

15
Zej

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA

EL PROBLEMA DE LA ENSEÑANZA DE LA ARETE
EN CUATRO POETAS PREPLATONICOS

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
MARIA ARELI MONTES SUAREZ

México, D. F.

1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción	p. 6
I. Homero y la <i>arete</i> heroica	p. 12
II. Hesíodo y la <i>arete</i> del trabajo	p. 26
III. Teognis y la decadencia de la <i>arete</i> aristocrática	p. 38
IV. Píndaro y la culminación heroica de la <i>arete</i> aristocrática	p. 53
Conclusiones	p. 67
Bibliografía	p. 72

INTRODUCCION

Uno de los problemas fundamentales de que se ocupa la obra de Platón es el que se manifiesta al inicio de su diálogo *Μενων*: "¿Puedes decirme, Sócrates, si la virtud puede ser enseñada? ¿O no puede ser enseñada, sino adquirida por ejercicio? ¿O ni puede adquirirse por ejercicio, ni aprenderse, sino que por naturaleza, o de algún otro modo, sobreviene a los hombres?"¹. La enorme relevancia de este cuestionamiento obedece, en gran medida, al hecho de que la reflexión en torno a si la *arete* es innata en el ser humano, o se adquiere en alguna forma, por vez primera se aborda desde el punto de vista filosófico. Si bien es cierto que la discusión sobre la *arete* ya existía desde la época arcaica, aquélla era meramente cotidiana y, en el mejor de los casos, algunos poetas se permitían disertar sobre el tema, pero con versos exentos de consideración filosófica.

El novedoso intento filosófico de Sócrates y Platón, por resolver si la *arete* es innata o adquirida, en parte fue originado por la candente polémica que suscitó la aparición de los sofistas en el siglo V a.C. Hasta ese momento, en Grecia había venido prevaleciendo la arcaica moral aristocrática que reposaba, al parecer, sobre la creencia de que la *arete* es innata en el individuo; pero cuando en la Atenas democrática de Pericles surgieron los "maestros" ambulantes esgrimiendo la bandera de una *arete* enseñable, y haciéndose pagar caras sus lecciones, la reacción de los ciudadanos conservadores no se hizo esperar en contra de esa nueva modalidad en la enseñanza. El antagonismo

entre los conservadores que sostenían que la *arete* es innata, y los sofistas que afirmaban que es adquirible mediante enseñanza, es manifestación de la antigua oposición *physis* - *nomos*, como acertadamente señala Guthrie². Platón intenta resolver la antítesis mediante la vía de investigación socrática, pero cómo lo hace y a qué conclusión llega, me parece que son aspectos que sólo pueden captarse, en toda la riqueza de su contenido, retornando a la fuente originaria de donde Platón extrae los elementos para su reflexión.

Lo que pretendo realizar a través de esta breve investigación es detectar los elementos ya presentes en la poesía preplatónica, los cuales el filósofo retoma en su análisis sobre el origen de la *arete* y su enseñabilidad, y mostrar cómo en esos mismos elementos está dada, de manera implícita, la respuesta platónica al problema de si la *arete* es innata o adquirida. Para lograrlo, decidí indagar específicamente el problema de la enseñanza de la *arete* en cuatro poetas preplatónicos, a saber, Homero, Hesíodo, Teognis y Píndaro, porque me parece que en ellos está presente el semillero que da sus frutos en el discurso platónico, además de que los cuatro poetas representan cuatro momentos distintos en la evolución del pensamiento griego. Los veremos en orden cronológico.

En mi exposición, en primer lugar, voy a abordar a Homero y su concepción de la *arete* heroica; en segundo, a Hesíodo y su creencia de que la *arete* se obtiene mediante el trabajo; en tercero, a Teognis y la decadencia de la *arete* de los nobles; y, por último, a Píndaro y la culminación de la *arete* aristocráti-

ca. En cada apartado, voy a ubicar al poeta en cuestión dentro de su marco histórico-social y con respecto a la moral que sustenta, la cual en el caso de Homero, Teognis y Píndaro es la moral aristocrática, mientras que Hesíodo representa a la moral campesina. Enseguida, señalaré el concepto que del término '*arete*' tenga el poeta, y la postura que asuma respecto a su origen en el ser humano. Asimismo, indicaré los argumentos que el poeta utilice, ya sea para avalar su posición a favor de que la *arete* es innata, o de que es adquirida, pero también voy a resaltar los argumentos que contradigan implícitamente su posición manifiesta. Finalmente, voy a esbozar los principios de la educación moral que el poeta proponga o utilice, y a señalar algunos de sus elementos didácticos.

Voy a intentar demostrar que los cuatro poetas que aquí analizo, en realidad presentan una concepción ambivalente sobre el origen de la *arete*, aun cuando cada uno de ellos se pronuncie primero, ya sea a favor de que la *arete* es innata, o bien, de que es adquirida, posturas que contemplan como excluyentes la una de la otra, pero que terminan por adoptar indistintamente. En verdad, el mensaje del discurso poético sobre la *arete* encierra la creencia velada de que aquélla puede adquirirse mediante enseñanza.

Seguir la huella de un problema filosófico a través de recopilaciones de versos que nos han llegado a la actualidad en un lamentable estado fragmentario, es una empresa sumamente difícil. Mi investigación en las epopeyas de Homero, *Ilíada* y *Odisea*, hasta cierto punto fue accesible porque consulté una

regular versión española, la de Luis Segalá, pero como no incluye la numeración de los versos, se dificultó mucho mi constatación de los términos importantes en el texto griego. Al respecto, utilicé la edición inglesa de E. H. Warmington y T. E. Page, en la colección "The Loeb Classical Library". Por lo que se refiere a Hesíodo, la magnífica traducción de *Los trabajos y los días* por la Dra. Paola Vianello, facilitó enormemente mi tarea, además, porque se trata de una edición bilingüe (griego-español). Las dificultades que la propia colección de elegías de Teognis ofrece al lector, por su inherente carácter contradictorio, en cierta medida se compensan con la aceptable traducción que de ella ha hecho el Dr. Francisco Rodríguez Adrados, en edición también bilingüe. Pero leer los *Epinicio*s de Píndaro constituyó el aspecto más problemático de mi investigación. En nuestro idioma no existe ninguna traducción aceptable de las odas pindáricas y, hasta donde pude constatar, tampoco en inglés. Tuve que apoyarme en la traducción española de las odas *Olimpicas, Píticas, Nemeas e Istmicas* realizada por Agustín Esclasans, sin numeración de versos, y cotejar el texto griego en la edición de E. H. Warmington, en la colección "The Loeb Classical Library", cuya recopilación de las odas pindáricas difiere, en gran escala, de la utilizada por Esclasans.

En cuanto a la bibliografía secundaria para mi tema de investigación, encontré poco material. Más bien mi análisis fue directamente de las fuentes, aunque no podía faltar el apoyo de la *Paideia* de Jaeger, la *Historia de la literatura griega* de Lesky, y *A History of Greek Philosophy* de Guthrie, así como al-

gunos otros estudios monográficos. Una obra muy valiosa que esclareció algunas de mis dudas y me brindó importantes puntos de vista es *TEXNH und APETH* de Jürg Kube. No existe, desafortunadamente, traducción de esa obra, ni yo conozco el idioma alemán. La Dra. Ute Schmidt gentilmente me tradujo los párrafos donde se localizan aspectos relacionados con mi tema de investigación.

Debo aclarar que, a lo largo de toda mi investigación, conservé el término griego '*arete*' para que el lector logre captar toda la plenitud del contenido que los griegos le asignaron. Para nombrar todo lo que '*arete*' significa en nuestro idioma, necesitaríamos varias palabras (excelencia, virtud, disposición, etc.); por eso es preferible conservar el término griego. También, debo advertir que no usé el término 'educación' como traducción a nuestro idioma de '*paideia*' porque este concepto apareció hasta el siglo V a.C. con Esquilo, sino como traducción de la palabra '*trophe*' que es la que encontré en los poetas para nombrar a la educación.

Sólo quisiera mencionar, por último, que el tema de esta investigación es un problema vigente. Aunque Goethe haya dicho que "todo lo discreto ha sido ya pensado; ahora sólo queda tratar de pensarlo otra vez", me parece que la antigua polémica arcaica en torno a si la *arete* es innata o adquirida, se actualiza cuando nos preguntamos si un individuo moralmente bueno, puede hacer bueno a otro y, sobre todo, cuando alguien que se cree moralmente bueno, intenta convertir a otro en lo que es él.

NOTAS

¹ Menón, 70-a.

² Cfr. Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. p. 252.
También cfr. Kube, Jörg. *TEXNH und APETE*. p. 35, donde el autor dice que, más bien, la antítesis se da entre *physis* y *techne*.

I. Homero¹ y la *arete* heroica

En los dos grandes poemas épicos de Homero se encuentran las alusiones más antiguas conocidas en torno a la *arete* y su enseñabilidad, así como el primer repertorio de conceptos del lenguaje de la moral, según lo señala Jaeger². Si bien es cierto que ni en la *Ilíada*, ni en la *Odisea* el poeta reflexiona filosóficamente sobre la *arete*, ni el tema de la educación es tratado de manera explícita, ambas epopeyas constituyen el primer testimonio a partir del cual se pueden indagar la naturaleza de la *arete* y los principios morales y educativos que concebían los griegos de la época arcaica.

El primer punto a destacar es el significado de la palabra '*arete*' que en los poemas homéricos resulta sumamente amplio. En general, '*arete*' designa cualquier tipo de excelencia, desde la indómita fuerza de los dioses³, la agilidad extraordinaria de unos piés⁴, la rapidez con que corren perros y caballos⁵, hasta la excelencia espiritual humana. Sin embargo, aunque el campo de aplicación de ese término sea tan extenso, Homero con mayor frecuencia lo ciñe al ámbito humano. En este nivel, '*arete*' tiene una doble significación: por un lado nombra a la excelencia en la acción, por otro, a la excelencia espiritual, sea ésta moral o intelectual. Los adjetivos correspondientes al nombre '*arete*', en el lenguaje de Homero, son '*agathos*', '*esthlos*' y el superlativo '*aristos*'.

El panorama circunstancial que se nos presenta en la *Ilíada* es el chocar de las armas de una sociedad en guerra, con deseos

de sobrevivir, y cuya casta privilegiada -la de los guerreros- enaltece como máxima *arete* la *andreia* (valentía) con que se realizan las grandes hazañas heroicas. Sobrevivir se convierte en producto de la habilidad y de la *andreia* con que se compete en la lid, aunque la *arete* heroica de ninguna manera debe considerarse como "[...] el rudo ideal de la vieja saga guerrera, exento de cualquier refinamiento moral, sino la traducción, más o menos conseguida, de aquellos ideales al mundo de la caballería cortés"⁶. La moral vigente en una sociedad con tales características puede parecernos dura, contemplada desde nuestra perspectiva actual, pues el móvil del agente moral, el héroe, es su iracundia aunada a un implacable deseo de venganza. No es difícil advertir que en la moral guerrera se valora más el aspecto práctico de la *arete*, aunque su perfil espiritual no se subestima del todo. El valor de la excelencia moral y de la inteligencia comienza a anunciarse hacia la parte final del poema, cuando Apolo lamenta la ausencia de esas cualidades en Aquiles, y exclama: "[...] dioses, queréis favorecer al pernicioso Aquiles, el cual concibe pensamientos no razonables, tiene en su pecho un ánimo inflexible y medita cosas feroces, [...] perdió... la piedad y ni siquiera conserva el pudor que tanto favorece o daña a los varones"⁷.

En cambio, la moral del mundo que nos narra Homero en la *Odisea*, desde un principio exalta más el aspecto espiritual de la *arete*, ya que el tipo de sociedad que describe es apacible y cifra sus más elevados ideales en valores tales como la paciencia y la *sophrosyne* (templanza), así como en la inteligencia

aunque en un primer momento se manifiesta bajo la forma de astucia. Palas Atenea reconoce todas esas cualidades en Odiseo cuando le dice: "siempre guardas en tu pecho la misma cordura, y no puedo desampararte en la desgracia, porque eres afable, perspicaz y sensato"⁸.

La acción de las epopeyas homéricas gira en torno a héroes de la talla de Aquiles, Héctor, Agamenón, Odiseo, quienes son *agathoi* porque pertenecen a la casta privilegiada, a la nobleza, por su nacimiento. Los principios morales que rigen la conducta de los héroes son normas de clase. La moral aristocrática postula la figura del héroe como el ideal de todo individuo. El héroe es la encarnación paradigmática del *kalos kai agathos* (bello y bueno), ideal del individuo griego, y su lema es "ser siempre el mejor"⁹. Para que un héroe ostente ese título, necesariamente debe ser *agathos*, y para ser *agathos* el individuo debe estar en posesión de la *arete*; pero, ¿cómo ha llegado ésta a su poseedor? ¿Es innata o adquirida?

En los tiempos que los poemas homéricos nos narran, la creencia común en torno a la naturaleza humana es la que se manifiesta a través de Polidamas: "la divinidad, a uno le concede que sobresalga en las acciones bélicas, a otro en la danza, al de más allá en la cítara y el canto; y Zeus [̄...̄] pone en el pecho de algunos un espíritu prudente que aprovecha a gran número de hombres, salva las ciudades y lo aprecia particularmente quien lo posee"¹⁰. La *arete*, entonces, es una gracia que la divinidad caprichosamente concede sólo a ciertos individuos. A algunos les toca en suerte determinado tipo de excelencias, y

a otros favorecidos, uno distinto. Así lo expresa Odiseo cuando señala que "los dioses no dispensan igualmente a todos los mortales sus amables presentes: hermosura, ingenio, elocuencia".¹¹

Los héroes que aparecen en la *Ilíada* actúan determinados por el destino que la divinidad les ha impuesto, y ningún esfuerzo puede liberarlos de él. La fatalidad conduce a Héctor a una muerte trágica, y antes de morir exclama tristemente: "cumplióse mi destino"¹², pese a sus intentos por esquivarlo. En la *Odisea*, sin embargo, Emilio Lledó comenta que los héroes gozan de cierto margen de libertad para tejer su destino¹³ pero, de cualquier modo Odiseo, al igual que Aquiles, es impelido por la fuerza del destino. Ninguno de los dos héroes goza de libertad, pero también al destino deben la *arete* que los caracteriza. En este sentido, la *arete* de los héroes es innata.

La mentalidad aristocrática no agota la explicación de la naturaleza humana en la voluntad divina. La moral de los nobles considera *agathos* al individuo que desciende de dioses o de antepasados ilustres. La importancia que se concede al linaje se manifiesta en múltiples ocasiones a lo largo de los poemas homéricos. Imbuído por la veneración a la estirpe, Glaucos exclama: "A mí me engendró Hipólito [] mis antepasados [] fueron los hombres más valientes de Efira y la extensa Licia. Tal alcurnia y tal sangre me glorió de tener"¹⁴. Según esta creencia, la noble cuna del individuo es la garantía de que posee *arete*, como si ésta se heredara. Y aceptar la tesis de que la *arete* se hereda, permite al *agathos* cometer algunas veces actos moralmente malos, sin que por ello pierda su condición de *agathos*.

Este es el caso de Aquiles a quien la divinidad no deja de reconocerle su *arete*, a pesar de haber cometido la falta de arrastrar el cadáver insepulto de Héctor¹⁵.

Por lo que hasta aquí se ha explicado, los principios de la moral aristocrática confluyen hacia un mismo punto: la *arete* es innata en el individuo, ya sea por gracia divina, o bien, por herencia. Ambas vías son asumidas indistintamente por la moral aristocrática para justificar la presencia de la *arete* en los nobles, pero no se da cuenta de que la una no implica a la otra, ni establece ningún tipo de relación entre ellas, lo cual origina ambivalencias en el pensamiento homérico. Por ejemplo, Telémaco es un joven amado y favorecido por los dioses, en otras palabras, es *agathos* por la voluntad divina, pero en cierto lugar Méntor le dice: "si no eres hijo de Odiseo y de Penélope, no creo que llegues a realizar lo que anhelas"¹⁶. En esta sentencia, Méntor manifiesta su fe en que Telémaco llevará a feliz término la hazaña de su viaje si y solamente si ha heredado la *arete* de sus padres, descartando la posibilidad de que triunfe porque los dioses le hayan dado los medios para lograrlo. Que alguien posea *arete* no significa que necesariamente la haya heredado. Los dioses pudieron habérsela otorgado, o ¿acaso no son libres de hacer lo que ellos deseen?

Por otra parte, aceptar como verdadera la tesis de que la *arete* se hereda, ofrece serios inconvenientes. Homero mismo advierte uno de ellos, cuando hace decir a Méntor que "contados son los hijos que se asemejan a sus padres, los más salen peores, y solamente algunos los aventajan"¹⁷. Si fuese cierto que

la *arete* se hereda, todos los hijos de padres ilustres serían igualmente ilustres; los nobles sólo engendrarían nobles, pero de hecho *no es así*. En algunas ocasiones sí se heredan cualidades físicas o espirituales, pero no siempre. Así que la tesis de la *arete* heredada no es una ley.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos de la moral aristocrática por apoyarse exclusivamente en la tesis innatista de la *arete*, no puede lograrlo y tiene que recurrir a la tesis de la *arete* adquirida. Enseguida veremos cómo lo hace.

La concepción aristocrática sobre la naturaleza humana, como ya lo he mencionado, en el sentido de que la diferencia entre los individuos la marca la divinidad, introduce la necesidad de una educación que les permita el ideal de perfección, la *kalokagathia*, pues por naturaleza "no es posible que un hombre sea diestro en todo"¹⁸. La divinidad hace al ser humano incompleto, pero él anhela ser perfecto. La inconformidad del individuo ante sus limitaciones justamente es el incentivo necesario para que busque ser el mejor. Si verdaderamente el hombre homérico hubiese estado convencido de que la *arete* sólo por gracia divina o por herencia llega al *agathos*, nunca habría sentido la necesidad de perfeccionarse y, mucho menos, de adquirir *arete*, pero no es así. Tan no estaba convencido de lo anterior, que el mismo hombre homérico postula el ideal de la educación paradójicamente en el escenario bélico de la *Ilíada*.

Jaeger hace notar que el ideal educativo surge por vez primera en la cultura occidental en el momento en que Fénix pronuncia su célebre discurso a Aquiles¹⁹, y le dice: "¿...? me

mandó Peleo que te enseñara a hablar bien y a realizar grandes hechos"²⁰. Aunque en estas breves palabras no está dicho de manera explícita que el objeto de la enseñanza de Fénix es la *arete*, es evidente que así lo cree el maestro porque menciona sus dos aspectos: el espiritual (hablar bien) y el práctico (realizar grandes hechos). Al asumir que la *arete* puede ser transmitida mediante enseñanza, la moral aristocrática está aceptando la tesis de que la *arete* se adquiere.

En la *Ilíada* surge la figura del maestro con Fénix y se continúa en la *Odisea* con Méntor. Muchas veces son los padres o los amigos de los héroes quienes fungen como sus maestros aconsejándolos, porque "gran fuerza tiene la exhortación de un amigo"²¹. Lasso de la Vega señala que "lo que diferencia a la *Ilíada* de una *aristeia* corriente es su designio ético y el elemento pedagógico que del poema se desprende"²²; es decir, el poema no solamente habla de la educación que el maestro quiere dar a su discípulo, sino que el poema en sí mismo es una enseñanza. Homero es el gran educador de Grecia, como dice Platón, y a través de sus poemas pretende educar moralmente a sus contemporáneos. Fénix y Méntor son los maestros, pero Homero mismo encarna esa figura asumiendo el papel de educador moralista. Si la premisa aristocrática dice que las cualidades morales son innatas, entonces, ¿por qué pretender transmitir algo que no se tiene por naturaleza?

Existen dos elementos didácticos en la enseñanza que por una parte transmiten y, por otra, narran los poemas homéricos, los cuales merecen ser mencionados. Uno es el discurso parené-

tico (moral) y otro es la apelación al ejemplo, ambos muy relacionados entre sí. El discurso de Homero es parenético porque se basa en exhortaciones de carácter moral, ya sea para persuadir a quien escucha para que realice algo, como cuando Néstor aconseja a Antíloco: "procura, oh querido, ser cauto y prudente"²³, o bien, para disuadirlo de su mal obrar: "[...] tú refrena en el pecho el natural fogoso -la benevolencia es preferible- y abstente de perniciosas disputas para que seas más honrado por los argivos viejos y mozos"²⁴, como recomienda Peleo a Aquiles. Y en las exhortaciones se localiza la continua apelación al ejemplo, el segundo elemento didáctico que mencionaba. Alabar las hazañas de los héroes y censurar los actos vergonzosos tiene como finalidad que los jóvenes educandos imiten las primeras y eviten los segundos; la súplica de Menelao cumple esa función: "¡Zeus soberano! Permíteme castigar al divino Alejandro [...] para que los hombres venideros teman ultrajar a quien los hospedare y les ofreciere su amistad"²⁵. Los dos elementos didácticos aquí mencionados confirman la aceptación que la moral aristocrática tiene que hacer de la tesis de la *arete* adquirida, por lo siguiente: si la *arete* fuese innata y así lo creyeran firmemente los moralistas aristócratas, no habría necesidad de que exhortaran a los jóvenes *agathoi* a imitar las hazañas de los héroes, pues la *arete* para realizarlas ya la tendrían por naturaleza, pero como ni aquéllos mismos lo creen, tratan de inducir los actos de los *agathoi* presuponiendo que la *arete* puede obtenerse por imitación. Entonces, bajo esta óptica, la *arete* se adquiere.

Otro aspecto muy importante de la moral aristocrática que debe mencionarse, es el afán de gloria y fama que caracteriza a los personajes homéricos. En su anhelo por la inmortalidad, el hombre griego busca la manera de que, al menos, su nombre y su obra perduren, y cree que solamente va a lograrlo en la medida en que obtenga el reconocimiento público de sus contemporáneos y de las futuras generaciones, por las acciones heroicas que realice. El premio al esfuerzo del héroe es el tan ansiado prestigio. El hombre homérico "no quisiera morir cobardemente y sin gloria, sino realizando algo grande que llegara a conocimiento de los venideros"²⁶. El héroe realiza las más increíbles hazañas con tal de que los demás reconozcan su *arete*; tiene un profundo sentido del honor, y para él es vital que los demás honren sus cualidades. El héroe no se siente héroe si no es honrado por los demás. Con respecto a este afán de gloria y fama, y su relación con la *arete*, Lionel Pearson hace una interesante apreciación:

In Homer, arete does not denote a quality of character inherent in a man. There is never any discussion of hidden, unrealized arete, because it does not exist until it is recognized by others. The persistence of this idea in Greek thought and speech is shown by the phrase that is commonly used to describe bravery in battle: ἄνδρες ἀγαθοὶ ἐγένοντο, "they became good men". This traditional phrase implies that men are not good men until they prove it by winning a good name. And if the respect of others or the source of their respect is withdrawn, as when a woman loses her husband or a dog its master or a man his freedom, arete is likewise lost in great part. The story of Achilles and his distress in the *Iliad* is properly intelligible only on such terms; the whole meaning of his life is lost if he is no longer held in honour.

Este comentario muestra de manera muy objetiva cómo, para el héroe homérico, la *arete* realmente se posee hasta el momento en que es reconocida por los demás; es cierto que el héroe tiene que demostrar que tiene *arete*, pero la garantía de que efectivamente la posee, es el reconocimiento público. Si no hay reconocimiento, esto significa que no hay *arete*; la *arete* es una especie de premio al mérito del héroe y, en este sentido, es un hecho que la *arete* se adquiere a través del esfuerzo y del prestigio.

La concepción aristocrática de la *arete* nunca acepta de manera explícita que es un talento adquirible, sino que concentra todos sus esfuerzos por mostrarla como un talento innato. El hombre homérico tiene que guardar las apariencias y, de algún modo, justificar la necesidad de la enseñanza y del maestro, pero no como medios para obtener *arete*, sino para desarrollarla. Esto es, la *arete* es un talento natural exclusivo de los *agathoi*; el maestro meramente es un instructor o entrenador que ejercita las cualidades innatas del discípulo, a través de sus conocimientos y experiencia. Los padres del joven educando, quien supuestamente ya es *agathos* por su noble nacimiento, lo ponen en manos de un instructor de reconocida *arete* para que, a través de su ejercitamiento, lo ayude a convertirse en héroe. Pero realmente el maestro no enseñaría nada porque ya estaría todo en germen en la naturaleza del discípulo. La *arete* es una semilla innata que cuida y alimenta una mano concedora, para que algún día dé su fruto.

Me parece que todos estos elementos del pensamiento homéri-

co que he mencionado brevemente, son suficientes para poder formarnos un juicio en torno a la ambivalencia de la moral aristocrática arcaica, con respecto al origen de la *arete* en el ser humano. Es obvio que a la pregunta de si la *arete* puede ser enseñada, la moral aristocrática contestaría rotundamente que no, pero sin la fuerza de un convencimiento razonable, ni razonado. En la concepción innatista de la *arete*, que asume dicha moral, se filtran involuntariamente aspectos de la tesis contraria, sin que puedan ser justificados, y esto es síntoma de los resquicios que hay en su estructura.

En su adhesión a la tesis innatista de la *arete*, el hombre homérico ni se cuestiona ni se explica por qué, si la *arete* es un don divino, los dioses la dan "a medias"; es decir, si de verdad aceptasen la voluntad divina, los *agathoi* deberían resignarse a tener la *arete* con que han sido favorecidos, y cumplir dignamente con su destino, pero no es así. El afán por el heroísmo, por la fama y la gloria, por obtener otras *aretai*, son manifestaciones de inconformidad con la voluntad divina que los hombres homéricos tanto veneran.

Por otra parte, parece ser que hay un extraño acuerdo entre la voluntad de Zeus y la clase de los nobles, en tanto que únicamente éstos tienen la posibilidad de heredar la *arete* que la divinidad concedió a sus antepasados. Como señalé oportunamente, inclusive el hombre homérico se da cuenta de la falacia de la tesis de que la *arete* se hereda, pues advierte que no todos los hijos de los *aristoi* son como sus padres.

También he señalado los aspectos del pensamiento homérico a

través de los cuales es posible contemplar su íntima aceptación de la tesis por la que tanto rechazo sentía. El aristócrata arcaico tiene que admitir que la *arete* se adquiere, y propone diferentes vías de acceso: la enseñanza, porque hay maestros que "enseñan a hablar bien y a realizar grandes hazañas"; la imitación, porque emular a los héroes es un gran estímulo para obtener la *arete* que poseen; el reconocimiento público; y el ejercicio. Aunque con respecto a esta última forma de adquisición de la *arete*, el aristócrata más bien diga que es una manera de desarrollarla, no de obtenerla, eso hace pensar nuevamente en que la divinidad otorga dones "a medias"; el mérito de desarrollar una cualidad en germen es completamente humano. Sin ejercitamiento no podría manifestarse la *arete*, por tanto, es lícito afirmar que la *arete* se obtiene mediante el ejercicio.

La *arete*, pues, se adquiere no sólo a través de la enseñanza, puesto que existen otros caminos que conducen a ella, pero su enseñabilidad queda ya claramente prefigurada desde las epopeyas homéricas, pese al afán aristocrático por el innatismo.

NOTAS

- ¹ Bajo el nombre de 'Homero' voy a considerar al poeta del s. VIII a. C., conocido como autor de la *Ilíada* y la *Odisea*, sin interesarme por el momento la verosimilitud de su identidad.
- ² Cfr. *Paideia*, p. 21.
- ³ Cfr. *Ilíada*, IX-498, p. 102
- ⁴ Cfr. *ibid.*, XX-411, p. 241
- ⁵ Cfr. *ibid.*, XXIII-276 y 374, p. 273
- ⁶ Lasso de la Vega, José. "Ética homérica" en Rodríguez Adrados, Francisco. *Introducción a Homero*, p. 295
- ⁷ *Ilíada*, XXIV-33 y ss., p. 284
- ⁸ *Odisea*, XIII-331 y s., p. 431
- ⁹ *Ilíada*, XI-784, p. 131
- ¹⁰ *Ibid.*, XIII-726 y ss., p. 155
- ¹¹ *Odisea*, VIII-168, pp. 371 y s.
- ¹² *Ilíada*, XXII-303, p. 262. Cfr. también XXIV-131 y s. p. 286
- ¹³ Cfr. su "Introducción" a Platón. *Diálogos*. vol. I., pp. 92 y s.
- ¹⁴ *Ilíada*, VI-206 y ss., pp. 67 y s. Cfr. también XI-786 y ss., p. 131; XV-643 y ss., p. 180; y *Odisea*, I-214 y ss., p. 307; XIV-199 y ss., p. 437
- ¹⁵ Cfr. *Ilíada*, I-170, p. 4
- ¹⁶ *Odisea*, II-282 y ss., p. 317

- ¹⁷ *Ibidem*
- ¹⁸ *Ilíada*, XXIII-670 y s., p. 279
- ¹⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 24
- ²⁰ *Ilíada*, IX-442 y s., p. 101. El subrayado es mío.
- ²¹ *Ibid.*, XI-790, p. 132
- ²² *Op. cit.*, p. 300. El subrayado es mío.
- ²³ *Ilíada*, XXIII-318, p. 273. Cfr. también XI-765 y ss., p. 131; XII-241 y ss., p. 137; XIII-273 y ss., p. 147; y *Odisea*, I-253 y ss., p. 308
- ²⁴ *Ibid.*, IX-248 y ss., p. 98. Cfr. también IX-96 y ss., p. 95
- ²⁵ *Ibid.*, III-351 y ss., p. 35. Cfr. también IX-458 y ss., p. 101
- ²⁶ *Ibid.*, XXII-302 y ss., p. 262. Cfr. también I-170, p. 4; III-276 y ss., p. 33; III-458, p. 37; XIII-268 y ss., p. 147; XII-99 y ss., p. 258
- ²⁷ Pearson, Lionel. *Popular Ethics in Ancient Greece*, p. 50

II. Hesíodo¹ y la *arete* del trabajo

La manifestación cultural de los griegos durante el período clásico no se reduce exclusivamente al mundo caballeresco de los nobles. Como la agricultura y la ganadería también son actividades preponderantes en la lucha del pueblo griego por su sobrevivencia, el sector de la población dedicado a ellas expresa su sentir y su pensar, realizando con esto una valiosa aportación a la cultura clásica. Si bien Homero comienza a anunciar la existencia del mundo rural en la *Odisea*², su mención resulta demasiado superficial, y su "olvido" demasiado evidente en la *Ilíada*. Conocemos la gran contribución que el mundo rural, o como lo llamara Lasso de la Vega, el "mundo de los humildes"³, hace a la cultura occidental gracias a Hesíodo, quien "[...] es un verdadero poeta campesino y se interesa en verdad por los hombres, pues comparte con ellos los sufrimientos de una vida difícil"⁴.

A través de los poemas de Hesíodo, contemplamos las concepciones y aspiraciones de los campesinos con respecto al universo, a la moral, a la educación, y cómo es que ellas van colocándose paulatinamente al lado de los ideales heroicos. Para los fines de mi investigación, de los poemas hesiódicos sólo me interesa abordar, por el momento, *Los trabajos y los días* [*Érga kai hemeraí*], ya que esta obra es un verdadero poema pedagógico.

En la moral campesina la *arete* es un ideal tan importante como lo es en la moral aristocrática, pero con un sentido radi-

calmente distinto. En los poemas hesiódicos, el término '*arete*' significa éxito, bienestar, distinción, mérito. Llama particularmente la atención el hecho de que Hesíodo utiliza la palabra '*arete*' en el ámbito de lo humano, sin aplicarlo ya a la divinidad o a objetos inanimados, y que el adjetivo correspondiente más empleado por el poeta es '*esthlos*'.

Respecto al origen de la *arete* en el ser humano, Hesíodo manifiesta explícitamente su postura cuando afirma: "Escoger la miseria [.] es fácil, llano el camino, y aquella muy cerca reside; mas ante el éxito (*arete*) el sudor pusieron los dioses inmortales, y larga y empinada la vía hacia él [.]"⁵. La *arete* es producto del esfuerzo humano, es decir, para la moral campesina la *arete* se adquiere.

En los *Erga*, Hesíodo señala que el esfuerzo humano puede expresarse a través de tres caminos que conducen hacia la *arete*, y ellos son el trabajo⁶, la piedad hacia los dioses⁷ y la mesurada conducta individual⁸, empero, el mejor y más importante de todos, es el camino del trabajo.

El valor del trabajo es una de las piedras angulares de la moral campesina. Hesíodo lo considera de origen divino e indica que cumple una doble función. Por una parte, el trabajo es considerado como un don divino, cuyo ejercicio permite a los individuos ser "[.] ricos en greyes y en bienes, y mucho más [.] grandes ante [.] los inmortales [.] y [.] los hombres"⁹. Pero, por otra parte, el trabajo se conceptúa bajo la forma de castigo, pues según la mitología introducida en los *Erga*, al principio de los tiempos Prometeo cometió una falta imperdonable en

contra de la divinidad, y Zeus irritado "¿...? para los hombres meditó tristes pesares"¹⁰, haciéndoles expiar el "pecado original" de Prometeo. Entre los "tristes pesares" que Zeus meditó para los seres humanos, se encuentra el duro trabajo que produce fatiga. De cualquier modo, el trabajo es impuesto a los mortales por la divinidad como una forma específica de vida, como una necesidad esencialmente humana. En este sentido, el trabajo humaniza al hombre¹¹. En la moral campesina, la excelencia humana ya no se mide a través de la fuerza que despliega el guerrero en el campo de batalla, sino mediante el esfuerzo del campesino en su lucha diaria con la tierra y con los elementos de la naturaleza.

Hesíodo explica que, a pesar de que el trabajo es una tarea impuesta por la divinidad, el ser humano es libre de elegir cumplir con ella o no. Si obedece y trabaja, el individuo es amado por los dioses y por los demás mortales, en virtud de que trabajando se hace merecedor de toda la gama de cualidades humanas¹², de dicha, de fama y, sobre todo, de *arete*. En cambio, el individuo que desobedece la voluntad divina engendra vicios que lo hacen despreciable ante dioses y humanos, y su ocio le hace cosechar desgracias, mala fama¹³ y miseria (*kakotes*). Según la disposición que el ser humano tenga respecto al trabajo, éste se tornará positivo en cuanto condición de posibilidad de obtener *arete*, o bien, se tornará negativo si se contempla como productor de fatiga.

La nota-clave del trabajo que produce *arete*, según Hesíodo, es la justicia, "pues esta ley para los hombres dispuso el Cro-

nida"¹⁴. El poeta afirma que no basta con trabajar a ciegas para obtener *arete*: es absolutamente indispensable trabajar conforme a la justicia divina. Para lograrlo, se deben conocer los principios de la justicia, y este conocimiento torna al esfuerzo humano en trabajo consciente¹⁵. Al haber conocimiento, hay responsabilidad moral; se premia o castiga, dentro de la moral campesina, porque el individuo mismo es quien determina el curso de su acción, y debe asumir las consecuencias que se derivan de la misma. Así, pues, la condición para obtener *arete* es el trabajo consciente.

Todas las premisas que he señalado del discurso hesiódico, nos hacen suponer que el poeta está firmemente convencido de que la *arete* es adquirible, en tanto que no es inherente a la naturaleza humana. La concepción hesiódica sobre el origen de la *arete* es opuesta a la homérica, pero coinciden en que ambas adolecen de ambivalencia. Esto podemos advertirlo cuando leemos en el proemio de los *Erga* lo siguiente:

Musas de Pieria, ¿...? aquí hablad de Zeus ¿...? por el cual los hombres mortales, sin fama igual que afamados, notos e ignotos son, por voluntad del gran Zeus. Pues fácilmente él da fuerza, fácilmente al fuerte derriba, fácilmente disminuye al muy claro y acrece al oscuro, y fácilmente al torcido endereza y encoge al soberbio ¿...?¹⁶.

A través de estos versos, el poeta manifiesta su íntima convicción de que la naturaleza humana está determinada por el arbitrio divino. Si algunos individuos poseen ciertas cualidades, al parecer, eso no depende de su propio esfuerzo, sino del querer de Zeus. En este caso, la *arete* no sería consecuencia del

trabajo, menos aún del trabajo consciente, puesto que el conocimiento es proporcionado caprichosamente por la divinidad sólo a unos cuantos mortales. Más bien, la *arete* estaría reservada para los "elegidos" que poseen el conocimiento de la justicia y que, por tanto, pueden trabajar de manera consciente. Desde tal perspectiva, no sería difícil considerar que el poeta en realidad cree que la *arete* es innata porque está determinada por los dioses. Sin embargo, haciendo justicia, debemos observar que aun cuando Hesíodo expresa tal creencia en el inicio de su poema, realmente no la asume como el supuesto fundamental de su discurso. Posiblemente Hesíodo, al cantar lo que constituye el proemio de los *Erga*, lo hizo por algún motivo específico¹⁷, pero el mensaje del poema en general presupone la creencia de que la *arete* se adquiere.

Hesíodo ilustra su concepción metafísica sobre el origen de la humanidad, mediante el mito de las cinco razas creadas por Zeus con decreciente calidad. Esto es, la primera raza tuvo la fortuna de vivir en un mundo paradisíaco, mostrando sus integrantes las mejores cualidades en su naturaleza; después, existió la segunda raza ya no bajo las mismas condiciones, ni con las mismas cualidades que la primera, y así ocurrió sucesivamente hasta llegar a la quinta. La existencia de la quinta raza se caracteriza por todas las adversidades imaginables y por la deficiente calidad con que fueron creados sus miembros. Estos, dice Hesíodo, "[...] nunca en el día cesarán de dolor y fatiga, y nunca en la noche de perecer; y graves les darán los dioses angustias. Empero, aun a ellos les serán mezclados bienes con

males"¹⁸. Independientemente de la triste suerte prefigurada para la quinta raza - a la que, por cierto, pertenecemos, según Hesíodo -, sus integrantes tienen la oportunidad de elegir entre la mezcla de bienes y males, ya sea para su salvación, o para su desgracia. El individuo que actúe conforme a la justicia, que trabaje de manera consciente, a pesar de las adversidades cosechará *arete* y se salvará; en cambio, quien actúe con violencia e ignorancia, se hará blanco de la irritación divina y acreedor de grandes desgracias. Para salvarse, pues, la condición del ser humano *sine qua non* es su propio esfuerzo, porque ante la *arete* "el sudor pusieron los dioses". El esfuerzo, el trabajo individual regido por el sentido de justicia es, con todo, el mejor camino conducente a la *arete*. La piedad hacia los dioses y la mesura, en cierta forma, son caminos implícitos en la vía más amplia del trabajo justo y consciente.

Ahora bien, como señalé anteriormente, los *Erga* son un poema eminentemente didáctico, un poema con el que Hesíodo no sólo pretende educar moralmente a su hermano Perses, sino a todos sus contemporáneos también, pero si no es la *arete* lo que se enseña, puesto que ella es producto del esfuerzo humano, entonces ¿qué es lo que se enseña? ¿Cuál es el papel de la educación en la moral campesina?

Hesíodo considera que lo que un individuo puede enseñar a otro es la verdad. Debido a que Perses carece de una adecuada concepción de ella, Hesíodo "[...] debe dar por supuesto que es posible enseñarla, desde el momento en que trata de comunicarle su propia convicción y de influir en él"¹⁹. El poeta tiene la

firme convicción de que en la medida en que el individuo conozca la verdad sobre el orden divino que gobierna el mundo, su vida estará plena de prosperidad y obtendrá su salvación. En realidad, Hesíodo no sólo transmite en su poema una verdad, sino seis que Paola Vianello resume de la siguiente manera²⁰:

- 1) Existen dos luchas para los hombres: una buena, otra mala
- 2) El trabajo es una necesidad imprescindible para los humanos
- 3) La violencia arruina a los hombres porque Zeus los castiga
- 4) La justicia es la norma de vida humana
- 5) Los trabajos deben ser oportunos para que tengan éxito
- 6) Hay días favorables para el trabajo

Podemos afirmar, por tanto, que el conocimiento de estos principios es condición de posibilidad para que el individuo obtenga *arete*, porque el trabajo debe ser realizado de manera consciente, es decir, basado en el conocimiento de esas verdades.

En cuanto a los conocedores de la verdad, Hesíodo es muy explícito en su jerarquización: "El mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende, [ῥ.] y bueno es también aquel que obedece a quien bien aconseja; mas el que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando se lo pone en el alma, aquél, pues, un hombre es inútil"²¹. En estos versos, además, observamos la conexión que el poeta establece entre el conocimiento de la verdad y el bien: el conocedor es bueno, mientras que el ignorante no lo es. Lo que no resulta obvio en Hesíodo es la causa por la cual unos son conocedores y otros no, a menos de que nos atengamos a

las premisas iniciales de los *Erga*, y aceptemos que aquélla es la voluntad divina. Hesíodo se considera a sí mismo conocedor, y trata de enseñarle a Perses la verdad que Zeus le reveló: "Yo, que conozco el bien, te hablaré, oh Perses, gran necio"²². El poeta asume la labor didáctica como compromiso moral y transmite el mensaje divino con la esperanza de que lo escuchen quienes no conocen la verdad y puedan tornarse en *esthloi*, adquiriéndola mediante conocimiento.

Al igual que Homero y los demás poetas moralistas de su época, Hesíodo elige el discurso *parenético* como recurso didáctico. Hace exhortaciones: "¡Oh Perses!, tú esto guarda en el ánimo tuyo [.]"²³; da consejos: "[.] escucha la justicia y no alimentes violencia"²⁴; pone ejemplos: "[.] el hombre inútil en el trabajo no colma el granero"²⁵, y la misma constante moralista la encontramos a lo largo de todos los *Erga*. Las exhortaciones hesiódicas contienen desde consejos para la mesurada conducta individual, hasta recomendaciones para efectuar los trabajos oportunamente.

Así, pues, para Hesíodo la *arete* no es innata, a pesar de que en cierto momento pareció asumir esa creencia, sino que es eminentemente adquirible. Y aunque el poeta no acepte explícitamente que la *arete* se adquiere mediante enseñanza, sino que propone otras vías de acceso a ella, creo que ha quedado suficientemente expuesta su creencia implícita contraria, en el sentido de que sí es posible adquirir *arete* mediante enseñanza. Su propio discurso moral lo revela así, pues realmente Hesíodo trata de "hacer bueno" a su hermano y a todos los hombres que

no lo son, transmitiéndoles la *areté* que él ya posee.

Cabe hacer una última consideración. Para poder educar moralmente a alguien, Hesíodo advierte que es necesaria una disposición previa (innata) en el educando, a fin de que pueda operarse en él la reforma moral. Es posible "hacer buenos" a quienes no son "vientres tan solo"²⁶, pero aún así Hesíodo tiene la esperanza de que algún día llegará la redención de la quinta raza y la justicia brillará entre todos los hombres.

NOTAS

- ¹ Al poeta beocio Hesíodo (s. VII a.C.), le son atribuidos los versos de los poemas que conocemos bajo el nombre de *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, pero que seguramente fueron titulados así por gramáticos alejandrinos.
- ² En realidad las alusiones que hace Homero son de la gente desposeída, por ejemplo, en XIV, 56 y ss. Penélope y Eumeo dicen que los mendigos son enviados de Zeus; en XVII, 484 los Pretendientes afirman que los dioses gustan disfrazarse de mendigos; en XVIII, 66 Ulises adopta ese disfraz, y en XX, 102 una humilde sirvienta eleva sus plegarias a Zeus para que la libere de su penoso trabajo, pero Homero no menciona todavía a los campesinos. A ellos es a quienes Hesíodo dirige su mensaje.
- ³ Lasso de la Vega, José. "Ética homérica" en *op. cit.*, p. 310.
- ⁴ Vianello, Paola. Introducción a *Los trabajos y los días*, p. LIX.
- ⁵ *Enga*, vv. 287-290.
- ⁶ Cfr. *ibid.*, vv. 287-335.
- ⁷ Cfr. *ibid.*, vv. 336-341.
- ⁸ Cfr. *ibid.*, vv. 342-380.
- ⁹ *Ibid.*, v. 27. Cfr. también vv. 106 y s., 213 y 274.
- ¹⁰ *Ibid.*, v. 49.

- ¹¹ Al respecto, sería muy interesante realizar un estudio comparativo entre las teorías de Hesíodo y las de Marx, para establecer todos los paralelismos entre el poeta y el filósofo.
- ¹² Cfr. *ibid.*, vv. 23-26, 299-310, 313-319, y 498 y s. En estos versos es interesante observar cómo los sentimientos humanos, aun la envidia y la vergüenza, se tornan en cualidades por la acción del trabajo. Quien logra enfocar positivamente esos aspectos, los utiliza como estímulo para imitar a quienes trabajan y tienen bienestar.
- ¹³ Cfr. *ibid.*, v. 287, 320-326, y vv. 695-764. Con respecto a la fama, los campesinos van en pos de ella, ya no a la manera heroica, sino más bien para evitar la "mala fama".
- ¹⁴ *Ibid.*, v. 276.
- ¹⁵ Por "trabajo consciente", simplemente voy a entender el trabajo basado en conocimientos. Sobre este punto volveré más adelante.
- ¹⁶ *Ibid.*, vv. 1-7.
- ¹⁷ Ver, por ejemplo, el análisis que hace Paola Vianello al respecto en *op. cit.*, pp. XXI y s.
- ¹⁸ *Erga*, vv. 176-179.
- ¹⁹ *Paideia*, p. 79.
- ²⁰ Cfr. Vianello, Paola. *Op. cit.*, pp. CVIII-CX.
- ²¹ *Erga*, vv. 293-297.
- ²² *Ibid.*, v. 286.

²³ *Ibid.*, v. 27.

²⁴ *Ibid.*, v. 215.

²⁵ *Ibid.*, v. 411.

²⁶ En esta forma Hesíodo se refiere a los individuos que no conocen la verdad y que no tienen disposición alguna para aprenderla.

III. Teognis¹ y la decadencia de la *arête* aristocrática

Hacia finales del s. VI y principios del s. V a.C. el mundo helénico atravesó por una difícil etapa de transición social y política originada, esencialmente, por el ascenso económico de las hasta entonces consideradas "castas inferiores" y el empobrecimiento de la nobleza. La antigua hegemonía aristocrática comenzó a deteriorarse notablemente ante la inminente democracia. Las nuevas condiciones económicas imperantes invirtieron los papeles: por un lado estaba la clase noble, aristócrata aún, pero empobrecida y, por otro, se anunciaba la nueva clase de comerciantes y campesinos enriquecidos, dueños ahora de los bienes materiales y, con ellos, del poder político. Este cambio en la infraestructura de la Hélade repercutió en el aspecto cultural propiciando nuevas formas de pensar, nuevos ideales, nuevos valores. Sin embargo, los nobles opusieron fuerte resistencia ante las innovaciones ideológicas, en su vano intento por sobrevivir. Teognis y Píndaro son los exponentes de esta rebeldía aristócrata que trató de afianzarse en su valor originario, frente a la amenaza de la revolución social.

A Teognis de Mégara se le define acertadamente como "ἄριστος un aristócrata en lucha con la marea democrática y con un nuevo modo de pensar ἀπὸ τοῦ δήμου, desterrado y desposeído de sus tierras por obra de la revolución democrática"². Su colección de versos elegíacos representa una valiosa fuente para conocer el pensamiento de la decadente aristocracia. Para Lesky, las elegías teognídeas no son otra cosa que "ἀπὸ τοῦ δήμου el eco del rencor y la

protesta de los nobles"³, y que, por eso, el megarense canta:

Cirno, los hombres de bien de antes son ahora villanos y los villanos de antes son ahora gente de bien. ¿Quién sería capaz de soportar este espectáculo: el que los buenos no posean honores ningunos y los malos sí? El hombre de bien busca como esposa a la hija del villano; y engañándose unos a otros, se ríen unos de otros, sin distinguir el bien del mal⁴.

Antes de abordar el problema del origen de la *arete* y si ésta es enseñable o no, según Teognis, considero oportuno hacer algunas advertencias respecto al contenido muchas veces contradictorio de su colección de versos, a fin de poder obtener una mejor visión y comprensión del tema que aquí me ocupa.

La colección teognídea no es una obra estructurada a la manera de Homero o Hesíodo, sino que se compone de una serie de elegías parenéticas que abordan los más variados temas, agrupados éstos por algún compilador posterior a Teognis. Las dificultades que una obra con tales características presenta son múltiples. En ella abundan las ideas contradictorias, pues es muy común hallar alguna opinión sobre cualquier tema y, enseguida, la opinión contraria. Los estudiosos de la obra de Teognis han tratado de encontrar alguna explicación aceptable del carácter contradictorio de la misma, y han formulado ciertos criterios que pueden ser resumidos de la siguiente manera⁵:

En primer lugar, la gran mayoría de los estudiosos de la colección coincide en admitir que sólo algunos versos -de 237 a 254- pertenecen a Teognis porque llevan su "sello"⁶, mientras que el resto de los versos se debe a diferentes poetas (Solón,

Tirteo, Focílides, etc.) Bajo este criterio, la colección teognídea en realidad es una antología de versos de distintos autores, cuyo núcleo central está dado por Teognis y, en torno a él, los versos de otros autores que cantaron sobre los mismos temas. De ahí se derivan las diferentes perspectivas al tratar un mismo asunto, lo cual da a la obra carácter contradictorio.

Por otra parte, hay opiniones que afirman que todos los versos de la colección pertenecen al mismo Teognis, pero que los cantó en diferentes momentos de su vida, unos durante su juventud, otros bajo el influjo de la madurez, y el compilador los agrupó indistintamente por temas; no es extraño que durante la vejez se sostengan tesis contrarias a las que se mantuvieron en la juventud.

Existen otras opiniones que afirman que Teognis es el autor de todos los versos de la colección y que las contradicciones se derivaron de la alteración de los versos originales por parte de los cantores y escribas. Hay que recordar que la tradición oral o manuscrita da margen a las alteraciones, pues difícilmente un verso puede ser repetido de manera íntegra mediante esas vías.

Finalmente, ciertos criterios sostienen que el carácter contradictorio de la colección se debe a Teognis mismo porque el poeta simplemente está reflejando la crisis de la aristocracia agonizante, unas veces exaltando ciertos valores, otras, denigrándolos.

Es difícil asegurar cuál de los anteriores criterios puede explicarnos realmente a qué se debe el carácter contradictorio

de la colección. Quizá sea preferible contemplarla como expresión de una clase social en general, y no de un hombre -Teognis- en particular. El contexto crítico de la ideología aristocrática enmarca el problema de la *arete* y su enseñabilidad, también de manera crítica y ambivalente a lo largo de los versos de la colección, como enseguida veremos.

En la colección teognídea continúa vigente el arcaico ideal de la *arete* en su sentido premoral, como excelencia física y espiritual. Jaeger comenta que el sentido primitivo de la *arete* comprendía tanto la estimación social cuanto la posesión de bienes, pero que este último aspecto no lo menciona Homero explícitamente porque en su época se da por supuesto que todo *agathos* es rico⁷. El problema de distinción entre *arete* y *ploutos* (riqueza) realmente se suscita a raíz de que Hesíodo exhorta al campesino a esforzarse por obtener riqueza y, con ella, *arete*, de tal manera que para los aristócratas de la época de Teognis es necesario reconsiderar su concepción de la *arete* y divorciarla de *ploutos*. No pueden considerar *agathos* al nuevo plebeyo rico; por tanto, la posesión de riqueza no garantiza la posesión de *arete*. El nuevo rico sigue siendo *kakos*. Así, pues, la connotación de '*arete*' y de su adjetivo '*agathos*' a lo largo de la colección, más que moral es social y política.

A pesar del forzado divorcio entre *arete* y riqueza, ésta juega un papel muy importante en la moral teognídea. El espíritu contradictorio de la colección que antes he señalado, se deja sentir palpablemente en la disertación que el poeta hace sobre *ploutos*. Por un lado, afirma que "...] la riqueza tiene en

todas las cosas el mayor poderío"⁸, es decir, se trata de un ideal superior a la *arete* porque la nobleza se encuentra despojada de sus bienes, y se ve forzada a admitir que "¿...? tener dinero es la cosa mejor: pues si eres rico tienes muchos amigos, pero si eres pobre, pocos, y una misma persona ya no es un hombre bueno igual que antes"⁹. Asimismo, la pobreza es vista por el aristócrata como una desgracia terrible que debe evitarse por cualquier medio. Al respecto el poeta canta: "A un hombre virtuoso es la pobreza lo que más le somete a su poder ¿...? porque ...? no puede decir ni hacer nada: su lengua está encadenada"¹⁰. Pero, por otro lado, en ciertos versos el poeta aclama el ideal de la *arete* por encima de la riqueza, y aconseja firmemente: "Prefiere vivir piadosamente con pocos bienes de fortuna a vivir en la opulencia adquiriendo riquezas contra la justicia"¹¹. En un momento de mayor emotividad Teognis exclama: "Las riquezas traen a los hombres la locura; de ellas nace el infortunio"¹². Seguramente las cambiantes circunstancias, o el ánimo voluble del poeta, o la complejidad del problema mismo, ya inclinan a Teognis a proclamar la superioridad del ideal de la riqueza, ya la del ideal de la *arete*. Sin embargo, hay momentos en que ni se inclina por uno ni por otro, sino que exclama: "No pidas, Polipaidés, ser el primero en virtud y en riqueza; la buena fortuna (*tyche*) es lo único que puede desear un hombre"¹³.

La riqueza y la pobreza representan para el poeta los parámetros óptimos para medir la calidad humana, cuando afirma lo siguiente: "¿...? un hombre de bien tiene siempre una misma ma-

nera de pensar y es valiente tanto cuando está sumido en la desgracia como en la prosperidad; mientras que si la divinidad da recursos y riqueza a un malvado, desvaría y no puede dominar su maldad"¹⁴. Estos versos contienen un mensaje de resignación ante las circunstancias que los nobles deben esforzarse por asumir. El *agathos* no tiene más remedio que sustituir a la riqueza como rasgo característico de su *arete*, por la fortaleza de su espíritu y asumir la pobreza con resignación. En cambio, el *kakos* jamás podrá comprar *arete* con sus riquezas, pues éstas más bien aumentan su maldad.

Junto al ideal de la *arete* Teognis coloca a la justicia porque en ella "ἄνδρα γάρ se resume toda virtud, y todo hombre que sea justo, es virtuoso"¹⁵. Además de ser justo, el *agathos* tiene capacidad innata para gobernar su ciudad¹⁶, posee buen juicio¹⁷, es moderado y oportuno¹⁸, se distingue por su fortaleza de ánimo y por su gran responsabilidad¹⁹, así como por su aspiración a la belleza²⁰. Este es el paradigma del aristócrata teognídeo, y, por supuesto, en él se da la *arete* de manera innata.

La concepción teognídea sobre el origen de la *arete* en el ser humano es ambivalente. En un primer momento, Teognis manifiesta su creencia de que la *arete* es un don que los dioses brindan al *agathos*, y asume la tesis determinista, exclamando:

Nadie, oh Cirno, es causante de su infortunio o su riqueza, sino que son los dioses los dadores de ambas cosas ἄνδρα γάρ. A ningún hombre se le cumplen todas las cosas que desea; los límites de lo imposible le detienen. Los hombres, sin embargo, como ignorantes que somos, tenemos vanas esperanzas, mientras que los dioses lo concluyen todo conforme a su deseo²¹.

A partir de esta concepción pueden adoptarse dos actitudes frente a la vida: se es hedonista, o bien, pesimista. El poeta canta: "No quiero yacer después de muerto en un lecho fúnebre regio, sino gozar de algún placer mientras vivo"²² e invita a quienes lo escuchan a gozar de los placeres del mundo, de la juventud, del amor y del vino, a lo largo de gran cantidad de versos; la otra actitud asumida es la de un pesimismo extremo que induce al poeta a expresarse así: "De todas las cosas la mejor para los humanos es el no haber nacido ni llegado a contemplar los rayos del ardiente sol; y una vez nacido, atravesar cuanto antes las puertas de Hades y yacer bajo un elevado montón de tierra"²³. Independientemente de la actitud que se tome ante la vida, la *arete* es un talento natural que los dioses o *tyche* han brindado a los mortales.

A Teognis le ocurre lo mismo que a Homero y a Hesíodo. Después de haber asumido la tesis determinista para explicar la naturaleza humana, y de haber afirmado que la *arete* es innata, Teognis acepta la existencia del libre albedrío para explicar la conducta humana y dice: "Ninguna conducta ha sido prescrita a los mortales por la divinidad, ni tampoco el camino que se debe recorrer para agradar a los inmortales"²⁴, de manera que el ser humano goza de total libertad de acción. Es el producto del libre albedrío humano lo que puebla al mundo de bien o de mal, y no el capricho divino. Teognis es muy explícito en este punto, aunque contradice la postura determinista que asumió en otro momento, como he señalado. Otro pasaje que confirma su creencia en la libertad de acción humana, es el siguiente: "To-

do está aquí perdido y corrompido y ninguno de los felices dioses inmortales, oh Cirno, es culpable, sino que son la violencia, el deseo de ganancias viles y el desenfreno humanos los que nos han arrojado de la prosperidad al infortunio"²⁵. Ahora bien, conociendo el origen del mal en el mundo, Teognis considera que los individuos deben esforzarse en superar el caos social mediante el ejercicio de la *arete*. El poeta reconoce que en el mundo es más fácil obrar mal que hacer el bien²⁶, pero precisamente lo difícil, lo que requiere de esfuerzo, es lo que cubre de gloria al *agathos*²⁷. Esto es influencia hesiódica sin lugar a dudas.

El aspecto contradictorio en la concepción de la naturaleza humana de Teognis implica una concepción ambivalente en cuanto al origen de la *arete* en el individuo. Mientras el poeta asume el determinismo divino, la *arete* es considerada un don que "/. . . sólo a pocos hombres toca en suerte"²⁸ y, por tanto, se da en algunos individuos de manera innata; pero bajo la perspectiva del libre albedrío, la tesis innatista de la *arete* pierde fuerza y tiene que considerarse la posibilidad de que el ser humano la puede adquirir en alguna forma. Siendo libre, el individuo puede elegir actuar conforme a su *arete* innata (si es que la posee) o no, pero aún quien no la tuviese por nacimiento, tiene libertad de acción y puede esforzarse por adquirirla mediante ejercicio o algún otro medio.

Teognis trata de aferrarse a la tradición aristocrática sosteniendo que la *arete* se hereda. De ser cierta la premisa resultaría que los hijos de los *agathoi* necesariamente son tam-

bién *agathoi*; de igual manera habría que admitir que los *kakoi* descienden necesariamente de *kakoi*, pero Teognis tiene que reconocer, al igual que Homero, que en la realidad no ocurre así. La experiencia muestra que no todos los hijos se asemejan a sus padres, pero como el afán de Teognis es mantener viva la tradición aristocrática, tiene que justificar aquella anomalía en la mejor forma posible, y en su caso la explicación del hecho se reduce a la influencia que el ambiente ejerce sobre el individuo.

Teognis afirma que el ambiente determina el carácter moral del ser humano. Con él cobra vida la célebre máxima que dice: "las malas compañías corrompen las buenas costumbres", porque su discurso destaca la vulnerabilidad de la naturaleza humana ante los ambientes que la rodean. Cirno es aconsejado por Teognis así: "7 no trates con hombres viles, sino está siempre unido con los buenos; bebe y come con aquellos, réunete con aquellos y sé grato a aquellos cuyo poderío es grande. De los buenos *aprenderás* cosas buenas; pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu buen natural"²⁹. Aquí advierte el peligro en que puede caer un *agathos* -en este caso Cirno- si fomenta malas compañías: puede convertirse en *kakos*. En otro lugar, el poeta reafirma esta idea: "Los malos no han nacido todos malos del vientre de su madre, sino que haciendo amistad con los malos *aprendieron* acciones viles, palabras blasfemas y el desenfreno, por creer que aquellos decían siempre la verdad"³⁰. A través de estos versos, además, podemos advertir que Teognis ya ha perdido de vista la teoría determinista. No es el capri-

cho divino el que hace a unos buenos y a otros malos, a unos ricos y a otros pobres, sino el ambiente o las circunstancias. El buen natural o *arete* innata es susceptible de estropearse en ambientes nocivos, así como puede fortalecerse en ambientes óptimos, de tal manera que no basta con ser *agathos* por nacimiento. Puesto que la conducta humana depende de las buenas o malas maneras *aprendidas* en los ambientes habituales, en realidad lo que está diciendo Teognis, no es que la *arete* se fortalezca, sino que se adquiere a través del contacto con los buenos ambientes.

En la concepción moral de Teognis se descarta toda posibilidad de adquirir la *arete* mediante enseñanza, si bien ésta es una valiosa constante a lo largo de toda la colección de versos. Ciertamente Teognis en ningún momento acepta explícitamente que la *arete* pueda enseñarse, pero sí pretende enseñar cómo es que los malos ambientes deben evitarse, y cómo se deben fomentar los buenos. Teognis trata de educar a su joven amigo Cirno, aristócrata bien nacido, poseedor de la *arete*, asumiendo el papel de maestro (consejero) y enseñándole lo que él mismo confiesa haber recibido de otros. Su discurso parenético contiene exhortaciones morales del siguiente estilo: "Como tu amigo que soy voy a darte los consejos que yo mismo, oh Cirno, de niño, recibí de los hombres de bien. Sé prudente y no busques honores, éxitos ni riquezas mediante acciones deshonorosas ni injustas"³¹. En sí, todos los versos de la colección contienen una enseñanza moral, lo mismo tratan de evitar el desenfreno y el exceso en la bebida, que pretenden inducir a la mesura y a la discreción

en la amistad. El consejo generalmente va acompañado por el ejemplo, el cual, en este tipo de discurso, hemos visto que es recurso indispensable. Al igual que los demás poetas, Teognis está tratando de educar no sólo a Cirno, sino a sus contemporáneos en general, transmitiéndoles algo que él supone no tienen. Ese "algo" bien pudiera ser la *areté*, pues si verdaderamente Teognis creyese que es innata, ¿para qué recomendar las bondades de su posesión si ya se tiene por naturaleza?

Saber discernir entre el bien y el mal es algo que, según Teognis, sólo pueden hacer los *agathoi* porque solamente ellos son inteligentes por naturaleza. La inteligencia o buen juicio (*gnome*) es cualidad inherente a la nobleza. No obstante, el poeta pasa por alto esa creencia cuando canta:

La inteligencia, oh Cirno, es lo mejor que los dioses otorgaron a los mortales; gracias a la inteligencia el hombre conoce la medida de toda cosa. Feliz el que la posee en su espíritu; es en verdad muy preferible al funesto desenfreno y a la penosa hartura /.../ todo infortunio nace de aquí³².

Al parecer, Teognis habla aquí de *todos* los mortales en general. Nuevamente la gracia divina aparece en escena como dadora del buen juicio a los individuos. En tanto que don divino, no se adquiere la inteligencia. Inútil sería tratar de inculcar en alguien el buen juicio. Hay una disertación de Teognis al respecto, bastante pesimista por cierto, pero que expresa sus más íntimas convicciones:

Es más fácil engendrar y criar un hombre que inculcarle un recto juicio; pues nadie hay que haya llegado a discurrir esto: a hacer cuerdo al insensato y bueno al malo. /.../ y si el carácter fuera cosa fabricada artificialmente y puesta en nosotros, jamás se-

ría malo el hijo de un hombre bueno, pues obedecería a sus palabras virtuosas; pero, en verdad, es imposible que alccionándole, puedas convertir al malo en bueno³³.

No hay mucho que agregar, por el momento, a este discurso realista. Ni lecciones, ni buenas compañías, ni noble linaje garantizan la presencia de la *arete* en el individuo; tal parece que los *aristoi* han sido "elegidos" por la divinidad o por algún tipo de suerte para ostentar su *arete*. Desde luego que la concepción aristocrática de la *arete* Teognis trata de mantenerla dentro de los límites innatistas, puesto que "casualmente" los "elegidos" por la buena fortuna para poseerla, pertenecen a la aristocracia. En ningún momento Teognis menciona la *arete* de algún miembro de las castas inferiores para permanecer fiel a su tradición. Pero la mayor ambivalencia que la obra de Teognis revela, es su propio intento educador. Si realmente el poeta cree que nada puede hacer bueno al individuo, que la *arete* es innata sólo en unos cuantos y los demás no pueden adquirirla, entonces ¿cuál es el objeto de la educación moral que pretende transmitirnos? ¿Acaso no son las bellas elegías teognídeas un intento real de su autor (o autores) por enseñarnos su *arete*?

NOTAS

- ¹Bajo el nombre de 'Teognis de Mégara' se conoce al autor de una colección de aproximadamente 1385 versos elegíacos de la lírica prealejandrina. No se sabe con exactitud la fecha de que datan, pero suele ubicarse su origen entre los siglos VI y IV a.C., o más preciso aún hacia finales del VI y principios del V a.C. Por su estructura es indiscutible que los versos corresponden a la época en que nace la elegía griega.
- ²Rodríguez Adrados, Francisco. Introducción a "Teognis" en *Líricos griegos*, p. 143.
- ³Lesky, Albin. *Historia de la literatura griega*, p. 196
- ⁴*Elegías*, 1109-1113, p. 240. La idea ya estaba presente desde 53-68, p. 172.
- ⁵Véanse Lesky, A. *Op. cit.* pp. 196 y s.; Jaeger, W. *Op. cit.*, pp. 183 y ss.; Rodríguez A., F. *Op. cit.*, pp. 96-107.
- ⁶El "sello" de Teognis es su propia invocación hecha en la elegía 19, cuyo texto es célebre: "Cirno, tengan un sello estos versos que compongo; jamás, así, pasará inadvertido si me son robados; jamás nadie los cambiará estropeándolos, siendo ellos mejores y todo el mundo dirá: Son versos de Teognis de Megara; es famoso en todas las naciones".
- ⁷*Paideia*, pp. 193 y ss.
- ⁸*Elegías*, 718 y s., p. 215.
- ⁹*Ibid.*, 928 y ss., p. 228.

- ¹⁰ *Ibid.*, 173-179, p. 180.
- ¹¹ *Ibid.*, 145 y s., p. 177.
- ¹² *Ibid.*, 229 y ss., p. 184.
- ¹³ *Ibid.*, 129 y s., p. 176.
- ¹⁴ *Ibid.*, 319-323, p. 190.
- ¹⁵ *Ibid.*, 147 y s., p. 177.
- ¹⁶ Cfr. *ibid.*, 44-50, p. 171.
- ¹⁷ Cfr. *ibid.*, 635 y s. y 895 y s., pp. 210 y 226.
- ¹⁸ Cfr. *ibid.*, 335 y s., 401 y 615 y s., pp. 191, 195 y 209.
- ¹⁹ Cfr. *ibid.*, 399 y s., 409 y s. y 635 y s., pp. 195 y 210.
- ²⁰ Cfr. *ibid.*, 933-938, p. 228.
- ²¹ *Ibid.*, 153 y s., p. 177. La idea se continúa en 171, P. 179, en 443-446, p. 198 y 591-594, p. 207.
- ²² *Ibid.*, 1191 y s., p. 246.
- ²³ *Ibid.*, 425-428, p. 197. Aquí Teognis repite bien a un sabio, Cheilon.
- ²⁴ *Ibid.*, 381 y s., p. 194.
- ²⁵ *Ibid.*, 833 y s., p. 222.
- ²⁶ Cfr. *ibid.*, 1027 y s., p. 234.
- ²⁷ Cfr. *ibid.*, 462 y ss., p. 199.
- ²⁸ *Ibid.*, 150, p. 178.
- ²⁹ *Ibid.*, 30-38, pp. 170 y s. Cfr. también 577 y s., p. 206.

³⁰ *Ibid.*, 305-308, p. 189. El subrayado es mío.

³¹ *Ibid.*, 27 y ss., p. 170.

³² *Ibid.*, 1171-1176, p. 244.

³⁵ *Ibid.*, 429-438, p. 197 y s.

IV. Píndaro¹ y la culminación heroica de la *arete* aristocrática.

Con gran acierto, Píndaro es considerado el poeta más extraordinario de su época y uno de los más grandes de todos los tiempos. Jaeger, por ejemplo, afirma que la vida espiritual de la aristocracia griega arcaica, en su agonía, logra el clímax final cuando produce a Píndaro, cuya poesía realmente es el testamento de toda una época. No cabe la menor duda de que el tebano es un aristócrata que representa dignamente a la clase que pertenece. "Píndaro es el verdadero poeta, a cuyo contacto todas las cosas de este mundo corriente y banal recobran como por parte de encantamiento el frescor y el sentido de su fuente originaria"².

Píndaro canta a las familias aristócratas de Tebas y de algunas otras ciudades, aficionadas al deporte, cuando éste surge como institución agonal. El poeta celebra el triunfo de los atletas, ya no en el antiguo campo bélico de Homero, sino en el *agon* deportivo, escenario de los juegos panhelénicos en cuyos orígenes se fusionaban el sentimiento religioso, puesto que las contiendas se consagraban a los dioses, y los altos ideales aristocráticos. También, en sus orígenes, los juegos panhelénicos eran un privilegio de los nobles donde exhibían sus *aretai* y, mediante el triunfo, consolidaban el prestigio de su estirpe, obteniendo el reconocimiento público tan deseado.

En virtud de que la obra de Píndaro es sumamente extensa y de las dificultades que ofrece analizarla por su lamentable es-

tado fragmentario, aquí sólo voy a ocuparme de los *epinicios*⁵, los cuales han logrado reconstruirse casi de manera íntegra, para indagar el tema de mi investigación.

El *ethos* de Píndaro es el aristocrático. Representa y canta a una clase social para la que solamente el noble es ciudadano libre y tiene derecho a mandar a los demás imponiéndoles la moral de su clase. La libertad del noble sólo está supeditada a los mandatos de la clase a que pertenece. Los principios básicos de la moral aristocrática, como hemos visto en los capítulos precedentes, son los siguientes: poseer *arete* es el ideal; el prototipo del ser humano es el héroe; el *agathos* debe tener el afán de gloria, fama y riqueza; las cualidades humanas son innatas, porque están dadas por los dioses; los valores morales que deben fomentarse son la medida, la prudencia, la justicia, la lealtad, la franqueza, la *andreia* y el temor por la *hybris*; y el principio supremo de esta moral aristocrática es el de la veneración a los dioses. Estos principios que ya regían desde la época que nos narra la épica homérica, en tiempos de Píndaro son plenamente asumidos e, incluso, se ha añadido el afán por la riqueza, en vista de las circunstancias de pobreza que se avecinaban a los aristócratas modernos, y se ha reconsiderado un tanto la valoración de la *hybris* humana.

Por lo que se refiere a la *arete*, Píndaro asume su carácter de ideal supremo y el amplio sentido que ya Homero le había dado en sus poemas. Píndaro utiliza la forma dórica '*areta*' para designar a la excelencia física y moral. Cuando el poeta alaba el triunfo de Psauis de Camarina, exclama: "7 merece todos

mis elogios por su habilidad en domar los caballos; le gusta acoger a los extranjeros, y su alma pura ha sido alimentada con el amor a la paz"⁴, refiriéndose a los dos aspectos de la *arete*. También el término es utilizado para nombrar la excelencia de objetos inanimados o de partes del cuerpo, como cuando dice que Hipocles alcanzó la victoria gracias a la *areta* de su pie⁵. Los adjetivos correspondientes al nombre '*areta*' que utiliza Píndaro son '*agathos*' y, en menor escala, '*aristos*'.

El aristócrata por naturaleza es *agathos*, pero se disputa en las contiendas deportivas el triunfo desplegando todas sus *aretai*, todo su esfuerzo, para devenir en héroe. Los himnos se consagran al vencedor y el premio a sus hazañas no se hace esperar, pues el héroe "7 recoge una recompensa magnífica; los elogios de sus conciudadanos y de los extranjeros también son para él; y su gloria resuena en todos los labios"⁶. El héroe es el hombre divinizado. En su afán de inmortalidad el hombre busca realizar grandes hazañas para que su nombre perdure y, al mismo tiempo, obtener la felicidad, el reposo y la gloria que tanto anhela; pero, sobre todo, obtener la gloria y la fama. El héroe olímpico no sólo triunfa deportiva sino moralmente también. El reconocimiento público garantiza su *arete*, puesto que al realizar grandes hazañas y triunfar, el héroe no sólo "7 es digno de obtener los elogios de sus conciudadanos"⁷, sino que también espera el reconocimiento de la posteridad⁸. El profundo sentimiento del honor que el griego posee es el principal móvil de sus hazañas; no sólo está en juego el prestigio del atleta que lucha, sino la honra de su linaje⁹. La gloria y

la fama marcan la diferencia entre nobles y no nobles, y así Píndaro canta: "pobres y ricos se encaminan igualmente hacia la tumba; y yo, por mi parte, creo que solamente la fama nos hace vivir"¹⁰, y lograr la inmortalidad, también, porque "sólo el resplandor de la gloria sobrevive a los mortales"¹¹.

El afán de gloria y fama es un principio constante en la moral aristocrática, pero como se había señalado más arriba, a ese afán el *agathos* de la época de Píndaro incorpora el anhelo por la riqueza¹². El nuevo héroe ya no solamente espera obtener gloria, fama y honor, sino que también desea dinero. Como la riqueza era inherente al *agathos* homérico, nunca antes de la época de Teognis y Píndaro aquélla se había postulado como ideal. Se daba por supuesto que todo *agathos* era necesariamente rico, como advertí en el capítulo de Teognis.

Ahora bien, ¿de qué manera el *agathos* posee su *arete*? Para contestar a esta cuestión la premisa pindárica es contundente: "debemos a la Naturaleza (*phya*) cuanto es excelente"¹³. La *arete*, pues, es innata y "[...] no es posible contener su natural impulso"¹⁴.

La reflexión pindárica sobre la naturaleza del ser humano nos revela que éste, aunque posea dones naturales por gracia divina, a lo largo de su vida se enfrenta a múltiples limitaciones, a sufrimientos y amarguras que le impone la fatalidad del destino, del cual no puede escapar. Píndaro afirma que quien ha determinado el destino de los hombres es la divinidad¹⁵, y que a cada quien le toca un destino diferente: "La vida no nos abre a todos la misma carrera, y el Destino encadena a cada uno

de nosotros a fortunas diversas"¹⁶. Lograr la victoria, la fama, la felicidad en esta vida, bajo la perspectiva de los destinos determinados, depende totalmente de la voluntad divina. Realmente el esfuerzo humano de nada serviría si después de grandes esfuerzos, el destino no permite alcanzar la meta anhelada. En última instancia, el destino trazado por la mano divina es lo que determina quiénes poseen *areté* y quiénes no.

Pero Píndaro, al igual que la mayoría de los poetas griegos, tampoco puede sostener la tesis determinista hasta sus últimas consecuencias y tiene que conceder cierto margen de libertad para la acción humana. El poeta canta: "cada cual, en la vida, conoce caminos diferentes; pero todos *deben* andar rectamente, y luchar según les permitan sus fuerzas"¹⁷. Independientemente del destino que se tenga predeterminado, el ser humano debe acatar las normas morales y esforzarse por ser el mejor. Su libre albedrío estriba en que puede o no hacerlo, y de ahí que se recomiende que lo haga.

Una fuente de dolor para el ser humano es el desconocimiento de sus propias limitaciones. Píndaro se pregunta: "¿Por qué el hombre no adapta siempre sus deseos a su propia condición?"¹⁸, y en otro lugar sentencia que sólo "conviene al mortal lo que es mortal"¹⁹. El ser humano, entonces, tiene la opción de evitar en cierta medida el infortunio a través del auto-conocimiento y del auto-control. Por eso, Píndaro aconseja: "Sepamos, pues, limitar nuestros deseos; pues desear lo que no se puede obtener es el colmo de la locura"²⁰.

De las limitaciones que el destino impone al espíritu huma-

no, Píndaro señala el error o ignorancia²¹, el dolor²², su pequeñez frente a la grandeza divina²³ y la muerte²⁴. Esta última es la más trágica para la esencia del ser humano, porque "¿qué es el hombre? ¿Qué no es? No es más que la sombra de un sueño"²⁵.

A pesar de las grandes limitaciones humanas, la moral aristocrática propone a los nobles esforzarse por alcanzar la victoria y, con ella, la felicidad, el prestigio público y la inmortalidad de su nombre. También propone un cierto espíritu de resignación ante el infortunio, pues "[...] nadie ha obtenido jamás una felicidad sin mezcla"²⁶, y Píndaro afirma que "los Inmortales, por cada bien, envían dos males a los hombres. Estos males, los espíritus débiles no saben soportarlos con dignidad, pero el bueno (*agathos*) sólo se deja contemplar por el lado bueno"²⁷. La actitud de resignación supone que a mayor dosis de sufrimiento, más grande será el alma que sepa soportarlo.

Hay que hacer muy especial énfasis en el hecho de que esta moral aristocrática va dirigida exclusivamente a los descendientes de dioses o héroes. Las exhortaciones que hace para la acción heroica de ninguna manera contemplan a los no-nobles. Las *aretai* que permiten la realización de hazañas simplemente son dones divinos, innatos, y exclusivamente pertenecen a los nobles. Las altas demostraciones de cualidades por parte de los no-nobles, la moral aristocrática tiene que juzgarlas de alguna manera, negándoles el carácter de *aretai*. Para Píndaro, "[...] aquel que la Naturaleza ha hecho grande, se lanza hacia la cumbre de la gloria; pero el hombre que todo lo debe a los esfuer-

zos del estudio, vive en la oscuridad. Flota entre dos deseos; no anda nunca con paso firme, y su espíritu impotente sólo sabe esflorar cualidades"²⁸. Tal creencia parece negar toda posibilidad de que la *arete* pueda adquirirse, y advierte que lo que se adquiere no es *arete*.

Al respecto, Jürg Kube comenta²⁹ que en Píndaro la naturaleza (*phya*) está muy por encima de las artes (*technai*) o capacidades intelectuales, precisamente por el hecho de que la naturaleza no es enseñable. En cambio, las *technai* son accesibles tanto para el noble como para quien no lo es. El rango de la naturaleza estriba en su no enseñabilidad. Si bien las *technai* son de origen divino, según afirma el poeta cuando exclama: "Y la diosa de los ojos azules les concedió a los rodios el don de sobrepasar a todos los mortales en todas las artes (*technai*) $\underline{\tau}\dots\underline{\tau}$ "³⁰; una vez concedidas, el hombre es libre de hacer con éstas lo que desee y la divinidad ya no puede interferir. Estas nociones confirman la creencia implícita de Píndaro en el libre albedrío.

Podría parecer que en el pensamiento de Píndaro y en la moral aristocrática la educación no juega ningún papel, puesto que la *arete* y los conocimientos, desde la perspectiva innatista, se tienen por nacimiento. Pero no es así. El poeta aborda el ámbito educativo, desde el peculiar punto de vista aristocrático. Veamos cómo.

El papel de la educación solamente se cumple cuando ya existe una *arete* o disposición previa en el alumno. Esto es, no puede aprenderse nada que no se tenga por naturaleza. La tarea de

la educación se reduce a desarrollar las disposiciones innatas. El héroe olímpico ha tenido un maestro, más bien, un entrenador que "✓...✓" ha aguijoneado su valor natural (*areta*), y lo ha elevado, con la ayuda de un dios, hasta esta gloria magnífica"³¹. En repetidas ocasiones Píndaro rinde tributo al educador: "¡Honor a Miliesias! El está tan dispuesto a formar alumnos hábiles y vigorosos como un delfín a hender las olas del mar"³². Educar, pues, es ejercitar, y en este sentido las *aretai* innatas deben ser fortalecidas.

Sin embargo, a continuación quisiera mencionar un punto que considero débil en el discurso de Píndaro. Aunque su estilo no es la elegía parenética, el poeta, a través de su obra, está tratando de educar moralmente a sus conciudadanos, lo mismo nobles que no-nobles. Para Píndaro, la labor del entrenador no es la de un educador, puesto que no enseña nada, sólo ayuda a desarrollar las cualidades innatas. El educador es el poeta porque es *sophos*, tiene el conocimiento, y éste es transmisible. Píndaro dice que la poesía es un don divino que toca en suerte a muy pocos mortales; la inspiración del poeta es de origen divino y su misión es la de comunicar la verdad a quienes la desconocen. "El carcaj que pende sobre mi espalda contiene aún muchas saetas voladoras, que tienen una voz para los que son capaces de comprenderla; pero el vulgo necesita quien se la interprete"³³, afirma el poeta. Esto significa que la verdad "revelada" para él por la divinidad puede comunicarla a otros; es más, debe hacerlo. Aunque no se nombra "maestro", Píndaro asume tal actitud.

En los *epinicios* encontramos el mejor testimonio de la misión educadora de Píndaro. En todo su discurso utiliza los elementos didácticos de su época, a saber, la apelación al ejemplo, la exhortación moral, el refuerzo del mito. En cuanto al primer elemento es, quizá, el que más utiliza. Es claro que el elogio al vencedor olímpico y al héroe del pasado significa que son el modelo a imitar. Píndaro trata de inducir a los jóvenes de su época para que realicen grandes hazañas a la manera de Ajax, por ejemplo, a quien Homero inmortalizó "/.../ y las ilustres hazañas por él celebradas lanzan su fulgor a través de las tierras fecundas y de los vastos mares, con un resplandor que no se apagará jamás"³⁴. La gloria y la fama que los héroes alcanzan deben ser el mejor estímulo para que se sigan realizando grandes hazañas. La constante ejemplificación de las cualidades heroicas que hace Píndaro, en cierta forma está señalando el hecho de que no se tienen, pero que *deberían* tenerse, y afirmar esto ¿no es acaso tratar de educar?

Por otra parte, aunque el discurso de Píndaro no es la elegía parenética en él encontramos gran cantidad de sentencias morales de diversa índole, desde consejos a un rey a quien exhorta así: "/.../ no ceses, Hierón, de amar a la virtud. Dirige a tu pueblo con el timón de la justicia, y forja tus palabras sobre el yunque de la Verdad"³⁵, hasta consejos de la vida práctica: "llevar sin quejarse el yugo fatal que pesa sobre nuestras cabezas es el único medio de poder sobrellevarlo de un modo que nos parezca llevadero"³⁶. También sus palabras invitan a la reflexión: "¿hay nada más insensato que mirar con desdén lo que

está cerca de nosotros, con admiración lo que está lejos, y perseguir la sombra de una quimérica esperanza?"³⁷. Aunque Píndaro no declara la intención de su discurso moral, podemos inferir su afán educador. ¿Para qué exhortar a la acción virtuosa si el *agathos*, por naturaleza, a ella tiende?

Todas las odas pindáricas contienen mitos cuya función es reforzar los valores morales que el poeta exalta. A través de las figuras del mito Píndaro trata de ilustrar cómo es que deben comportarse los mortales. El mito es un importante elemento didáctico y Píndaro no cesa de mencionarlo. El poeta pretende educar con él.

Así, pues, se manifiesta en Píndaro la añeja ambivalencia entre la tesis de la *arete* innata y la de la *arete* adquirida, precisamente como una oposición. A pesar de su profunda adhesión a la primera de ellas, con mayor convicción que cualquier otro poeta, es obvio que Píndaro contempló las dificultades derivadas de asumir tal postura. De alguna manera tenía que observar que no todos los descendientes de los héroes heredan sus mismas cualidades. Si la *arete* se heredara, tal y como propone la moral aristocrática, entonces todos los descendientes de los *agathoi* serían igualmente nobles, pero de hecho no es así. También resulta difícil entender por qué, si la divinidad es la que otorga la *arete*, sólo lo hace a unos cuantos miembros de cierta casta y no a todos. Más incierto es el papel del esfuerzo humano, pues si bien el competidor olímpico debe esforzarse para obtener la gloria, es extraño que el poeta cante así: "Los justos [-..] viven una vida exenta de trabajos, sin cansar nun-

ca sus brazos hurgando la tierra o las profundidades del mar para buscar el miserable sustento"³⁸. Quizá la moral aristocrática para auto-afirmarse haya tenido que glorificar el sudor del atleta en el *agon*, despreciando, en cambio, el esfuerzo del humilde esclavo o del campesino trabajador. Pero el punto más débil del discurso pindárico es, sin duda, aclamar primero que nadie puede enseñar la *arete* porque ésta es innata y, después, tratar de educar moralmente a "la raza de los hombres de los efímeros destinos"³⁹, transmitiéndole el conocimiento, o ¿por qué no?, la *arete* que el poeta recibió de los dioses. Si Píndaro realmente no creyese esto, entonces ¿para qué interpretar al vulgo la verdad?

NOTAS

- ¹ A pesar de que el noble origen de Píndaro de Tebas (522 o 518 a.C.) ha sido puesto en duda por sus biógrafos, me voy a referir a él como un poeta aristócrata, si no por su nacimiento, al menos por su formación.
- ² *Paideia*, p. 201. Cfr. *ibid.*, p. 211.
- ³ Los epinicios son los cantos u odas con que Píndaro celebra los triunfos de los tiranos, vencedores en los juegos olímpicos, píticos, nemeos o ístmicos.
- ⁴ *Ol.* IV-13 y s., p. 13. Cfr. también *Ol.* III-36 y s., p. 12.
- ⁵ Cfr. *Pít.* X-23, p. 67.
- ⁶ *Íst.* I-50 y s., p. 106.
- ⁷ *Íst.* III-3, p. 109.
- ⁸ Cfr. *Ol.* I-30 y ss., p. 5; *Ol.* X (u XI)-4 y ss., p. 26; y *Pít.* I-68 y ss., p. 40.
- ⁹ Cfr. *Ol.* I-88 y s., p. 6; *Ol.* VII-92, p. 20; *Ol.* VIII-87, p. 22; y *Nem.* II-6 y ss., p. 79.
- ¹⁰ *Nem.* VII-19 y ss., p. 88.
- ¹¹ *Pít.* I-93, p. 41.
- ¹² Cfr. *Pít.* V-1 y ss., p. 56.
- ¹³ *Ol.* IX-100, p. 25.
- ¹⁴ *Ol.* XIII-13, p. 31.

- ¹⁵ Cfr. *Plt.* XII-28 y s., p. 71; *Ist.* IV (o V)-51 y ss., p. 113.
- ¹⁶ *Nem.* VII-5 y ss., p. 88.
- ¹⁷ *Nem.* I-25 y s., p. 77.
- ¹⁸ *Plt.* II-34 y s., p. 43.
- ¹⁹ *Ist.* IV (o V)-16, p. 112.
- ²⁰ *Nem.* XI-48 y s., p. 99.
- ²¹ Cfr. *Ol.* VII-24, p. 18.
- ²² Cfr. *Ol.* XII-10 y ss., p. 30.
- ²³ Cfr. *Ist.* VI (o VII)-42 y ss., p. 117.
- ²⁴ Cfr. *Plt.* III-61 y ss., p. 46 e *Ist.* VI (o VII)-40 y ss., p. 117.
- ²⁵ *Plt.* VIII-95 y s., p. 63.
- ²⁶ *Plt.* III-84, pp. 46 y s. Cfr. también *Plt.* V-54 y ss., p. 57, y *Nem.* VII-54 y ss., p. 89.
- ²⁷ *Plt.* III-81 y s., p. 46.
- ²⁸ *Nem.* III-40 y ss., pp. 80 y s.
- ²⁹ Cfr. *Op. cit.*, pp. 35 y ss.
- ³⁰ *Ol.* VII-51, p. 19.
- ³¹ *Ol.* XI (o X)-20 y s., p. 27.
- ³² *Nem.* VI-66 y ss., p. 87.
- ³³ *Ol.* II-84 y ss., p. 9.

34 *lst.* III (o IV)-38 y ss., p. 110.

35 *pít.* I-82 y ss., p. 41.

36 *pít.* II-90 y ss., p. 44.

37 *pít.* III-21 y ss., p. 45.

38 *ol.* II-61 y ss., p. 9.

39 *ol.* I-66, p. 6.

CONCLUSIONES

En la breve incursión que acabamos de realizar por el horizonte arcaico de la *arete*, me parece que ha sido posible localizar los elementos que el antiguo discurso poético lega a la reflexión filosófica, en torno al problema de la enseñanza de la *arete*. Los cuatro poetas que aquí he presentado se inscriben básicamente en dos alternativas ideológicas: tres de ellos -Homero, Teognis y Píndaro-, dentro de la línea aristocrática, representan a la moral de los nobles, y sólo uno -Hesíodo-, que no es noble, ostenta la moral campesina. Hemos visto que el antagonismo entre estas dos posturas se refleja en la concepción que cada una de ellas tiene respecto al origen de la *arete* humana. Por una parte, la moral aristocrática sostiene que la *arete* es innata en los miembros de la nobleza, explicándola como don divino, talento natural o rasgo hereditario; por otra, la moral campesina propone que la *arete* es adquirible mediante la realización de trabajo consciente, esto es, basado en conocimientos, y que resulta accesible hasta para quienes no pertenecen a la nobleza.

Asimismo, hemos podido advertir la ambivalencia implícita que los cuatro poetas analizados presentan a través de sus opiniones sobre el origen de la *arete*. Los aspectos comunes a los tres poetas aristócratas que revelan la ambivalencia de su pensamiento, pueden ser resumidos esencialmente en dos:

- 1) La naturaleza y conducta humanas no están totalmente determinadas por la voluntad divina, pues existe la posi-

bilidad de perfeccionamiento y el libre albedrío. Por tanto, la *arete* no es, en todos los casos, un don divino.

- 2) Los *agathoi* no siempre pueden heredar a sus descendientes la *arete* que los caracteriza. Por tanto, la *arete* no es, necesariamente, un rasgo hereditario.

Si la *arete*, entonces, no siempre es innata, quiere decir que puede adquirirse en alguna forma, y así lo contemplaron los poetas aristócratas. En cuanto al poeta campesino, da muestras de ambivalencia en el momento en que admite lo siguiente:

- 1) La naturaleza y el destino humanos están determinados por la divinidad. Por tanto, la *arete* no siempre es producto del esfuerzo humano.
- 2) Se requiere de una disposición innata en el individuo para que pueda adquirir los conocimientos que le posibiliten realizar el trabajo consciente. Por tanto, la *arete* depende, al menos en parte, de la naturaleza humana.

Un rasgo ambivalente común a los cuatro poetas es su propia actitud educadora. Aunque ninguno de ellos admite explícitamente que la *arete* pueda adquirirse mediante enseñanza, el mensaje implícito en su discurso revela que creen lo contrario, ya que todos ellos desean educar moralmente a la humanidad transmitiéndole el conocimiento que dicen poseer y, con él, la *arete*.

Seguramente, el problema que origina la ambivalencia en el pensamiento de los poetas frente a la *arete*, estriba en el hecho de que adoptan determinada postura *excluyendo completamente la otra*, como si fuesen irreconciliables. Para un poeta aristócrata que afirma que la *arete* es innata, resulta imposible ad-

mitir que ésta pueda adquirirse, pues sería tanto como aceptar que un hombre no-noble pudiese devenir en *agathos*; en cambio, el poeta campesino tiene que valorar el esfuerzo humano, conceder mayor rango al trabajo, y de ahí que coloque a la *arete* como recompensa de su realización. Así, pues, los poetas asumen la oposición *physis* - *nomos* como una disyuntiva, es decir, *physis* o *nomos*, disyuntiva que parece no tener solución. La *arete* o es innata o se adquiere, pero no ambas cosas a la vez.

Ahora bien, la disyuntiva arcaica se acentúa en gran medida con la aparición de los sofistas, quienes decían enseñar la *arete*, en oposición a los aristócratas conservadores que se inclinaban a favor de que la *arete* es innata. En este punto del debate, como señalé en la introducción de mi trabajo, es cuando Sócrates y Platón trasladan el mencionado problema de la *arete*, al ámbito propiamente filosófico. Pero cómo resuelven la cuestión sobre el origen de la *arete*, y qué proponen los filósofos, es tema que amerita otra investigación. La que aquí he realizado, únicamente contribuye a despejar el panorama de los elementos que la tradición poética hereda a la reflexión filosófica, sobre el problema que aquí me ocupó.

Por ahora, sólo es posible adelantar que Platón disuelve la disyuntiva *physis* o *nomos*, o -como anota Kube- *physis* o *techne*, resolviéndola en la conjunción *physis* y *techne*, para dar lugar, también, a la implicación *physis*, por lo tanto, *techne*. Esto significa que, para Platón, el problema no consiste en decidir si la *arete* es innata en el ser humano, o si se adquiere. La *arete* es ambas cosas a la vez: *innata* y *adquirida*. En Menón, la

arete es innata de acuerdo a la teoría de la reminiscencia que explica que el alma humana, antes de encarnar, tuvo conocimiento de todo, inclusive de la *arete*, de manera que ésta se encuentra en el individuo, desde su nacimiento, en estado latente. Con la ayuda de un *technikos* de reconocida *arete*, el individuo puede despertar ese conocimiento, es decir, puede recordarlo y, así, adquirir la *arete* mediante el proceso llamado aprendizaje. El largo proceso educativo al cual está sometido el filósofo-rey en la República, es el modelo óptimo que ilustra el método de enseñanza, y esto, a su vez, demuestra que la *arete* se adquiere. Así, pues, en la medida en que la *arete* es innata, el ser humano puede adquirirla mediante enseñanza -léase 'reminiscencia'-. Con todo esto observamos que Platón no adopta una postura excluyente de premisas respecto a la *arete* (o innata o adquirida) y que, además, su análisis es independiente de cualquier posición ideológica, al menos en *Menón*, donde el conocimiento de la *arete*, y la *arete* misma, están al alcance de todos los seres humanos.

Con la investigación aquí realizada, el discurso platónico sobre la *arete* no nos resultará extraño a la luz de la poesía arcaica. De las concepciones poéticas centrales que aquí he destacado, el filósofo utilizará los siguientes elementos:

- 1) El amplio sentido del término '*arete*'
- 2) La *arete* considerada como innata (don divino)
- 3) La *arete* considerada como adquirible mediante enseñanza (sólo se enseñan conocimientos)
- 4) La necesidad de un maestro que posea *arete*

5) El ideal de justicia y de las demás *aretai* cardinales

6) El anhelo por ser "siempre el mejor"

Platón mismo reconoce que tiene una deuda con los poetas arcaicos, al afirmar que éstos al igual que los oráculos y los adivinos "ἄνθρωποι inspirados, dicen muchas cosas verdaderas, pero no saben nada de lo que dicen"¹.

¹Μενῶν, 99c.

BIBLIOGRAFIA

a) Fuentes:

- Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. México: UNAM, 1979. (Col. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- Homero. *Iliada y Odisea*. Versión directa de Luis Segaláe introducción de José Almoína. México: Editorial Jus, 1960.
- *The Iliad*. Edited by E. H. Warmington and translated by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1967. 2 v. (Col. The Loeb Classical Library).
- *The Odyssey*. Edited by T. E. Page and translated by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1966. 2 v. (Col. The Loeb Classical Library).
- Píndaro. *Odas. Olímpicas. Píticas. Nemeas. Istmicas*, en *Píndaro y otros líricos griegos*. Traducción de Agustín Esclasans. México: Porrúa, 1981.
- *The Odes of Pindar*. Edited by E. H. Warmington with an introduction and an English translation by Sir John Sandys. London: William Heinemann, 1968. (Col. The Loeb Classical Library).
- Teognis. *Elegías en Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*. vol. II. Texto y traducción de Francisco Rodríguez Adrados. Barcelona: Ediciones Alma Mater, S. A., 1959.

b) Textos secundarios:

- Adkins, A. W. H. *Moral values and political behaviour in Ancient Greece*. London: Chatto & Windus, 1972.
- Guthrie, W. K. C. *A history of Greek Philosophy*. vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

- Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Kube, Jörg. *TEXNH UND APETH*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- Lesky, Albin. *Historia de la literatura griega*. Traducción de José Ma. Díaz y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1968.
- Mondolfo, Rodolfo. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: EUDEBA, 1962.
- Pearson, Lionel. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford: Stanford University Press, 1966.
- Platón. *Menón*. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México: UNAM, 1975. (Col. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- Rodríguez Adrados, Francisco et. al. *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963.