distintos autores que propusieron como alternativa la unión amorosa cuya duración debía ser decidida por ambos partícipes, como lo plantearon los autores ubicados en las tercera y cuarta partes del libro “Bajo el signo de la igualdad” y “Siglo XX”.

Un tema aparte es la inclusión de autores latinoamericanos en el libro, con especial referencia al argentino Mario Bravo y al uruguayo Carlos Vaz Ferreira. El primero, de una extensa y lúcida trayectoria legislativa, como diputado y senador por el Partido Socialista en las primeras décadas del siglo XX. Su inclusión en el libro se justifica, no tanto por sus aportes a la filosofía sino más por su insistencia en proponer una ley de divorcio que permitiera a la mujer independizarse del vínculo conyugal. Ya como senador, en 1924 habría de presentar un proyecto sobre la igualdad de la mujer (que se aprobó con cambios recién

dos años más tarde). Su aporte legislativo implicó, necesariamente, el movimiento de demostrar que la supuesta incapacidad de la mujer, al negársele el acceso al manejo de bienes o a realizar una trayectoria profesional, no era más que un prejuicio histórico, como tal injustificado y que exigía ser removido.

Interesante por su proximidad geográfica es la figura de Vaz Ferreira, filósofo uruguayo cuya obra ha sido muy analizada por nuestros colegas del vecino país, aunque en Argentina casi no se hable de él. De gran influencia en la vida política y jurídica del Uruguay, aportó su propuesta de ley del divorcio (permitiendo el divorcio por la sola voluntad de la mujer) y la ley de Derechos Civiles que daba iguales derechos en la sociedad conyugal y en la administración de los bienes. Sus desarrollos teóricos fueron en línea con la demostración de que la supuesta desigualdad de la mujer no era más que una herencia oscurantista como cualquier análisis lúcido podría mostrar. En 1933 publicó *Sobre el feminismo*, en el que propuso el que denominó “feminismo de compensación” frente a las posturas que justificaban la desigualdad y aquellos que, sin más, bregaban por la igualdad.

En efecto, el denominado “feminismo de compensación” se proponía no la igualdad en abstracto sino el necesario reajuste que hacía falta para poder, recién entonces, hablar de igualdad. El punto aquí es bien conocido en la teoría feminista, se trata de la discusión sobre igualdad o diferencia. Mientras en el primer caso se pone de relieve que nada justifica que una parte de la humanidad tenga condiciones de trato desigual que la condenan a la subordinación y a condiciones de vida injustas; el otro punto de vista, el de la diferencia, hace eje en que, por las condiciones biológicas asociadas al embarazo, parto o lactancia; a las que podríamos agregar las diferencias que tienen que ver con el porte o la fuerza física, las mujeres deben acceder a un trato que dé cuenta de esas diferencias. Así, por ejemplo, en política científica, las mujeres que han tenido hijos y buscan acceder a una beca o a un puesto tienen limitaciones de edad distintas a quienes no los tuvieron (otras mujeres u hombres). O las diversas medidas de discriminación positiva, como aquellas del cupo, que vienen a saldar la deficiencia histórica en la representación de las mujeres. O el acceso a licencias maternales, horarios reducidos o espacios para amamantar.

Este punto es de acuciante actualidad, puesto que enfrenta la lucha de las mujeres con un aspecto del cual hemos querido huir, la biología, nuestra condición de seres vivientes. Podemos aquí pensar una contraposición desafiante. Al famoso dicho de Freud, “la anatomía es el destino” (parafraseando la sentencia de Napoleón, “la geografía es el

destino”), podemos oponer Simone de Beauvoir y su “no se nace mujer, se llega a serlo”. En esa oposición está expresada la encrucijada que el feminismo debe recorrer junto con la teoría de la justicia y la de la igualdad. Como recuerda la autora a Aristóteles, “es injusto la igualdad formal entre quienes son desiguales” (p. 382). La diferencia, o si se quiere diferencias, no justifican la subordinación ni son un argumento a favor de la desigualdad moral, las personas son iguales, pero su ser tales varía según múltiples condiciones histórico-sociales. Cuando esas condiciones son injustas, las personas sometidas a la injusticia ya no pueden llevar adelante su vida plena y, por ende, carecen de las capacidades para lograr lo que es valioso para ellas. Esas limitaciones a la libertad de ser se suman a lo largo de generaciones y cristalizan como materialidades inamovibles que obstruyen el acceso a la educación, la alimentación, una vida larga y libre de enfermedades, etc.

La fraternidad, sororidad, entre feminismo, libertad e igualdad queda clara en el amoroso tratamiento que la autora reserva para los filósofos “radicales”, embanderados con el utilitarismo en su forma primigenia: lograr la mayor felicidad para el mayor número de personas. En un contexto en que utilitarismo y socialismo podían darse la mano, antes de que el primero fuera sinónimo de individualismo extremo, que es una manera de dejar las cosas como están y el segundo se transformara en una forma de totalitarismo y de policía sexual (como en los denominados países del “socialismo real”).

El libro está dedicado a Celia Amorós, sobre quien Femenías escribe un capítulo en otro libro reciente, *Ellas lo pensaron antes*, en el que da cuenta de su lectura de la historia de la filosofía para hacer evidente la exclusión e invisibilización de las filósofas. Se nos dice en ese libro: “el feminismo filosófico (de Amorós) supone revisar la historia del pensamiento, su genealogía, y la actualidad de las problemáticas de las que participa como conciencia crítica y como fenómeno político” (2019, p.308). Lo mismo puede decirse de *Los disidentes...*, intenta intervenir en el debate por la igualdad y la libertad mostrando el trasfondo histórico de las cuestiones que hoy nos atraviesan. Mientras en el otro libro se trata de “filósofas” excluidas de la memoria, son ahora en *Los disidentes* los “filósofos feministas”, los excluidos y por ello, aquellos a los que vale la pena recuperar.

Se trata de una benjaminiana lectura de la historia a contrapelo, que antes que mostrar una construcción teleológica de creciente inteligibilidad, como tal una ficción, procura hacer pensar a sus lectores. Femenías nos dice que eso que está en los márgenes de los filósofos (tanto de los “grandes” como de los que la historia consideraría

“menores”) fue *puesto* en los márgenes, por una lectura androcéntrica en la que nos hemos acostumbrado a que quien habla es siempre el varón blanco propietario (de sus bienes, de sus mujeres, de sus esclavos, de sus hijos, de sus familias).

Un comentario final para la perspectiva que presenta el libro leído desde la filosofía de la historia: no se propone sólo mostrar lo que siempre estuvo ahí y no fue visto, sino que en ambos libros (sobre las filósofas y sobre los filósofos feministas) la autora da cuenta de cómo la invisibilización funciona como una compleja operación histórica que al mismo tiempo que oculta exhibe una ilusión de totalidad. En efecto, ¿cómo buscar lo que no (sabíamos que) falta? Como lo dice la historiadora Joan Scott (1993) desde hace tiempo: no se puede incluir a las mujeres simplemente como un suplemento, ya que una historia atravesada por la categoría de género viene a poner en duda el tradicional carácter objetivo, neutral y universal de la historia común (la de los varones) y deja al descubierto cómo han sido negados los aportes de las mujeres (y, agregaríamos, de los otros invisibilizados).

El libro de María Luisa Femenías viene a saldar esa deuda, como la autora lo ha hecho durante toda su trayectoria, dando cuenta de los trabajos de los feminismos filosóficos, y ahora en este libro, de los aportes de aquellos filósofos que han estado dispuestos a seguir con las mujeres sus luchas por la libertad, la igualdad y, en suma, la felicidad.

Referencias bibliográficas

- Femenías, M. L. (2019), *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*, Buenos Aires, Galerna.
- Femenías, M. L. (2022), *Los disidentes. Filósofos excluidos de la memoria*, Buenos Aires, Galerna.
- Scott, J. W. (1993). “Historia de las mujeres”, en Burke, P. (ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza, pp. 59-89.

Recibido el 24 de octubre de 2023; aceptado el 03 de noviembre de 2023.

NOTA CRÍTICA/ *CRITICAL NOTES*

SOBRE *LOS DISIDENTES*: UNA JUSTA RESTITUCIÓN

ABOUT *THE DISSIDENTS*: A FAIR RESTITUTION

Graciela Vidiella
gravidabella@gmail.com

Nota crítica sobre el libro de María Luisa Femenías (2022). *Los disidentes: filósofos feministas excluidos de la memoria*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Galerna, 446 páginas.

Palabras clave: Universalidad; Derechos; Igualdad

Keywords: Universality; Rights; Equality

En la Introducción del libro la autora afirma que se trata de una obra contra la *damnatio memoriae*. En esta época en que los estudios de género se han consolidado y adquirido el estatus de una disciplina –mejor dicho, de una interdisciplina– tanto teórica como práctica, ética y política, existen numerosos trabajos escritos en varios idiomas, que rescatan pensadoras de distintos períodos históricos que fueron silenciadas por el sólo hecho de ser mujeres, como la propia autora lo recogió tan acertadamente en su libro anterior *Ellas lo pensaron antes*. Pero no existe –al menos que haya llegado a nuestro conocimiento– una obra que recoja a pensadores varones que han batallado contra la exclusión de las mujeres por ser consideradas seres inferiores. A mi criterio, en ello reside la mayor originalidad de esta obra y a esto se refiere la *damnatio memoriae* que pretende combatir. Y lo hace con las mejores armas: argumentaciones sólidas, exposiciones claras de las tesis

de los autores, contextualizaciones históricas, todo ello respaldado por un trabajo de investigación encomiable.

En 1985, Jürgen Habermas publicó *El discurso filosófico de la modernidad*. Polemizando con las ideas del posmodernismo y de su crítica radical a la razón y a las ideas de universalidad, de sujeto autónomo y de progreso, es decir, las tesis claves de la Modernidad, el filósofo sostiene que el proyecto de la modernidad y los ideales ético-políticos que abrazó la Ilustración (universalidad, igualdad, justicia, emancipación) no es un proyecto clausurado sino, en todo caso, inacabado y merecedor de completarse en sus propios términos, pese a las inconsistencias y parcialidades que contiene. Menciono esto porque esta tesis de Habermas dio marco a mi propia lectura de *Los disidentes*.

Por una parte, el libro rescata autores que se pronunciaron por la causa de las mujeres y bregaron por sus derechos civiles y políticos defendiendo una verdadera universalidad de los derechos y una igualdad de las capacidades en relación con los varones. En este sentido, muestra que la mentada universalidad e igualdad defendida por pensadores que pasaron a integrar el canon es tanto una falsa universalidad como una falsa igualdad, lo que en términos de Habermas significa las incoherencias y parcialidades del proyecto moderno, que no amerita ser abandonado sino corregido y realizado en la praxis. Una muestra de ello la proporciona Kant, el padre de la ética universalista e igualitaria cuya influencia llega hasta hoy y de quien abrevan filósofos de la talla de John Rawls y el propio Habermas. Sin embargo, esto no le impidió afirmar:

La virtud de las mujeres es ser bella; la de los hombres, ser nobles. Las mujeres evitan el mal, no porque es injusto, sino porque es fastidioso, y las acciones virtuosas son para ellas acciones moralmente bellas. No les hablemos de necesidad, de deber, de obligación... Yo casi no creo que el bello sexo se conduzca por principios (Kant 2004, 8).

Si bien Kant hizo extensivo el concepto de persona, núcleo de su ética, a todo el género humano en tanto ser dotado de razón, defendía la dominación legal del hombre sobre la mujer porque aquél es naturalmente superior. Además, consideraba que la libertad, atributo esencial de la persona, se encarnaba objetivamente en la propiedad, pero sólo podían ser propietarios los varones (aunque no todos: no aquellos que participaban de una relación de dependencia con un amo empleador, por ejemplo, mozos de cuadra, siervos, pupilos, criados, y todas las mujeres). Esta limitación redundaba en la falta de personalidad civil que

inhabilitaba a este numeroso grupo para ejercer una ciudadanía activa, no pudiendo por tanto participar en la legislación del Estado.

Podemos pensar esta misoginia como producto de la época (algunos kantianos actuales así lo hacen). Sin embargo, su discípulo y amigo Theodor von Hippel, uno de los olvidados rescatados por Femenías, defendió la igualdad de las capacidades de varones y mujeres tanto en el ejercicio de la razón como en términos civiles y políticos. Examinó el matrimonio en términos de institución humana y no natural, sujeto a las costumbres y las leyes, y por tanto contingente y cambiante. Pensaba, además, que lo que había hecho a las mujeres inferiores era la educación que recibían, y por ello en sus escritos bregó por una educación igualitaria para ambos sexos; todo lo contrario de su contemporáneo e integrante del canon filosófico Jean Jacques Rousseau, quien al delinear la educación de Emilio y de Sofía se apoya en estos principios

Uno debe ser el activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es preciso necesariamente que el uno quiera y pueda; basta que el otro se resista algo. Establecido este principio, se sigue que la mujer está hecha especialmente para complacer al hombre. (...) Si la mujer está hecha para complacer y para ser subyugada, debe hacerse agradable al hombre en lugar de provocarlo (Rousseau 1985, 412)

No es infrecuente creer que los pensadores que no integran el canon no merecen ocupar un lugar en el Olimpo. Sin embargo, *Los disidentes* revela que, al menos en algunos casos, las razones de la exclusión obedecen menos a que no estuvieron a la altura que al cuestionamiento profundo que hacían a la sociedad de su tiempo y a una defensa de una verdadera igualdad universal de los derechos, igualdad que incluía no sólo a las mujeres sino a las personas de diferentes credos religiosos, razas y condición social. Esto se refleja sobre todo en la Tercera parte del libro denominada “Radicalidad y Utopía”, dedicada a los radicales ingleses (William Godwin- marido de Mary Wollstoncraft- y William Thompson) y a los utopistas franceses (Charles Fourier) del siglo XIX, todos ellos estrictamente igualitaristas y universalistas.

Aclaremos que los rescates no se detienen en la modernidad, sino que se remontan a tiempos lejanos. El libro comienza con el filósofo, y médico musulmán, Averroes al que conocemos principalmente como el comentador de Aristóteles. Sin embargo, la investigación de Femenías saca a la luz una faceta muy poco conocida. Contra las tesis ontológicas y

ético-políticas de sesgo patriarcal de Aristóteles –desarticuladas minuciosa y agudamente por la autora en su primer libro dedicado a cuestiones de género *Inferioridad y exclusión*– Averroes afirmaba que la mujer es semejante al varón y no un accidente necesario para la continuación de la especie y que, siguiendo probablemente al Platón de *República*, libro que también comentó el filósofo andalusí, deben tener la misma educación que el varón.

Otro caso interesante es el del mago, matemático, filósofo y médico Henrich Cornelius Agrippa, nacido en Colonia en el siglo XV, quien escribió un tratado en el que pretendió mostrar no ya la igualdad sino la superioridad de la mujer sobre el varón amparándose en su personal interpretación del *Génesis*.

Un gran mérito de *Los disidentes* es la cuidadosa contextualización histórica de los pensadores elegidos y la recreación del ambiente cultural en el que les tocó vivir; ello permite conocer sus influencias, los coetáneos con quienes discutían y sus posibles proyecciones de sus perspectivas. Esta tarea resultó posible en virtud de un cuidadoso trabajo con las fuentes acompañado por una selección bibliográfica que ayuda al lector interesado a profundizar en los trabajos de determinado pensador. Pero no hay que creer que ello vuelva árida o dificultosa la lectura del libro, sobre todo porque la presentación de los problemas y la reconstrucción de los argumentos proponen una lectura desde los intereses actuales, aunque sin caer –y Femenías se cuida mucho de ello– en interpretaciones anacrónicas. Porque, como ella dice, la filosofía, a diferencia de lo que ocurre con otras disciplinas, es también su propia historia y, en ese sentido, siempre es filosofía del presente. En este modo de considerarla y de encararla en la escritura reside, a mi juicio, uno de los mayores méritos del libro. La presentación histórico-problemática nos permite advertir, contra simplificaciones en la que hoy a veces suele caerse, que el feminismo no es un invento actual, ni siquiera del siglo XX, el siglo de la lucha de las mujeres por la conquista de los derechos civiles y políticos –fundamentalmente del derecho al voto– siglo en el que vio la luz la obra seminal de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, sino que, a lo largo de los tiempos existieron voces tanto de mujeres como de varones que impugnaron la discriminación del “sexo débil” con muy buenos argumentos que no sólo tienen un valor exclusivamente histórico sino que pueden ayudarnos en el presente tanto a la profundización de los temas y problemas que abordan los estudios de género como a la elaboración de ideas en pos de una sociedad más justa e igualitaria para todos.

Cabe destacar, por último, la inclusión de autores latinoamericanos tales como los argentinos Mario Bravo, el diputado socialista entre los años 1913 y 1943 que presentó junto a Juan B. Justo – también examinado– una Ley del divorcio y una Ley de los Derechos civiles de la mujer, ambas transcritas en *Los disidentes*; también está presente Carlos Vaz Ferreira, el muy relevante filósofo uruguayo al que bien estaría prestar mayor atención. En lugar de defender un feminismo de igualdad (iguales derechos civiles, políticos y legales), este pensador elige la compensación: la desigualdad de las mujeres radica en sus cargas: embarazo, parto, lactancia, que, si bien son naturales, se vuelven sociales en términos de justicia. Por eso la sociedad tiene la obligación de compensar dichas desigualdades- un interesante antecedente argumentativo de las actuales leyes de discriminación positiva.

Para finalizar, una pequeña adenda. Femenías no sólo es una autoridad internacionalmente reconocida en la teoría de género sino una intelectual comprometida. Ella fue una las causantes de que, en nuestro medio, esta temática acabara por imponerse. Recuerdo la época en que los estudios de género despuntaban en el país y que no eran tomados en serio por la cofradía filosófica. Recuerdo la resistencia que oponían los responsables de los congresos a incluir estos temas en aquellos primeros años de recuperación de la democracia, resistencia vencida, andando el tiempo, por la insistencia pertinaz de un grupo de académicas en el que se encontraba la profesora Femenías.

Referencias bibliográficas

- Femenías, M. L. (1996), *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- Femenías, M. L. (2019), *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*, Buenos Aires, Galerna.
- Femenías, M. L. (2022), *Los disidentes. Filósofos excluidos de la memoria*, Buenos Aires, Galerna.
- Kant, I. (2004), “Lo bello y lo sublime. Ensayo de estética y moral”. Trad. A. Sánchez Rivero. *Biblioteca virtual Cervantes*.
- Rousseau, J.J. (1985), *Emilio*, Madrid, EDAF.

Recibido el 24 de octubre de 2023; aceptado el 03 de noviembre de 2023.

NOTA CRÍTICA/ *CRITICAL NOTES*

UNAS POCAS PALABRAS

A FEW WORDS

María Luisa Femenías
mófeme@yahoo.com.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-1144-1197>

Nota crítica sobre el libro de María Luisa Femenías (2022). *Los disidentes: filósofos feministas excluidos de la memoria*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Galerna, 446 páginas.

Palabras clave: Disidentes; Igualdad; Inclusión

Keywords: Disidents; Equality; inclusion

El libro *Los disidentes* nació de una pregunta pequeña y de una curiosidad, que se fue expandiendo.

En una de mis tantas noches de insomnio, la pregunta que acudió a mi mente fue más o menos así: si las mujeres estaban completamente excluidas de todos los órdenes públicos y jerárquicos, y recluidas en el espacio doméstico o conventual —tal como algunas posiciones alegan—, cómo hicieron para finalmente poder ingresar a dicho espacio público y de reconocimiento. La respuesta que, sin dudarle un momento, consideré apropiada fue que había habido una suerte de *caballo de Troya*. Dicho en otros términos, a esa especie de bloques antagónicos varón-mujer (y sus competencias consideradas esenciales: público-privado; razón-emoción; fortaleza-debilidad; acción-pasividad, y muchas más por el estilo), que se fueron diseñando a lo largo de las culturas respondiendo a una lógica

binaria implacable y excluyente, había que reconocerles fracturas. Debió haber habido —esa fue la primera hipótesis que construí— épocas de resquebrajamiento de las exclusiones binarias, tan taxativas y elaboradas o, quizá —segunda hipótesis—, épocas en las que predominó más ambiguamente un sexo-género sobre otro, junto con un conjunto de condiciones *naturales*, sus matices y sus tensiones. Asimismo, consideré que debía admitirse que las concepciones taxativas no daban cuenta plena de la realidad cotidiana y que había que modelarla según épocas, países e idiosincrasias. Es decir, debió producirse un vaivén, una dialéctica, un movimiento más o menos tenso y constante entre lo considerado propiamente masculino y/o femenino, la mayor presencia de uno de los polos, cuya manifestación se intensificaba o se invisibilizaba según las épocas, los países y las clases. ¿Cómo se filtraron entonces esas mujeres reales en el espacio público masculino? Además de sus luchas, ¿quiénes les favorecieron o permitieron la entrada? ¿Es que los relatos en blanco y negro deben sustituirse por una intensa variación de matices de gris? No en vano siempre afloraron algunos nombres femeninos a modo de excepción, rareza o anomalía, plasmados en divinidades, mitos, mujeres extraordinarias o arquetipos teatrales.

Durante algún otro insomnio, alcancé la certeza, certificada por diversas y erráticas lecturas de textos de mujeres “eruditas” de distintas épocas, que no solo Descartes se escribía con Elizabeth sobre cuestiones del alma-mente y del cuerpo. Todas ellas —yo ya había publicado *Ellas lo pensaron antes*— intercambiaron correspondencia, participaron en foros y tertulias y, más adelante (o quizá también mucho más atrás), coordinaron salones o sucedáneos en los que discutían asuntos del cielo y de la tierra.

Aquí viene a jugar su papel mi curiosidad: ¿Quiénes habían sido los varones que compartieron con esas mujeres la convicción de su reconocimiento como sujetos de derechos igualitarios?

De algunos de ellos —filósofos, científicos o pensadores en general— se conserva su nombre, e invariablemente Descartes aflora siempre como uno de ellos. Otros permanecen en las sombras. Por cierto, conocí a algunos de esos personajes en un seminario pionero de Celia Amorós Puente, en la Universidad Complutense de Madrid, hacia el año 1991; seminario que tuve el placer y el desafío de cursar y que, desde el modo de trabajo hasta la temática del curso, era una novedad para mí. Eso incentivó mi avidez y mi curiosidad por lo que retuve algunos datos, nombres y debates. Pero debía haber más.

Es decir, debía haber más teóricos enlazados por una problemática y un arduo debate político, ético, antropológico y hasta

teológico sobre la igualdad entre varones y mujeres y, más extendidamente, tal como lo formuló François Pollain de la Barre, entre blancos y “negros”, católicos y protestantes (hugonotes), ciudadanos y colonos, señores y vasallos. Certeramente, de la Barre consideró que la implementación de la “igualdad” política —su denominado *cogito* pragmático— a la estructura social, derrumbaba las jerarquías y las subalternidades de la estructuración social —en especial racistas y sexistas— consideradas *naturales*. Y las explicó, claro está, con el vocabulario y las herramientas teóricas de que disponía en esa época.

Y fui tirando de ese hilo que, si bien delgado y precario, abría una brecha firme a toda interpretación monolítica del pasado y de la historia del feminismo. Traté de devanar la madeja: rastree posiciones proto-igualitarias y las contrasté con otras de igualdad radical, como las de Condorcet o la de Fourier. Traté de mostrar matices (muchos de ellos epocales), y de trazar algunas líneas generales para mostrar los modos en que, en nuestros días, recogemos una larga cadena de aportes, que permiten profundizar temas y problemas, esbozados siglos atrás. Algunas contribuciones son de larga data, aunque en gran medida hubieran sido opacadas —más bien ocultadas— por un pensamiento hegemónico complacido en minusvalorar, tergiversar o desconocer *ex profeso* aquellas ideas, en vistas de hacer perdurar concepciones retrógradas, posiblemente como modo indirecto de mantener sus privilegios de sexo-género y de “raza”, entre otros.

Así rastree, localicé, leí, analicé y organicé obras en diversos idiomas porque la mayor parte no tiene traducción en castellano, o la tiene sólo parcialmente, realizadas por lo general en España y México, con mirada literaria o histórica.

Por eso, un rasgo adicional de *Los disidentes* es difundir textos y concepciones escasamente conocidos, basándose en fuentes poco accesibles, con mirada y perspectiva crítica, filosófica y de género. Como modo de promover el debate, consigno meticulosamente sus referencias bibliográficas, así quien sea que se interese en el tema podrá cotejar, reinterpretar y discutir todo lo consignado en sus páginas. También remito, donde las hay, a obras de consulta o comentarios críticos. Una deriva de ello es promover la inclusión de problemas y textos no tradicionalmente presentes en las habituales historias de la filosofía o en las asignaturas temático-problemáticas (extra)curriculares, y no sólo como módulo adicional de algún seminario de grado o de posgrado, que las urgencias de los cronogramas curriculares obligan a incumplir. Con ese interés, registré también algunos pensadores hispanohablantes y latinoamericanos, sin consignarlos en un apéndice, lejos del mundo

intelectual, de sus objetivos, polémicas y logros, sino entremezclados en las líneas generales de los debates de su época.

Por su parte, varias veces me han preguntado si *Los disidentes* dialoga con *Ellas lo pensaron antes*. Mi respuesta es simplemente “Sí”. Los nombres de los y las protagonistas de ambas obras se entrecruzan. Incluso en algunos casos, sus propias vidas también lo hacen. Esto da cuenta, y refuerza, la idea de un fértil terreno común de debate de opiniones e intercambio de ideas que, aunque en muchos casos marginal o minoritario, tuvo el firme deseo de incidir en la sociedad de su época a los efectos de promover vínculos y estructuras más ecuánimes. Se basaron en la idea de igualdad y apuntaron a sus derivas sociales, legales, educativas, entre otras, con firme voluntad de coherencia teórico-práctica. Lamentablemente, en la mayor parte de los casos, los promotores de esas ideas igualitaristas no lograron ver en vida la plasmación de sus propuestas. Más aún, en muchos casos —pienso en Fourier, por ejemplo— debieron transcurrir más de cien años para que se rescatara y difundiera buena parte de su obra.

Por eso creo que *Los disidentes* es una contribución que, aunque preliminar y más bien modesta, difunde el pensamiento de un conjunto de varones igualitaristas, que defendieron la causa de las mujeres, sus derechos y los de las poblaciones no-blancas, no-metropolitanas, no-hegemónicas. Fueron sin duda una suerte de *caballo de Troya* en el pretendidamente monolítico bloque de los varones-valores patriarcales hegemónicos, contribuyendo a erosionarlo, aún sin poder derribarlo. De modo que *Los disidentes* es sólo un paso para visibilizar los esfuerzos de algunos pensadores que apostaron sus vidas por una sociedad más equitativa y justa. Posiblemente muchos más sigan olvidados; sus obras siguen aguardando salir a la luz en un estante o en la caja en alguna biblioteca conventual o universitaria, sin la debida identificación y catalogación. No incluí otros, bien conocidos —Bertrand Russell, por ejemplo— debido a su notoria defensa de las mujeres, la paz y de los DDHH en general. Su militancia a favor de esas causas es bien conocida y no necesita ser resaltada en un libro de este tipo.

Ahora bien, *Los disidentes* no hubiera podido estar en los anaqueles de las librerías sin la intervención de la editorial Galerna y, en especial, de Carolina di Bella —su Gerente Editorial—. Además, quiero agradecer a mis colegas y amigas Rosa Belvedresi y Graciela Vidiella que tan generosamente han leído y presentado mi libro, el año pasado, en la *Biblioteca Obrera Juan B. Justo*. También a Daniel Busdygan quien, como representante de esas voces de varones disidentes, aceptó coordinar

la mesa de presentación del libro y colaboró en su difusión. La calidez de las palabras de Graciela Vidiella y de Rosa Belvedresi, la cuidadosa lectura que hicieron del libro, la sagacidad de sus comentarios y sugerencias, cohíbe mis propias palabras. Por último, solo me resta decir “gracias” a Mariana Castillo Merlo —directora de esta revista— por acceder a la publicación de estas notas.

Recibido el 24 de octubre de 2023; aceptado el 03 de noviembre de 2023.

RESEÑA/ REVIEW

Benítez Ocampo, Y. (2021), *Ontología de la pobreza. El concepto de privación en Aristóteles*, Prólogo de Victoria Juliá, Porto, Portugal, 2021, 133 páginas. ISBN: 978-989-9037-09-0

Elían Eduardo Samora
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
eliansamora00@gmail.com



<https://orcid.org/0009-0005-9448-1670>

Palabras claves: Pobreza; Privación; Substancia

Keywords: Poverty; Privation; Substance

El presente libro de Yanina Benítez es resultado de la investigación que llevó a cabo para la elaboración de su tesis de licenciatura y aborda un tópico específico dentro del vasto tratamiento que se ha realizado y se realiza en el estudio del pensamiento de Aristóteles. El libro está organizado fundamentalmente en tres etapas de análisis teórico donde la noción de privación (*stéresis*), dependiente y subsidiaria de la noción de no-ser de la substancia (*ousía*), cumplirá en su desarrollo un papel articulador entre un análisis de carácter físico-ontológico y otro ontológico-semántico. Cabe advertir que el estudio no se va a limitar a la tarea de las recepciones de un problema o concepto y sus variantes dentro de un campo semántico preciso, paso más que necesario en lo que respecta al abordaje de los textos filosóficos clásicos, sino que también se propone pensar nuestra realidad presente haciendo uso de las herramientas de análisis que nos brindan dichos textos para dar cuenta de su fertilidad. Por supuesto, estos dos objetivos se ven atravesados por igual en lo que respecta a la aplicación de una metodología rigurosa para su tratamiento.

De esta forma, como indica la autora en la Introducción, el uso de dos conceptos elementales de la ontología aristotélica, a saber, *stéresis* y su relación con *dýnamis*, debe ser entendido como parte de un proceso metodológico. En primer lugar, se lleva a cabo un análisis de ellos en el seno de dicha ontología con el fin de extraer sus notas esenciales. En segundo lugar, dicho análisis permite su extrapolación precisa y adecuada en lo que respecta a su aplicación en la investigación de su interés, es decir, la pobreza como hecho social y económico. Asimismo, esto no implica una reactualización de la lectura de la realidad de la pobreza a través de la incorporación de la perspectiva que nos proveen dichos términos, sino que “se vuelve sobre ella y se la incorpora de modo hipotético con el fin de avanzar en la obtención de una clave teórica de este signo, que, posteriormente, pueda ser extraída de su matriz de origen y articulada con otras propuestas filosóficas” (p. 19). En resumen, el análisis de las nociones de potencia y privación está enmarcado en la hipótesis de que estas nociones, junto con la noción polisémica de pobreza, convergen dentro del dominio del no-ser y tienen como función la explicación de ciertos eventos negativos en el proceso de plenificación de la *ousía* del ser humano, siempre dentro de un abordaje multidisciplinar donde es tarea de la filosofía realizar un aporte que le permita restituir su importancia en función de un cuerpo teórico de conceptos posibles para este fin.

En el primer capítulo, se centra en el análisis ontológico de la teoría del movimiento, tal como aparece en *Física*, enfatizando en el tratamiento de la noción de *stéresis*. Dentro de esta teoría, se explicitan dos principios del cambio junto con la noción mencionada, a saber, forma (*eídos*) y materia (*hýle*), y que son centrales en la esquematización de dicha teoría. La propuesta de esta tríada se enmarca en la discusión que mantiene Aristóteles con los filósofos eleatas en un intento de resolver la aporía del devenir y proponer una ciencia de la naturaleza (*phýsis*). Si la *phýsis* es por definición movimiento y este no es azaroso ni desordenado, necesariamente debe seguir una finalidad. La *ousía* o compuesto (*sýnolon*) móvil, por lo tanto, se encuentra inmerso en un proceso incesante hacia su autoacabamiento o plenitud. Siguiendo a Aubenque, este movimiento, que se explica comúnmente como un pasaje de la potencia (*dýnamis*) al acto (*enérgeia*), en realidad, hace referencia a dos puntos de vista de la *ousía* natural. Se trata, al fin y al cabo, de una tensión originaria. Para la autora, aquí es donde se manifiesta un dispositivo de análisis de las nociones de *dýnamis* y *stéresis*. Cuando la *dýnamis* no logra actualizarse en lo que

virtualmente está presente en la *ousía* móvil debido a circunstancias inherentes o externas, la *stéresis* se hace presente como ausencia o carencia de dicha actualización.

En el segundo capítulo, Benítez profundiza el análisis ontológico-metafísico de la *ousía*, agregando ciertas cuestiones de orden semántico de las nociones trabajadas y abordando la compleja pluralidad de significaciones del ser y la cuestión de la relación a una unidad (*pròs hén legómenon*). En uno de los apartados de este capítulo, a consideración de la autora, si tenemos presente la pluralidad de significaciones del ser y su homonimia relativa que lo vuelve foco de referencia última, en el libro XIV de *Metafísica* es factible extraer un dominio del no-ser (entendido como relativo) de la *ousía* que recoge un horizonte de significación plural para las teorías física y ontológica de la realidad, al mismo tiempo que propone una solución a la aporía eleática de la unicidad del ser.

Asimismo, Benítez señala agudamente que cuando Aristóteles hace referencia al no-ser no solamente lo hace aludiendo a que es la negación del ser, sino que en su dominio se hallan implicadas modalidades propias: la potencia, la materia, los accidentes y la enunciación falsa. Ninguna de ellas, en definitiva, es preciso expresarla en términos de negación, sino que son intensificaciones débiles del ser que, desde una perspectiva fundamentalmente metafísica, pero también ontológico-antropológica, permite hacer referencia a ciertos grados de aproximación o alejamiento de aquellas características que se dicen con propiedad que son. Esta peculiar naturaleza del ámbito del no-ser posibilita que pueda adjudicarse un dominio de remisión, sin por ello suprimir la dependencia que tiene de lo que propiamente es. Nuevamente, el no-ser relativo no tiene independencia ontológica, sino que posee en última instancia como unidad de referencia a la *ousía* en tanto primera significación del ser.

En el tercer y último capítulo del libro, la autora aborda ciertas relaciones de correspondencia entre las nociones de *dýnamis* y *stéresis*. Este tipo de relaciones pueden leerse en clave positiva o negativa en lo que respecta a la convergencia de ambas nociones. Benítez advierte que puede afirmarse que toda *dýnamis* resulta equiparable a *stéresis*, pero solo en los casos mencionados puede darse la situación inversa. Los casos son los siguientes:

Positivamente, ambas nociones pueden ser entendidas como: 1) representan de una carencia o ausencia de forma, y en base a esa representación tiene la capacidad o disposición de que les advenga una,

pero no en términos activos (fundamentalmente en el caso de la *stéresis*); 2) convergen en una concepción dinámica de la *ousía* al ser parte de un proceso vinculado a los movimiento de su plenificación; 3) son parte de los principios de movimiento y cambio, es decir, representan las condiciones inherentes para que ocurra el advenimiento de la forma; 4) tanto *stéresis* como *dýnamis* no implican la negación absoluta de una forma, en primer término; 5) remiten a una algún modo de ser dicho con mayor propiedad, sea como principio actual o formal y estas aspiraciones siempre se dirigen a modos más plenos de ser; 6) ambas se relacionan con la materia, principalmente en la generación por accidente (*katà sýmbebekós*); y 7) se relacionan con todas las atribuciones, a saber, con todas las categorías siempre bajo el sentido de la ausencia de un modo de ser, es decir, tienen el mismo tipo de relación con los accidentes.

Negativamente, ambas nociones pueden ser entendidas como: 1) si ambas condiciones señalan una carencia en la *ousía*, también señalan una imperfección o, lo que es lo mismo, representan un modo de ser incompleto; 2) esta carencia puede ser una condición que impida o cercene alguna dimensión en el proceso de plenificación de la *ousía*; 3) si una *dýnamis*, sea activa o pasiva, no logra actualizarse, queda en el mismo plano de significación de la *stéresis*; y 4) toda *dýnamis* activa precisa de condiciones adecuadas, sean inherentes o externas, para actuar sobre sí o sobre otro, por lo tanto, si estas condiciones no están dadas, su capacidad se replegaría sobre el estado de potencialidad, haciéndola susceptible de caer bajo la misma significación que *stéresis*.

Respecto al vínculo de las nociones trabajadas con la de pobreza, en las páginas finales del libro, la autora establece una convergencia entre pobreza, privación y potencia toda vez que la primera, en tanto hecho social, presenta factores que condicionan el desarrollo vital del ser humano, pues, pese a que remite fundamentalmente a circunstancia materiales, se ven excedidas en la medida en que dificultan distintas dimensiones de dicho desarrollo vital: físico, intelectual, psicológico, cultural, social, etcétera. En términos aristotélicos, la ausencia de bienes exteriores afecta negativamente en el proceso de plenificación hacia la felicidad. De este modo, señala la autora, a pesar de que la pobreza no forma parte de la estructura ontológica de la *ousía* (y esto la diferencia de cierto sentido de *stéresis*), sin embargo, puede afectar directa o indirectamente el desarrollo personal y social de un individuo.

En conclusión, el trabajo de Yamila Benítez, partiendo del pensamiento de Aristóteles, representa un aporte peculiar al abordaje del hecho de la pobreza social, con características teóricas y metodológicas novedosas, al mismo tiempo que relaciona sugestivamente obras del Estagirita en función de una perspectiva metafísico-antropológica atractiva.

NORMAS DE PUBLICACIÓN / SUBMISSION GUIDELINES

NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA AUTORES

Páginas de Filosofía es una publicación anual, académica y específica, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue, que ofrece una extensa cobertura de estudios filosóficos y de sus interacciones e influencias en diferentes campos profesionales de nivel regional, nacional e internacional. Su orientación interdisciplinaria pone al alcance de estudiantes, docentes e investigadores: artículos, discusiones, notas críticas, entrevistas, conferencias y reseñas, así como toda otra información profesional relevante para la filosofía y su relación con otras disciplinas humanísticas y con las ciencias en general.

La convocatoria para la presentación de trabajos es permanente.

Criterios Generales:

Páginas de Filosofía aceptará, para su evaluación, trabajos originales sobre temas de filosofía en sus distintas áreas.

- Las colaboraciones enviadas deben ser inéditas y no estar simultáneamente propuestas para su evaluación en otra revista.
- Una vez aceptadas para su publicación el autor firmará una “Nota de originalidad y cesión de derechos”. Los trabajos no podrán ser reproducidos sin autorización de la revista.
- Los autores enviarán sus trabajos en lengua española.
- Todas las contribuciones, incluyendo las reseñas, las entrevistas y las conferencias, se someterán a evaluación. Además, los artículos, discusiones y notas críticas aceptados por el Comité Editorial se someterán a referato externo, a doble-ciego, de especialistas designados por dicho Comité.
- El Comité Editorial decidirá sobre el orden de publicación de los trabajos, quedando abierta la posibilidad de que la colaboración sea incluida en el número siguiente de la revista.

-Para la publicación, *Páginas de Filosofía* priorizará aquellos trabajos que cumplan estrictamente con todos los requisitos formales estipulados.

-La Dirección comunicará al autor, según sea el caso, la aceptación, las observaciones formuladas o las causas del rechazo.

-El trabajo debe ser enviado por correo electrónico como archivo adjunto a: paginasdefilosofia@gmail.com

-Los trabajos se enviarán en formato .doc o .rtf, letra Times New Roman, tamaño 12, justificado y con interlineado 1.5.

-En la primera página figurarán, en este orden, título del trabajo, nombre completo del autor y filiación institucional. En esta hoja se consignará, además, domicilio, teléfono y correo electrónico del autor.

-El autor también deberá enviar, en archivo separado, un currículum abreviado de no más de 10 renglones.

-Las notas irán numeradas al pie de página, en letra Times New Roman, tamaño 10.

-Las ilustraciones y cuadros se presentarán por separado y se indicará su ubicación en el texto.

-*Páginas de filosofía* adopta el sistema Harvard de citación (autor-fecha). Todas las citas textuales serán referenciadas colocando al final de las mismas, entre paréntesis, apellido del autor, año de publicación y número de página. Por ejemplo: (Berti 2011, 99).

-Las referencias bibliográficas se ordenarán alfabéticamente al final del texto, atendiendo a los siguientes criterios:

a) Libros: Apellido del autor en minúsculas, inicial del nombre. En caso de ser necesario especificar si es editor (ed.) o compilador (comp.) del texto, (año de publicación), *Título y subtítulo en cursivas*. Número de volumen si es necesario, número de edición si no es la primera, en caso de ser relevante se puede colocar aquí el nombre del editor o traductor, Ciudad de edición, Editorial.

Ej: Berti E. (2011), *Ser y tiempo en Aristóteles*, traducción de Patricio Perkins, Bs. As., Editorial Biblos.

Las obras de un mismo autor, publicadas en el mismo año, se ordenan alfabéticamente, según el título de la obra y se usa las letras a, b, c... después de la fecha de publicación para distinguirlas en las citas.

Ej: Berti E. (2011a), *Preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos.

Berti E. (2011b), *Ser y tiempo en Aristóteles*, Bs. As., Editorial Biblos.

b) Compilaciones: Apellido del autor del capítulo en minúsculas, inicial del nombre. (año de publicación), “Título del capítulo entre comillas” en Apellido del editor o compilador del libro, inicial del nombre. Especificar si es editor (ed.) o compilador (comp.) del texto, *Título del libro en cursivas*, (mismos datos del primer caso).

Ej: Soares, L. (2004), “El rol del poeta legislador en *Leyes* y su antecedente en la figura del poeta guardián en *República*” en Santa Cruz, M.I., Marcos, G., Di Camillo, S. (comp.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Bs. As., Colihue, pp. 159-179.

c) Artículos: Apellido del autor en minúsculas, inicial del nombre. (año de publicación de la revista), “Título del artículo entre comillas” en *Título de la revista en cursivas*, Número del volumen, número de la revista, mes o estación del año o equivalente, páginas que abarca el artículo precedidas de pp.

Ej: Mié, F. (2013), “Demostración y silogismo en los Analíticos segundos. Reconstrucción y discusión”, *Diánoia*, volumen LVIII, número 70, mayo de 2013, pp. 35–58.

Para el caso de artículos electrónicos, luego de citar el artículo agregar cuándo y dónde fue recuperado.

Ej: Mié, F. (2013), “Demostración y silogismo en los Analíticos segundos. Reconstrucción y discusión”, *Diánoia*, volumen LVIII, número 70, mayo de 2013, pp. 35–58. Recuperado el 26 de mayo de 2014 de: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/7813/6856/2045/dian70Mie.pdf>

Criterios específicos:

1-Artículos, discusiones y notas críticas: Se trata de colaboraciones inéditas. Las mismas deben realizar un aporte novedoso al tema tratado y al estado actual de la cuestión, acotando claramente sus objetivos y la originalidad de su perspectiva. Estas colaboraciones deben incluir indefectiblemente, tanto en español como en inglés, el título, un resumen de hasta 200 palabras y cinco palabras clave. Se enviarán dos archivos del trabajo, uno de los cuales debe omitir toda referencia directa al autor del mismo, tanto en los agradecimientos como en las notas y la bibliografía.

NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA AUTORES

Los artículos tendrán una extensión mínima de 5.000 palabras y una máxima de 10.000. Las discusiones, un mínimo de 4.000 y un máximo de 8.000. Las notas críticas, un mínimo de 3.000 y un máximo de 6.000. En todos los casos, el máximo de palabras contempla las notas, las referencias bibliográficas y los cuadros.

2-Entrevistas y Conferencias: A instancias del Comité Editorial, *Páginas de Filosofía* publicará entrevistas y/o conferencias, de destacados académicos e investigadores que sean consideradas relevantes y contribuyan, en algún sentido, a las discusiones en el campo disciplinar de la filosofía. Tendrán una extensión mínima de 3.000 y una máxima de 6.000 palabras.

3- Reseñas: Se recibirán reseñas informativas de libros publicados en los últimos tres años, contando desde la fecha en la que se acepta la colaboración. El trabajo debe presentar claramente el contenido del libro y las tesis principales del/de los autores. Deberán tener un mínimo de 2.000 y un máximo de 3.000 palabras.