



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ensayo sobre sabiduría práctica en Platón y Aristóteles

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
ANA MARÍA GONZÁLEZ ALATORRE Y SALINAS



Facultad de Filosofía
y Letras

ASESORA DE TESIS:
DRA. LETICIA FLORES FARFAN



MÉXICO, D.F.

2010



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 esta 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.

Índice

Introducción	2
Capítulo 1: Sabiduría práctica en Platón	
1.1 El valor de la Belleza y el Autoconocimiento: un cultivo de amor personal	4
1.2 La <i>manía</i> , entusiasmo y delirio divino	13
1.3 El ser alado: pasión, deseo e inspiración mezclada	19
1.4 La lucha en el alma: locura filosófica	22
1.5 Amante y amado: el lugar de la belleza	27
1.6 Amor entre los filósofos: contingencia y necesidad	33
Capítulo 2: Sabiduría práctica en Aristóteles	
2.1 La prudencia, un saber de lo particular y del bien humano	39
2.2 La percepción, deliberación de apertura y educación moral	46
2.3 La importancia de las emociones	51
2.4 La <i>Eudaimonía</i>	56
2.5 La <i>mimesis</i> como placer estético	62
2.6 La <i>kátharsis</i> trágica: clarificación emocional a través de la compasión y el temor	71
Conclusiones	77
Bibliografía	79

Introducción

La finalidad de este ensayo es analizar los planteamientos filosóficos de Platón y Aristóteles acerca de la *sabiduría práctica*, destacando los valores éticos y poéticos que tienen cada uno. Así pues, se resaltarán elementos esenciales para la deliberación práctica, como la pasión o las emociones (*pathos*) y la *manía* o inspiración divina, las cuales son guía para el cultivo de amor personal y de la vida buena (*eudaimonía*), y, al mismo tiempo, fuente de motivación y orientación de nuestras actitudes, deseos, decisiones, hábitos y valores prácticos. Por lo cual, al contrastar y distinguir ambas posturas filosóficas, se comprenderá que la sabiduría práctica como búsqueda del bien humano, se opone al saber científico, calculador, que se guía sólo por la parte intelectual.

En el *Fedro*, Platón cambia su planteamiento frente al de la *República* y en el *Fedón*, donde hace defensa del valor de la autosuficiencia, de la invulnerabilidad del alma y del desarrollo tan sólo de la parte cognitiva e intelectual. En el *Fedro* toma otro posicionamiento, al afirmar que ciertos tipos esenciales de intelección se producen, únicamente, gracias a la guía de las pasiones o a consecuencia de la *manía* (locura) o entusiasmo, como un don divino que proviene de las Musas o de los dioses en sus diferentes formas, ya sea profética, catártica o, poética, nociones enraizadas en la historia griega; señala también que la *conmoción erótica* se distingue ante el encuentro con la belleza, originada desde la experiencia vivencial de los amantes. Esto surge de manera sensorial a través de la vista, que incita al recuerdo o a la *reminiscencia* de las Formas, como son la Justicia o la Sabiduría, motivando al amante y al amado al cultivo del auto-conocimiento y del amor personal, lo que se puede nombrar como *anamnêsis* o ejercicio de la memoria. Lo anterior ocurre cuando el deseo triunfa o es exitoso, es decir, cuando se entiende el propio *eros* y se construye el lenguaje del amor, reconociendo a la vez las limitaciones de la vida humana. Asimismo, se experimenta una fusión de toda la personalidad, es decir de la pasión y pensamiento, como resultado también del entendimiento de los deseos naturales del alma.

En Aristóteles, se destacará a la prudencia (*phronêsis*) como parte esencial de la sabiduría práctica, la cual tiene la facultad de deliberar acerca de los objetos y situaciones particulares, más que los objetos universales que corresponden a la ciencia, reconociendo la pluralidad y la inconmensurabilidad de los valores ante la contingencia y el cambio de la vida; tales situaciones son aprehendidas mediante la *percepción sensible*, cuyo juicio ético se fundamenta en las emociones. Por ello, gracias a la percepción (*aisthêsis*), la persona prudente se encontrará en la situación del artista, en el sentido de que se nos pide ver la moralidad como un alto tipo de visión y de respuesta de lo concreto, lo que concierne al *hacer* y a la búsqueda de la vida buena (*eudaimonía*). A su vez, se explicará que las *emociones*, basadas en las creencias y deseos, conforman la vida interna o emocional, siendo muestra de la educación moral

familiar y social del individuo, arraigadas con más fuerza que la educación pública. De ahí que sea conveniente que las emociones sean educadas y armonizadas, por medio de las obras trágicas y de relatos literarios o novelísticos, -que serán fuentes de aprendizaje de la acción moral- y por otro lado de perfeccionamiento de la percepción estética, fomentando maneras de sentir gracias a la capacidad mimética que posee naturalmente el hombre; así pues, será la *ficción mimética*, ya sea literaria o teatral, la que, mediante los efectos de su lenguaje poético y como resultado de su placer estético, nos provocará nuestra propia *kátharsis*, tanto intelectual como emocional.

Capítulo I. Sabiduría práctica en Platón

1.1 El valor de la Belleza y el Autoconocimiento: un cultivo de amor personal

Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar.

Siempre hay algo de demencia en el amor. Pero siempre hay también algo de razón en la demencia.

Y también a mí, que soy bueno con la vida, paréceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie.

Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles – eso hace llorar y cantar a Zaratustra.

Yo no creería más que en un dios que supiese bailar.

Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, -él hace caer a todas las cosas.

No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez!

He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio.

Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila por medio de mí.

Así habló Zaratustra.¹

En la *República* y el *Fedón*, los apetitos y pasiones, especialmente los de naturaleza sexual, se consideraban guías inadecuadas para la acción. Sólo el intelecto puede dirigir al ser humano hacia lo bueno y lo valioso de manera confiable. Tampoco en la concepción de la vida óptima se otorga valor intrínseco a las actividades relacionadas con pasiones y apetitos. En particular, no tienen cabida en ella las relaciones eróticas duraderas entre individuos.

En la *República*, Sócrates traza una distinción radical entre filosofía y poesía; rechazando la idea de que el poeta ilumine la verdad, opone la deficiencia cognoscitiva de aquél a la sabiduría del filósofo. En ella se afirma que “los poetas mienten mucho”; en primer lugar, al criticar la *actividad mimética* como configuración de la *praxis* humana en el *mythos* de la poesía, menciona que tal actividad es sólo “una copia servil que nos aleja de la contemplación real de las formas de las Ideas o de la Verdad”. Y en segundo lugar, afirma que la poesía se equivoca en los aspectos más importantes de la vida humana. En particular en la poesía trágica, al mostrar la trama o la acción trágica, la vida de gentes buenas y justas afectadas gravemente por circunstancias adversas o

¹Friedrich Nietzsche, “Del leer y el escribir”, en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza Editorial: Madrid, 1997, pp. 74-75.

azarosas, pues argumenta que la persona buena es por entero *autosuficiente*, es decir, no precisa nada del exterior para completar el valor y el bien de su vida. La alabanza de dicho bien, o de dichas actividades, mostrará al público todo lo importante desde el punto de vista ético y por lo cual se debe cuidar de qué manera hablar sobre los hombres que posean la naturaleza de la justicia. Platón en la *República*, al dar más importancia al carácter de los personajes que a la acción, censura la poesía trágica principalmente al pensar que gran parte de los modelos habituales de acción trágica son éticamente corruptores para la juventud, pues en ellos se representan figuras heroicas o dioses lamentándose y a los cuales se le atribuyen sucesos azarosos con ciertos infortunios, dándoles una importancia para la *eudaimonía* que no poseen realmente. Pues la persona de carácter bueno siempre debe mostrar una autosuficiencia tanto interior como exterior.

Asimismo, en el *Fedón* censura a las *pasiones trágicas* que son la compasión y el temor, que conducen a la *kátharsis trágica*, es decir, critica la representación del teatro trágico o de la poesía trágica en tanto que afectan a la *racionalidad práctica*, pues si el carácter es bueno y autosuficiente *no* se puede *temer* por ser afectado o sufrir un grave mal a consecuencia de sucesos injustos o destructivos. En el *Fedón* se insiste reiteradamente en que la situación de Sócrates *no* ha de mover a *compasión*, ya que los males que le sobrevienen son insignificantes al afectar sólo a su cuerpo, pues su alma está segura y es autosuficiente: “Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento y no en vida” (66 d-e).

Por lo tanto, Platón, en sus diálogos medios, tanto en la *República* como en el *Fedón*, expresa que es más seguro, confiable y estable escoger la existencia mezquina, cerrada y ascética oponiéndose a las pasiones, la poesía dramática y amor de los seres cercanos con el riesgo de que pueden paralizar la personalidad o a no poder alcanzar cierta autosuficiencia. Las pasiones, aunque de alguna forma son más sensibles a influencia de la educación, precisan el dominio permanente de intelecto y son siempre peligros potenciales; por lo cual, el elemento *intelectual* es el único necesario y suficiente para la aprehensión de la verdad y la elección correcta. La verdadera intelección se alcanza haciendo al intelecto puramente activo, impermeable a toda influencia exterior, desligándolo del resto de la personalidad; las formas de pasividad o receptividad, como los sentimientos de placer y dolor, se consideran distorsionadoras.

Además, en dichos diálogos se crítica a la *manía* por ser un “simple mal”, considerándola un estado que no puede conducir a la auténtica intelección y que, por lo general, origina acciones malas. La *manía* es denominada como un defecto similar a

la vileza y a la soberbia (*República* 400b). En la *República*, cualquier estado en el que dominen los elementos no intelectuales se caracteriza por los defectos de la *manía*: pérdida de la verdadera intelección y proclividad al exceso. Por ejemplo, el pasaje sobre el sueño del Libro IX dice que “cuando duerme esa parte del alma que es razonable, tranquila y hecha para mandar, la parte bestial y feroz trata de abrirse paso y satisfacer sus apetitos; en esos momentos esa parte del alma a todo se atreve, no hay insensatez ni desvergüenza que no esté pronta a realizar (cfr.571c-d)”. Los sueños pueden mostrar la verdad *sólo* si quien sueña puede hacer que se rijan exclusivamente por la parte intelectual; por ello, hay que amansar las otras partes: “cuando un hombre lleva una vida saludable y arreglada y se entrega al sueño después de haber despertado el elemento razonable de su alma y de haberlo alimentado con hermosos pensamientos y reflexiones, meditando consigo mismo (571d)”, para que no perturben a la parte mejor con su placer y dolor, sus alegrías y tristezas, sino que le permitan observar en su soledad y pureza, e intentar captar algo que no sabe: “dejándola a ésta examinar, libre ya de los sentidos, e intentar descubrir lo que ignora de las cosas pasadas, presentes y futuras (*República* 572a)”; por tanto al haber aquietado la parte irascible y estimulado la parte que guarda el buen sentido, “en esas condiciones es cuando mejor alcanza la verdad (572b); cfr. *Fedón* 65a-d”.

Manía se contraponía a *sophrosýne*, situación del alma en la que el intelecto gobierna firmemente sobre los otros elementos, mientras que la *manía* o *locura* se guía por la pasión. En especial, la *manía* se vinculaba al dominio del apetito erótico. Así pues, demente es el que está sometido a la influencia de fuerzas interiores que, al menos durante un tiempo, eclipsan o transforman los cálculos y valoraciones del intelecto puro. La *manía* tiene lugar, no mediante el cálculo, la medida y la reflexión de la parte intelectual, sino por procesos no discursivos menos transparentes para la conciencia del sujeto y posiblemente más difíciles de dominar. El agente actúa a partir de sentimientos y respuestas, de una receptividad compleja, no sobre la base de la actividad intelectual pura. Incluso después de la acción, puede no ser capaz de elaborar una explicación que la subsuma bajo principios y definiciones sistemáticas y generales. En el *Fedro* (diálogo del último período), la actividad intelectual tiene una estructura diferente de la que muestra la contemplación pura y estable de la que hablan los diálogos anteriores; se presenta un cambio del planteamiento platónico sobre el papel de la *manía*, los sentimientos, las pasiones y el amor personal en la vida buena; al afirmar que ciertos tipos esenciales de intelección se producen únicamente gracias a la *guía* de las *pasiones*. La búsqueda de la *reminiscencia* y la verdad por parte del filósofo posee una estructura interna muy similar a los anhelos y satisfacciones del enamorado, por lo cual, el filósofo que ahoga sus pasiones en un esfuerzo por convertirse en intelecto impassible, puede incapacitarse para la búsqueda del bien. El intelecto ya no está separado de las otras partes del alma; el mejor modo de dar satisfacción a las aspiraciones intelectuales es con la ebullición de toda la personalidad, cuando es difícil separar la contribución de cada una de las partes. La pureza queda

comprometida por el contraste entre dolor y satisfacción, sequedad y refrescamiento; la estabilidad, por el ritmo interno de la actividad, con su secuencia de cambios que hace inimaginable una continuación invariable e incesante, y por la naturaleza contingente y mudable del objeto, que deja además sequedad al desaparecer; es así que el *Fedro* en conjunto es un discurso <<músico>> que demanda la plena participación de todas las partes de nuestra alma.²

Martha Nussbaum³ afirma que la función de guía desempeñada por la pasión y el apetito es *motivacional*, pues impulsa al individuo hacia el bien; pero también es *cognoscitiva*, ya que estos impulsos brindan *información* respecto de dónde se encuentran el bien y la belleza, buscando y seleccionando los objetos bellos. En ocasiones, la visión de la belleza despierta sólo un deseo de copulación semejante al de las bestias y desligado de todo sentimiento profundo (*Fedro* 250e). Sin embargo, en personas de bien y correctamente educadas, la respuesta sensual y apetitiva suscita (y aparece vinculada con) pasiones complejas de respeto, veneración y temor, las cuales, a su vez, desarrollan y forman la personalidad en su conjunto, volviéndola más juiciosa y receptiva. Convenientemente educados, el apetito y la pasión⁴ poseen en sí mismos un sentido del valor. Progresamos hacia el saber atendiendo a nuestras respuestas apetitivo-pasionales complejas ante lo bello; dicho saber no se encuentra a disposición del solo intelecto. Por ello, las relaciones eróticas duraderas entre individuos (que se perciben recíprocamente como tales) es, por una parte, fundamental para el desarrollo psicológico y, por otra, un elemento básico de la mejor vida humana; como también, la situación de la persona enamorada de alguien bueno y bello es un estado de inspiración apasionada en el que todos los elementos de la personalidad viven tremenda excitación. Por lo cual, al ser, el sentido y la pasión guías hacia el bien e indicativos de la presencia de lo bello, la filosofía es una especie de *manía* o locura, una actividad, no puramente intelectual sino poseída, pues sin su influencia es condenada a la monotonía y a la falta de generosidad y carencia de intelección

² Martha C. Nussbaum. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La Balsa de la Medusa, Visor: Madrid, 1995, pp.290, 302.

³ *Ibid.*, pp. 286-287.

⁴ *Pathos*: es el acusativo de *paskhein*. Es lo que le sucede a cualquier cosa que pasa, sufre o experimenta algo. Un *pathos* es (1) una cualidad por la cual es posible cambiar, así como blanco y negro y todas las demás de este tipo; (2) la ocurrencia de hecho de tales cambios; (3) de estos en particular alteraciones dañinas y cambios, especialmente daños que afligen y angustian; (4) también extremos de infortunio y angustia se llaman *pathê* (Ar. *Met.* 1022b 15); lo uno es amado porque se lo ama, a lo otro se lo ama porque es amado. Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido manifestar su esencia, en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es. (Pl. *Euth.* 11a); habiendo visto cómo piensas tú con respecto a lo bueno y lo placentero [...] aunque el conocimiento está dentro del hombre- concibe que éste no lo gobierna el conocimiento, sino alguna otra cosa, sea el ánimo, sea el placer, sea la pena, a veces el amor y con frecuencia el temor (Pl. *Prot.* 352a-352b). En asuntos psicológicos los *pathê* son lo que tradicionalmente se llamaban pasiones del alma, pero que pueden llamarse mejor emociones. Entiendo por emociones, apetencia, ira, miedo, confianza, envidia, alegría, amor, odio, añoranza, emulación, compasión y en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor (Ar. *E. N.* 1105b 22). Ver: J.O. Urmson. *The Greek Philosophical Vocabulary*. Duckworth: London, 1990, pp. 126-127.

profunda de la misma. Así pues, en virtud de la *locura*, el intelecto es conducido hacia el saber por el amor personal y por una ebullición de toda la personalidad generadora de pasiones.

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la *reminiscencia* de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. [...] Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. [...] De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuánto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. [...] y por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla. Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente –porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase a sí a nuestra vista – y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse. Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable. (*Fedro*, 249c-250d)

Según Werner Jaeger las aporías que intenta dilucidar Platón son “el por qué, dado que el amor es apetito de inmortalidad, hay en el hombre la aspiración a superar su condición mortal, y el por qué, además, nuestro deseo de inmortalidad busca su satisfacción precisamente en la belleza, en la generación a que conduce la unión con la belleza”.⁵

Charles Griswold⁶ afirma que la noción de inmortalidad es un componente de la tesis según la cual cada alma humana tiene por naturaleza algún entendimiento de la verdad. La inteligencia no habita un mundo absurdo, hay principios eternos de inteligibilidad, cuyo entendimiento es un escape de nuestra finitud. La característica principal del alma que la distingue del cuerpo es su *auto-moción* y por lo tanto su deseo y pensamiento, ya que un alma desea lo que le parece bueno y bello; de esta manera, un alma puede escoger la satisfacción de unos deseos y de otros no. La *auto-moción* es lo que permite al alma a desear diferentes cosas, además es una muestra de que la persona escoge de acuerdo con su naturaleza, carácter y reminiscencia de las imágenes que desea en esta vida, pues cada alma encarnada ha visto algo de estas ideas y ahora conocerlas de nuevo. Se puede decir entonces que el alma se mueve a sí misma, es decir, es movida, gracias a *eros*, por la Belleza que proyecta la imagen de

⁵ Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica: México, 1995, p. 422.

⁶ Cf. Charles L. Griswold, Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, The Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 85-87.

una verdad o una Idea; la apariencia mueve al alma, pero sólo porque el alma valora la apariencia.

La Belleza no es una cualidad estética, pues no parece ser tanto un objeto de discurso como aquel que lo ilumina. De ahí la asociación con la luz, la manifestación, la visibilidad. Hace brillar a un cuerpo, da esplendor a imágenes “aquí”, y le otorga, claridad e iluminación a la inteligencia. En este sentido, la Belleza, es un valor como la Justicia o la *Sophrosyne*, pero que se distingue de éstas, al estar ligada esencialmente a la experiencia visual - y sensorial inmediata;- la belleza debe verse (o de otro modo sentirse) para ser apreciada. Además las Ideas de Justicia, Sabiduría o *Phrónesis*, sólo se pueden reconocer con grandes penalidades y con grandes esfuerzos, pues no hay luminosidad alguna en sus imágenes de este mundo, y son más difíciles de discernir a través de sus manifestaciones terrestres, -debido a la maldad y el olvido-, ante la caída del alma en el mundo corporal humano. Por ello, no siendo fácil el recuerdo para todos, con el riesgo de elegir sin temor la perversidad, lo injusto o caer en malas compañías; una vez que el alma, en su caída, ha tenido que agarrarse a la materia, padece inevitablemente las limitaciones humanas, en principio, insuperables para las condiciones del cuerpo y de la sensibilidad; asimismo, “ver” la Sabiduría sería demasiado fuerte para nuestros sentidos.

La Belleza tiene el privilegio entre todas las demás Ideas como la Justicia, Templanza o la Sabiduría, “ser el incentivo que despierta la *reminiscencia*, como el agente reconstructor de la estructura alada del alma, o de otro modo aún, como el principio de la filosofía; uniéndose así Amor, Belleza y Filosofía”.⁷ Así pues, el Amor por la Belleza, Amor propio y Amor por las Ideas es auto-satisfacción propia y cuyo punto es clave para entender, porque la *reminiscencia* de las Ideas, plenitud o satisfacción existencial y auto-conocimiento están unidas entre sí. Por eso el arrebató amoroso, la pasión, el deseo hacia el saber “visto” traspasan todas las fronteras de lo humano. La luz del saber mismo, la claridad del conocimiento puro, arrastran al hombre a un mundo que ya no es suyo. Por lo cual, quienes tienen la belleza verdadera fresca en su mente sienten más bien una especie de adoración por ella. En este sentido, afirma Emilio Lledó Íñigo que “La belleza es frontera entre ese conocimiento sensible y la forma superior e intuitiva del saber, cuyo supremo esplendor, como ‘mente’, no podemos ‘ver’. Pero la belleza sí ‘se deja ver’. Su ser es, pues, fronterizo, su realidad inmanente y, en cierto sentido, trascendente; nos ata a la ‘visión’ del instante y nos traspasa también hacia ese deseo, que tensa el amor en un tiempo más pleno y largo que el de la temporalidad inmediata que los ojos aprehenden”.⁸

Platón, por medio de sus mitos alegóricos en el *Fedro*, promueve una *paideia* o una educación estética como vía de acceso a la educación filosófica: “Por la belleza ha de

⁷ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 425.

⁸ Emilio Lledó Íñigo, “Notas”, en Platón, *Fedro*. Editorial Gredos: Madrid, 2008, p. 354.

despertarse en nosotros, de ordinario por lo menos, el amor de las cosas suprasensibles. [...] No concibe Platón otro modo, más que por la impresión de la belleza, mediante el cual pueda tener lugar, inicialmente, el primer *éx-tasis* del alma, su salida de sí misma y de lo inmediato hacia lo superior y trascendente”; y por lo cual “ninguna de las cuatro especies de *manía* descritas en el *Fedro*: profética, catártica, poética y erótica, lleva consigo la abolición de la inteligencia”.⁹ Por lo tanto, el filósofo no es el no amante, intelectualista *anti erótico*, sino la persona cuyo *eros* se dirige hacia la forma que aspira para adoptar un punto de vista filosófico y entender lo que es el mundo.

La filosofía de lo bello, en conclusión, no está orientada en Platón a una filosofía del arte, sino a otra cosa por completo distinta. Como resulta con toda claridad de los pasajes del *Fedro* antes explicitados, el valor de lo bello estriba únicamente en su capacidad de despertar en nosotros la reminiscencia de la Idea, de la Idea epónima en primer lugar, y de las demás después, por intermedio de la primera. Lo bello, en otras palabras, es apenas un momento dialéctico y no un fin en sí mismo, al modo como estamos hoy acostumbrados a considerarlo, como una finalidad sin fin, según diría Kant. Para decirlo en términos estrictamente platónicos, lo bello vale como *anámnesis* y no como *mimesis*; como reminiscencia y no como imitación.¹⁰

La *reminiscencia* es un proceso de entendimiento y recuerdo de lo que son las Ideas, así como del auto-conocimiento del alma que se da en el tiempo; pues para conocer el alma uno debe conocer la función del alma en un “cosmos” o “totalidad”, que involucra una relación entre teoría y práctica, es decir, de las experiencias del alma en el mundo; por lo tanto, la *reminiscencia* es una actividad no un estado del alma, en la cual refleja lo que es y escoge vivir su vida corpórea de cierta manera. La *reminiscencia* y la dialéctica pueden empezar con la *doxa*, porque aquel mundo de experiencia cotidiana no está vacío de verdad.¹¹ Las “imágenes” de las verdades que se recuerdan están “aquí”, reflejadas en discursos, acciones y cuerpos; estas imágenes son cosas sensibles que poseen propiedades correspondientes a las Ideas; y en virtud de la *reminiscencia*, que es unidad de esta percepción ontológica y racional, junto con la guía de las pasiones y los deseos del alma, es la manera en que el hombre recupera cierta plenitud, que oscila entre la temática de objetividad y eternidad por un lado y la hermenéutica compleja de la existencia humana por otro.

Y así, según sea el dios a cuyo séquito se pertenece, vive cada uno honrándole e imitándole en lo posible, mientras no se haya corrompido, y sea ésta la primera generación que haya vivido; y de tal modo se comporta y trata a los que ama y a los otros. Cada uno escoge, según esto, una forma del Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera su mismo dios, se fabrica una imagen que adorna para honrarla y rendirle culto. En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber o gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo lo posible para que sea tal cual es. Y si antes no se habían dado a tales menesteres, cuando ponen las

⁹ Werner Jaeger, *op. cit.*, pp. 427-428.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 433-434.

¹¹ Charles L. Griswold, Jr., *op. cit.*, p. 120.

manos en ello, aprenden de donde pueden y siguen huellas y rastrean hasta que se les abre el camino para encontrar por sí mismos la naturaleza de su dios, al verse obligados a mirar fijamente hacia él. Y una vez que se han enlazado con él por el recuerdo, y en pleno entusiasmo, toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios (252c-253a).

El principio de unidad es entonces *eros*, que es sensible a la Belleza, sólo cuando es provocado por imágenes en este mundo y reminiscentes de los originales. Hay una afinidad natural entre el deseo y lo divino. *Eros* es esencialmente intencional y buscador de lo otro. *Eros* posee naturalmente un objetivo, el mismo que la razón posee. El deseo de las almas, y por lo tanto del alma entera, por “cualidades divinas” es de esta forma un deseo por el ser verdadero de uno mismo; y su auto-conocimiento es el medio para descubrir lo que naturalmente satisface al deseo. El auto-conocimiento, la satisfacción de *eros* y el entender el alma de uno mismo como un todo llegan a la misma cosa; ya que auto-conocimiento requiere del recuerdo o *reminiscencia* de lo que es nutritivo, enriquecedor, al responder a los deseos o aspiraciones del alma y tal percepción de los valores que irradia el objeto, es lo que excita y *ama* la pasión. La belleza del otro no se considera, ni siquiera al principio, como un atractivo meramente superficial, sino como el resplandor de un alma comprometida. Por ello las aspiraciones, no resultan independientes ni autosuficientes; resultan, en cambio, necesitadas, vulnerables, estrechamente ligadas al movimiento y a la receptividad; no pueden perseguir sus valores sin la inspiración y el alimento del amor.¹² Para dirigirse hacia los valores toda alma debe, ser abierta y receptiva; por ejemplo, en el primer paso crucial hacia la verdad y el conocimiento, que tiene lugar cuando la corriente de belleza penetra por los ojos, es decir, en el fluir de la mirada en la cual queda atrapado, es capaz de humedecer y fundir los elementos sólidos y secos del alma: “Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo –que por eso se llaman ‘río de deseos’-, se empapa y caliente y se le acaban las penas y se llena de gozo (251 c-d)”. El amante, al haber descubierto tal Idea que irradia en la apariencia, aspiraciones y hábitos del amado, respondiendo a sus necesidades más íntimas, el alma comienza a comprenderse bien a sí misma y sus objetivos, y de esta manera halla su individualidad.

Se trata, de hecho, de una de sus principales razones para pensar que no se pueden entender valores como la justicia o la sabiduría en uno mismo o en el mundo sin el amor personal. Pues sólo el amor personal permite que la persona se envuelva en ese intercambio de elecciones y pensamientos que bastará para revelar en el trascurso del tiempo la naturaleza de esos valores. El amor mismo no comienza tanto con esos valores que son difíciles de discernir como con la experiencia de ser conmovido por una misteriosa clase de belleza [...] Cuando amo teniendo en cuenta aquello a lo que aspiro, se trata tanto de una cuestión de decisión como de descubrimiento. La elección entre un posible amor u otro puede sentirse, y serlo, como una

¹² Cf. Martha C. Nussbaum. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Machado libros: Madrid, 2005, pp. 578-579.

elección de modo de vida, una decisión de entregarse uno mismo a estos valores en vez de aquellos. La elección de consagrarme a ese amor es una elección de amar y de cultivar en mí esos elementos.¹³

Por lo tanto, hay dos reacciones muy diferentes al encuentro con una persona bella: por un lado, 'una rendición al placer' (250e4); y por el otro un tipo de 'reverencia' (251a) que surge de la memoria de lo bello en sí (*o reminiscencia*); en ambos casos estas experiencias visuales apuntan al espectador más allá del placer inmediato que toma el espectáculo de la belleza, impulsándolo para situar a la persona bella en la estructura de sus intereses futuros.¹⁴ Al no ser todas las almas potencialmente inclinadas al amor filosófico sino a otras formas de conocer o recordar, de acuerdo a la divinidad que veneran o de la cantidad de verdad que hayan contemplado; se encontrarán en el mundo hombres disponibles y seguidores hacia nueve tipos de verdad, que Platón concibe como formas muy generales de aspiración: 1) seguidor de la sabiduría, la belleza, la cultura o el amor; 2) monarca constitucional o jefe en la guerra, 3) político, administrador u hombre de negocios; 4) atleta, entrenador, médico; 5) profeta o autoridad en un ritual; 6) poeta u otro artista mimético; 7) artesano o agricultor; 8) sofista o demagogo; 9) tirano. Por eso la Belleza a diferencia de la grandeza o la pequeñez se anuncia a sí misma como un objeto de interés; es importante y se puede notar y no se quedará desatendido; y es algo que todos sentimos libremente.¹⁵ Platón pone como ejemplo a Pericles un seguidor de la divinidad de Zeus con cualidades naturales para gobernar, llegando a ser uno de los reyes más virtuosos y destacados de Atenas con dotes naturales para la *retórica* "Y Pericles, aparte de sus excelentes dotes naturales, también había adquirido esto, pues habiéndose encontrado con Anaxágoras, persona, en mi opinión, de esa clase, repleto de meteorología, y que había llegado hasta la naturaleza misma de la mente y de lo que no es mente, sobre lo que Anaxágoras había hablado tanto, sacó de aquí lo que en relación con el arte de las palabras necesitaba" (270a). Como resultado del encuentro de la claridad de la vista y el brillo de la belleza física de la persona, que está dentro de sus objetos y que habla de su carácter, sus aspiraciones, apreciada por la sensación de *placer* que genera esta belleza integradora, sensible así como inteligible dentro de un todo; estimula en el otro a un crecimiento espiritual, al situar a la persona bella en la estructura de sus intereses futuros. De ahí que haya personas que se ocupan de la ciencia, el arte o la política en el contexto de su profunda pasión por un ser humano concreto con compromisos similares a los propios. El bien y la verdad se aprehenden, no trascendiendo la locura erótica, sino en el marco de una vida de pasión.¹⁶ De esta manera, Platón se retracta en el *Fedro*, al no destacar el elemento intelectual como necesario y suficiente para la aprehensión de la verdad y la elección correcta, que

¹³ *Ibid.*, p. 585.

¹⁴ Cf. G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 2002, pp. 146-147.

¹⁵ *Ibid.*, 146.

¹⁶ Cf. Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 293.

evitará la condena a vivir una existencia limitada y mezquina. El *Fedro* presenta una descripción muy rica de cómo *eros* y *logos* se conectan el uno al otro en el deseo de dar; por lo cual afirma que las pasiones pueden desempeñar una función cognoscitiva y motivadora, ya que a través del *amor erótico* no se experimenta por separados el pensamiento y la pasión sino que se vive una fusión de toda la personalidad, siendo fuente de conocimiento y autoconocimiento, “al descubrir dentro de sí la naturaleza de su propio dios” (252e-253a).

El auto-conocimiento es también un reconocimiento de los límites de uno. Así parece que el hombre es su más grande obstáculo en sus esfuerzos por conocer la verdad. Si no logramos encontrar lo que deseamos, caemos en un estado por debajo de nosotros. Es como si, simultáneamente, debiéramos intentar encontrar lo que ‘realmente’ deseamos y estar conscientes de que no podemos encontrarlo y estar satisfechos con (o en) ese estado de perpetua insatisfacción. En otras palabras, la conciencia simultánea de nuestra falta de plenitud (conocimiento de la ignorancia), el deseo de superar esta falta y la conciencia de que en esta vida tal superación es imposible son lo que define la “mejor” vida *humana*. Ni aquí, ni en ningún otra parte en la palinodia, se nos ofrece una concepción del alma en que la razón, emoción y deseo sean simplemente indiferentes entre sí. Si uno pregunta por qué el conocimiento es bueno, la respuesta en la palinodia sólo puede ser porque la razón lo valora y lo valora porque le permite prosperar al alma. Y esto es bueno porque es satisfactorio. Es la posesión de lo que le pertenece a uno mismo naturalmente, y en un sentido, la posesión de uno mismo; esto es lo que es bueno; la enseñanza del *Fedro* en este punto es “eudaimonística”.¹⁷

1.2 La *manía*, entusiasmo y delirio divino

<<Desde Aristóteles se ha convertido en lema corriente incluso para los hombres que sin un poco de locura no cabe crear nada grande. En lugar de eso podríamos decir: sin una constante sollicitación a la demencia>> (Schelling, *Las edades del mundo*). El que crea algo vivo ha de sumergirse en profundidades insondables donde habitan las fuerzas de la vida. Y, cuando vuelve a la superficie, se adivina un brillo de locura en sus ojos, pues allá abajo la muerte comparte su mirada con la vida. El propio secreto primigenio es locura: el seno de la duplicidad y la unidad de lo dúplice.¹⁸

Platón conoce la “locura” del filósofo al expresar en el *Fedro* que la filosofía es una especie de *manía* o locura,¹⁹ una actividad, no puramente intelectual, sino poseída. Platón se refiere con *manía* a un estar fuera de sí mismo, del autocontrol autárquico;

¹⁷ Charles L. Griswold, Jr., *op.cit*, p. 109

¹⁸ Walter F. Otto. *Dioniso Mito y culto*, Ediciones Siruela: Madrid, 2006, p. 102.

¹⁹ *Mania*: es usualmente, locura en un sentido médico común. Pero, de manera más relevante, lo usa Platón en el *Fedro* para lo que considera ser irracional pero en algún modo inspirado. Ver: J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, p. 97.

un estado en el que no somos activos, sino pasivos. No “hacemos” algo, sino que *sufrimos* algo; nos pasa algo. Los franceses hablan de *transport* cuando interpretan este lugar de Platón, hablan, pues, de un ser encaminado, de un desplazamiento y éxtasis... del propio centro.²⁰ Además, este estar-fuera-de sí es una fuerza *divina*, la manera en que los dioses se comunican con los hombres, pues es a través de la *inspiración* o *posesión divina* que se les otorgan grandes bienes espirituales y que éstos toman forma en su vida personal y terrenal; por lo cual, la *manía* es un *entusiasmo* o *delirio divino* en la que el hombre adquiere otra *visión* del mundo.

A pesar de que el hombre es de naturaleza tal que se posee en libertad y autodeterminación, capaz y, aún más, obligado, a un examen crítico de todo lo que le afecta, pero, sobre todo, capaz y obligado a configurar la propia vida por razón del conocimiento; este mismo hombre está conjuntamente interesado *de tal modo* en la realidad total, que le puede acontecer algo y que puede ser arrojado de su autodomínio, no solamente en la forma de la limitación violenta, sino probablemente siempre y cuando este hombre no se cierre y niegue, también de manera que en la pérdida del autodomínio le sea concedida otra plenitud, como una *ganancia* de otro modo inalcanzable. Por ello, el hombre es de suerte que, *por una parte*, por *inspiración*, por un acontecimiento en suma que yace allende su disponibilidad, que, antes bien, le es otorgado como acontecimiento imprevisible, puede ser arrojado de su autodomínio autárquico; pero que *por otra parte*, justo con esta pérdida de la soberanía crítica, participa de una plenitud sobre todo de entendimiento, de luz, de verdad, de esclarecimiento de la realidad que le sería de otro modo inalcanzable.²¹ Al tratarse expresamente no de una genialidad inminente al hombre, sino de la obra de otro poder, superior, divino, que es recibida por el hombre, se reconoce así tanto la limitación de la naturaleza humana como su infinita capacidad de recepción y comprensión, ambas se manifiestan en el acontecimiento de la reveladora inspiración divina.

Así pues, este entusiasmo o *delirio divino* impulsa a cambiar hacia otro plano o nivel de la realidad, pues es tanto una teología como una ontología en donde se deja escuchar la *inspiración*. Es una *voz interior o ágrafa*,²² una Idea que cambia el pensamiento, el carácter, la intención o los motivos que mueven la realidad del alma; junto con ello, hay una ontología exterior y contextual que cambia, en la que pareciera hacerse presente la voluntad de los dioses en el devenir humano y que es consecuencia de una

²⁰ Josef Pieper. *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico “Fedro”*. Ediciones Rialp: Madrid, 1965, pp. 78-79.

²¹ *Ibid.*, p. 88.

²² “La voz ágrafa no conoce de gramática por lo que sus cortes responde al ritmo de la respiración a la viveza y entonación del habla. El mundo de la plena oralidad es un *cosmos* auditivo, un entramado oral-aural cuya dinamicidad se juega en el fluir del aliento y en la plasticidad imitativa e identificativa de los vestidos, lo gestos, los modos de andar, las posturas.” Leticia Flores Farfán, *Platón vs Homero*. En prensa.

buena o armoniosa relación con las divinidades. “Lo Bello en sí –dice Léon Robin– no es, hablando con propiedad, una Idea particular que corresponda a tal cualidad abstracta o sensible, una Idea análoga a las de lo Impar o de lo Blanco, determinadas según relaciones precisas y particulares. Es, por el contrario, una Idea que expresa una relación universal y fundamental de todas las cosas, así en el cosmos inteligible como en este mundo, por la misma razón que lo Real o lo Verdadero...”²³. Por lo cual, si el actuar de algunos hombres es conducido por una posesión o demencia divina y dicha inspiración o deseo proviene de “un dios o algo divino, no puede ser nada malo” (*Fedro* 242 e); el alma se deja conducir de manera dócil, pero sufre una especie de metamorfosis que es necesaria para elevarse hacia la Idea que los dioses le muestran. Así pues, el alma posesionada de entusiasmo divino se dirige hacia la adquisición de bienes espirituales que le son dados por determinada *manía*, ya sea la *profética*, la *catártica*, la *poética* o la *erótica*, ya que “a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes” (*Fedro* 244 a).

En la *manía profética* el hombre visualizará una realidad que la generalidad o el común de las personas no podrá ver y que lo proyectará hacia el futuro. “Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro (244a-b)”. En la historia griega estas figuras son invocadas y se destacan de forma significativa, de tal manera que los antiguos dan testimonio de que la *theia mania*, el entusiasta estar-fuera-de-sí enviado por el dios, es más venerable que la circunspección procedente de los hombres. Delfos era ya, en tiempos de Sócrates, un santuario milenar que su influjo se extendía hasta el interior de Asia y Egipto. El Oráculo de Delfos influyó principalmente en el terreno político, sus sentencias contenían reivindicaciones religioso-morales, formuladas con una fuerza de irradiación tal, como no se dan en el mundo precristiano. No sólo fue proclamado el carácter sagrado del derecho de asilo, por ejemplo, y no sólo se puso término a la venganza de la sangre. Al oráculo de Delfos se deben las primeras reglas para una dirección más humana de la guerra, o sea, una suerte de “derecho de los pueblos” De la sacerdotisa Dodona, en el norte de Grecia, ha sido transmitida la más antigua sentencia en verso que de la religión griega nos es conocida: “Zeus era, Zeus es y Zeus será: ¡Oh Zeus, tú violento!” Y por último, la Sibila, cuyo testimonio más antiguo se encuentra en las palabras del filósofo presocrático Heráclito: “La Sibila, con boca enfurecida, arrojando palabras serias, verídicas, crudas, atraviesa con su voz los milenios, impulsada por Dios.”

²³ Werner Jaeger, *Paideia*, pp. 429-430.

Sócrates mismo clamaba una capacidad profética (que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria; 242c7), de la cual su discurso es un resultado. La profecía socrática parece combinar la *téchne* humana de división o disección con la *téchne* de procedencia divina de la locura; esto es, de alguna manera combina, como sugiere la retórica de la palinodia misma, artes antiguas y modernas, o locura y *sophrosyne*.²⁴ Una descripción parecida al proceso de *revelación* en el *Fedro* es la que define Santo Tomás²⁵ con las palabras *prophetia* y *raptus*. Ya la palabra *raptus*, con su perceptible sonido de violencia y fuerza, se encuentra claramente cercana de la *theia mania*; definiendo dicho proceso como: ser elevado por una fuerza superior, alejado de lo que es conforme a la naturaleza; hacia aquello que es contra la naturaleza (*in id quod est contra naturam*). Además, pregunta si la *prophetia* es un *habitus*, algo que posee el “profeta” como un don (*Sum. theol.*, 2, 2 q. 171 a. 2). La respuesta reza: no, la luz profética está presente en el alma del profeta en el modo de un sufrimiento o de una “hendidura fugaz”. “Profecía es, en cierto sentido, un acto espiritual en la medida en que es una visión del profeta; pero es similar a un sufrimiento respecto de la luz, que es recibida súbitamente como algo que atraviesa (Ver. 12, 1)”. Santo Tomás siendo un racionalista cambia su juicio al afirmar “que la capacidad del hombre dormido es más poderosa que la del despierto (Ver. 12, 3 ad 1)”, con lo cual comparte la misma postura que Platón en el *Fedro*.

La *manía catártica* ayuda a liberar al hombre de ciertas cargas espirituales o culpas que agravan y oscurecen el ánimo, las cuales parecen ser una realidad. Así pues, Platón se refiere a éstas como: “las grandes plagas y penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas, esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los dioses. Se llegó, así, a purificaciones y ceremonias de iniciación, que daban la salud en el presente y para el futuro a quien por ella era tocado, y se encontró, además, solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los males que los atenazaban” (244d-245a). Pedro Laín Entralgo,²⁶ dice que en la historia religiosa griega, la catarsis tiene una intención a la vez ritual y terapéutica para aplacar a los dioses con plegarias y sacrificios, y que, según Dodds, es ejemplo de ello la descripción de prácticas catárticas en la *Ilíada* I, 314 y en *Odisea* XXII, 480 y siguientes, conforme al sentido mágico de la palabra, en un caso para eliminación de los *lymata*, en el otro por la descripción del azufre como *kakon ákos* (la cura de los males). Apolo castiga a Agamenón no con la peste, sino con la amenaza de una frustración catastrófica de su empresa; y le castiga, por añadidura, en quienes se hallan en estrecha relación tribal con su persona. El pecado de Agamenón era, para una mente arcaica, un pecado del pueblo de Agamenón, y a todo ese pueblo había de llegar, de un

²⁴ *Ibid.*, p. 76.

²⁵ Cf. Josef Pieper, *op. cit.*, pp. 90-91.

²⁶ Cf. Pedro Laín Entralgo. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Anthropos: Madrid, 1987, pp. 27-29.

modo u otro, el castigo divino. Agamenón devuelve a Criseida a su padre y a su vez Apolo recibe tributo de hecatombes y plegarias, las mesnadas aqueas se purifican bañándose en el mar. Moulinier dice, por ejemplo, que: “Cuando Agamenón acaba de ordenar la devolución de Criseida a su padre, manda a sus tropas limpiarse (*apolymainesthai*). Ello es un preludio de la hecatombe que se va a ofrecer a Apolo. Antes de orar hay que lavarse”. Dicha observación indica que como en tantos otros lugares del *epos*, la lustración o *kátharsis* debe preceder a la plegaria y al sacrificio; para tratar con los dioses hay que estar “puro”, y la limpieza no es otra cosa que la señal externa de la pureza. La ceremonia lustral parece quedar reservada a los impuros por los *lymata* de la enfermedad. Con otras palabras: el baño de los aqueos en el canto I de la *Ilíada* es catártico en doble sentido: dispone ritualmente para el sacrificio a los hombres que van a ofrecerlo, y lo hace limpiándoles o purificándoles de la impureza o contaminación física (*lyma*) en que cobra realidad sensible y morbígena el castigo infligido por Apolo. El tratamiento de la peste es de índole catártica, los apestados de la *Ilíada* <<tratan>> su enfermedad –lavando su cuerpo y aplacando a los dioses con plegarias y sacrificios.

Asimismo, afirma Josef Pieper²⁷ que los grandes conocedores del corazón humano o de la sabiduría colectiva confirman que en la vida del alma existen realmente cargas, enfermedades, calamidades que, está probado, derivan de “antiguas fatalidades”, en las que están complicados tanto el individuo afectado como las generaciones precedentes y en los que, además, el inevitable destino procedente de fuera va unido a una inversión de la voluntad (concretamente casi incomprensible). Sin embargo, el hombre *no* puede liberarse de estas cargas por medio de una técnica racional; por el contrario, un intento así haría más gravoso el peso. La liberación pudiera darse más bien en un proceso terapéutico cuya caracterización negativa sería que el que desea curación tiene que abandonar por un cierto tiempo el mando del autocontrol y autodominio racionales. *No* radica, pues, justamente en una actuación activa, sino en dejar que a uno le acontezca y suceda algo, por ejemplo: en un descender a la esfera del inconsciente y del sueño. “Nosotros *sufrimos* el sueño”, frase procedente de los escritos del psicólogo moderno- C.G. Jung, quien habla, igual que Platón, de la necesidad de entregarse al estar-fuera-de-sí, a la *manía*, para la curación y el curarse; y cita en este punto “la antigua sentencia”: “deja lo que tienes y entonces recibirás”. Lo que hay que recibir tiene en la psicología moderna el mismo nombre que en la platónica; recibir es purificación, *catarsis*. Pero a diferencia de la psicología moderna del subconsciente, la *manía* platónica trata de un *divino* estar-fuera-de-sí, de una *theia mania*, que desconoce totalmente la teoría del subconsciente. La culpa es redimible por medio de una *theia mania* o de la *metanoia*, que es reordenación o conversión, en la cual se abandona la autosuficiencia del espíritu que se piensa autárquico. *Metanoia* es la contraparte de aquella actitud que ha sido formulada por Sócrates para todas las

²⁷ Cf. Josef Pieper, *op. cit.*, pp. 95-98.

épocas con las palabras: el fruto de la filosofía es “no arrepentirse nunca de nada”. Y en segundo lugar contiene el pensamiento de que una tal reordenación de los sentidos no es realizable por un acto de la voluntad, sino que es, antes bien, otorgado al hombre como don divino.

Charles L. Griswold expresa que este tipo de locura libera el presente y el futuro del sostén del pasado (también profetiza sobre el curso de la acción por tomarse) Es fundamentalmente medicinal o psiquiátrica, cura enfermedades antiguas a través de catarsis y ritos. Además, el alma es primordialmente deficiente, ha olvidado sus verdaderos orígenes, un defecto superado sólo a través de la locura de la *reminiscencia*, por lo cual la filosofía es una verdadera psicoterapia para las enfermedades que infectan a toda alma humana.²⁸

La inspiración de la *manía poética* proviene de las Musas y se produce sólo en las almas nobles, tiernas e impecables a quienes, con tales atributos vuelve poetas, creadoras de obras e historias edificadas de los antepasados, que pueden trascender para la educación de un pueblo y para generaciones futuras. De las tres formas de locura, el tipo poético parece ser el más cercano al filosofar socrático-platónico y de ahí su antagonista más complejo. En este diálogo, el estilo de la filosofía socrática reúne la argumentación y la poesía, mediante la cual Sócrates expresa sus intelecciones filosóficas más profundas, empleando “símbolos” y utilizando un lenguaje poético.²⁹ Así pues, el filósofo o el poeta auténticamente poseído y dominado por la locura pueden educar un alma tierna, llenándola de un transporte *báquico*, ya que sin esa locura el poeta sería eclipsado por aquellos que se encuentran poseídos por una *inspiración divina*. En este sentido, Wolfgang Kayser, al analizar al sujeto poético de la novela, describe al autor como: “alguien que con una capacidad más que humana mira lo pasado como presente; “alguien que sabe... que nos revela el orden duradero del mundo”; “el narrador sabe lo que está reservado a Dios y a los dioses”.³⁰

Por último, la *manía erótica*, la cual Sócrates expresa en su retractación o en la palinodia como una *fenomenología del amor*: “de todas las formas de entusiasmo, es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta *manía*, al amante de los bellos, se le llama enamorado” (249 e). Charles Griswold dice que dicha superioridad consiste en que la locura erótica divina no es tanto enviada desde los dioses externos al individuo, como originada desde una fuente dentro de él, como se sugiere por su asociación con la

²⁸ Charles L. Griswold, Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, The Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 76-77.

²⁹ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 270.

³⁰ Josef Pieper, *op. cit.*, p. 105.

anamnêsis.³¹ Cuando el amante entiende su *eros* y comprende además que el deseo es exitoso, la experiencia se llama *anamnêsis*.³²

Por tanto, el “entusiasmado”³³ o poseído de inspiración divina es aquel que está sometido a la influencia de *fuerzas interiores* que, al menos durante un tiempo eclipsan o transforman los cálculos y valoraciones del intelecto puro; en tanto, el que va en búsqueda del cálculo, la medida y la reflexión muestra sólo aspiraciones de utilidad, hostilidad, mezquindad y envidia. La vida de la *manía* no es una vida de contemplación estable. Platón muestra que es más seguro escoger la existencia cerrada y ascética del *Fedón*, por ejemplo, así como la mezquindad, en lugar de la generosidad; lo cerrado es más seguro que lo abierto, lo simple más armónico que lo complejo. Platón reconoce que mediante la *manía*, que es una vida de riesgo, la vida se convierte en algo más maravilloso y espléndido, al hallar otras fuentes de alimento del alma compleja que no se encuentran en ningún otro tipo de vida filosófica. Rechaza la simplicidad de su antiguo ideal -y la concepción de la intelección que aquél lleva consigo- a favor de una visión de la creatividad y la objetividad expresada en las imágenes de la luz fluyente y las aguas iluminadas, del crecimiento de la planta, del movimiento y la inestabilidad, de la recepción y la liberación. Esto sería el valor ético de la *manía* que tiene como guía a la pasión y cuya función no es instrumental. Según Martha Nussbaum, Platón expresa en el *Fedro* que: “La persona enteramente dueña de sí, que somete la pasión y el sentimiento a la *téchne*, no resultará muy útil a la ciudad con sus profecías, no alcanzará honor y fama como maestro de poesía ni será un buen amante”.³⁴

1.3 El ser alado: pasión, deseo e inspiración mezclada

El principio de las cosas existentes es el aire, pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (Anaxímenes, *Principios cósmicos. El aire y lo divino*. 13 B 2).

Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomado unas veces una forma y otras, otra. Si es perfecto y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla (Platón, *Fedro* 246b-c).

³¹ Charles L. Griswold, Jr., *op. cit.*, p. 75.

³² *Anamnêsis*: remembranza, recuerdo, *anamimnêskesthai*: recordar lo olvidado. Se distingue de *mnêmê* (memoria) el cual es no haber olvidado. Especialmente en Platón, remembranza de las cosas conocidas antes del nacimiento y olvidadas, una teoría que se ofrece como una explicación al descubrimiento de la verdad por medio del pensamiento puro y el pensamiento de lo no experimentado como lo absolutamente justo e igual. Ver: J.O Urmsón, *The Greek Philosophical Vocabulary*, p. 22.

³³ El verbo *enthousiázô*, significa, como es sabido, <<estar en lo divino>>, <<estar poseído por alguna divinidad>>. Ver: E. Lledó Íñigo, “Notas”, en Platón, *Fedro*, Gredos: Madrid, 2008, p. 352.

³⁴ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 285.

Así pues, tener espíritu significa estar referido a todo lo que existe; “regir todo el cosmos”. Platón se remonta aquí a la concepción presocrática del mundo y a la teoría órfica a la vez, según la cual el alma es aire y se inspira con el aire, cuyo testimonio se encuentra en un verso literal, transmitido por una fuente tardía, como Orfeo: “al aspirar el aire, recolectamos el alma divina (T55 Fr. 422B)”.³⁵ Por otro lado, Aristóteles en *Acerca del alma* 410b 27, retoma la teoría órfica al decir: “Por lo demás, de esto mismo está aquejada la doctrina contenida en los llamados *Poemas Órficos* cuando en ellos se afirma que desde el universo exterior penetra el alma, al respirar, arrastrada por los vientos (Orfeo, Fr. B11 (I 10, 6), Diels-Kranz)”. En este sentido, en el *Fedro*, se puede considerar a Platón como un pensador religioso, al sostener en su obra, por medio de la doctrina órfica, la teoría de las Ideas, así como al tratar ciertas nociones órficas como son la demencia divina o *manía*, -la *reminiscencia* o el recuerdo,- la *anámnesis* o ejercicio de la memoria ligada a la teoría de la transmigración de las almas; y mediante las cuales se comprende la auto-moción y autoconocimiento del alma, en virtud de la fuerza del *eros*.

Guthrie nos dice respecto a la influencia órfica que “en Platón encontramos a alguien que combinaba con el intelecto de los racionalistas una fe religiosa tan profunda como la de cualquier místico. Platón asumió el orfismo, comprendió su valor, y lo entretrejió en la urdimbre de su filosofía de esta manera inimitable que se capta al leerlo, pero que al analizarla, de ser ello posible, se destruiría. La filosofía puede ser la urdimbre y la religión la trama de un diálogo platónico; pero urdimbre y trama por sí solas no hacen un tapiz. Son solo el fondo sobre el cual el artista crea su pauta de brillantes colores e intrincado diseño. Éste es un tercer ingrediente del diálogo platónico: la poesía”.³⁶ La teología y ontología expuestas por Platón van entrelazadas: el alma y su destino, el amor, el mundo de las ideas, los símbolos que plasman, en sus dioses, los sueños de los hombres, las contradicciones entre el egoísmo y la entrega, entre la pasión y la razón plasmadas en el *mito* y *alegoría* del alma en el diálogo del *Fedro* en donde se comparan las fuerzas de un tiro alado y su cochero.

La tensión entre el cuerpo que pesa y el alma que aspira, corre paralelamente a esa “visión” que sigue viva en el recuerdo (*anamnêsis*) de lo visto, y ese otro mundo que el lenguaje ha ido construyendo, en el que también aparece el eco de la realidad que, más allá de la curva de los cielos, lo es plenamente. La complejidad de la tesis central de la *apódeixis* (exposición) de la naturaleza de *eros* radica principalmente en que la experiencia de *eros* es en realidad un deseo por un regreso a los orígenes, ya sea que el amante esté consciente de esto o no. “Nostalgia” y “recuerdo” tienden hacia el estado originario del hombre, que aparece conjuntamente como el verdadero principio y fin de la existencia y por lo cual, para comprender el *eros*, tiene que

³⁵ Cf. Alberto Bernabé. *Textos Órficos y Filosofía Presocrática*. Editorial Trotta: Madrid, 2004, pp. 75-78.

³⁶ W.K.C. Guthrie. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*. Ediciones Siruela: Madrid, 2003, p. 309.

considerarse el destino fijado en el principio al alma.³⁷ Como el mito nos enseña, incluso el deseo fisiológico sostiene la promesa de la perfección espiritual, si este deseo se entiende correctamente (esto es parte del significado de decir que incluso el caballo negro del alma es alado). Platón piensa que a pesar de que el corcel rebelde precisa un dominio constante y lo llama “compañero de la *hýbris*” debe ser también alimentado y que, dominado adecuadamente, puede desempeñar una función buena y necesaria en la motivación de la persona e incluso en la enseñanza de lo bello. En la palinodia, *eros* no es reducible a un deseo por el placer, sino que por medio del *pathos* del amor, *eros* tiene un efecto totalizante en el alma.

Platón piensa que una existencia ajena a este tipo devoción apasionada carece de la belleza y el valor que la pasión proporciona; siendo un claro ejemplo Lisias hombre honorable quien escribe, según Fedro, que: “hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama (227c); pues los que no aman son dueños de sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor, en lugar de la opinión de la gente (232a)”. De ahí que sea relacionado en el contexto del *Fedón*, donde las pasiones eran los clavos que sujetaban el alma a su prisión corporal; ahora es Lisias el prisionero, clavado a la tierra por desconocer la generosidad de la pasión.³⁸

Por lo tanto, en contraste con los argumentos de Lisias, Sócrates concluye aconsejando a Fedro: “Dones tan grandes y tan divinos, muchacho, te traerá la amistad del enamorado. Pero la intimidad con el que no ama, mezclada de mortal sensatez, y dispensadora también de lo mortal y miserable, produciendo en el alma amiga una ruindad que la gente alaba como virtud, dará lugar a que durante nueve mil años ande rodando por la tierra y bajo ella, en total ignorancia (256e-257a)”. El *eros* no es esa encogida relación afectiva que Lisias ha descrito, sino una forma de superación de los límites de la carne y el deseo, una salida a otro universo, en el que amar es “ver” y en el que desear es “entender”. Por ello, ese “poder natural del ala” que nos alza por encima de la *dóxa* nos lleva a la ciencia del ser, a “esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser” (247d). La mente del filósofo es alada (251c). Las alas y la vista son formas que levanta y afinan la inercia y gravedad de la materia. El pensamiento filosófico descubre, en lo real, las conexiones que lo sustentan. Como la vista vislumbra la belleza en las cosas que la reflejan y crea una realidad hecha a medida de su deseo, cuando el Amor la alienta, así también el filósofo, que “ve más”, es capaz de construir el sentido de sus “visiones”, en esa síntesis de sus visiones, en esa síntesis de inteligencia, que no en vano se llamará, de acuerdo con su origen, *theoría*.³⁹

Para Josef Pieper, el significado del alma como ser alado, su auto-moción y autoconocimiento que sufre en virtud del *eros* o el encuentro con la belleza y en el

³⁷ Cf. Josef Pieper, *op.cit.*, pp. 122-123.

³⁸ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 294.

³⁹ E. Lledó Íñigo, “Introducción”, en Platón, *Fedro*, Gredos: Madrid, 2008, pp. 299- 300.

cual el alma posee la fuerza para ascender a la proximidad de lo divino, que es bello, sabio y bueno, no se trata de una idealización “platónica típica”, sino que es una descripción absolutamente realista de lo que verdaderamente es el espíritu; mas quien no reflexione sobre todo esto, así dice Sócrates en el *Fedro*, no puede comprender lo que realmente pasa en la conmoción erótica. Hasta que no se haya comprendido y “realizado” que es el amante terrestre en persona el conmovido en su encuentro con la belleza, en su encuentro, por tanto, con algo terrenal, corporal, sensorial; hasta que no se piense y considere que él, en tal medida conmovido, se eleva en lo que él es sobre las dimensiones del aquí y del ahora y que, incongénito e imperecedero, sólo puede saciarse con nada menos que la *totalidad*, el *totum*, el ser, verdad, bondad, belleza –hasta entonces es sencillamente imposible aprehender lo que es en realidad *eros*; hasta entonces no se tiene ninguna posibilidad de presentir, y ya no digamos conocer, la conmoción erótica-.⁴⁰

La función de la belleza en la noción de vida filosófica de tipo integradora, que diseña todos los aspectos de esa vida tanto sensible como inteligible dentro de un todo. La belleza ciertamente integra la vida filosófica; sin embargo no cumple su tarea fácilmente, ya que ocasiona una lucha para dar sentido de su reacción mezclada en el filósofo hacia la Belleza. Mediante la alegoría de esa reacción en Sócrates, juzgamos la profundidad del desconcierto inicial del filósofo, pero aún está por verse cómo el filósofo da sentido y significado a sus sentimientos. Esto Sócrates nos lo demuestra en el recordatorio de su discurso, en dos distintas maneras: describe como el amante construye junto con el amado un proyecto de vida compartido y nos lleva de nuevo al interior del alma del amante, para atestiguar no sólo el remolino de sus emociones, sino cómo aprende de la lucha interna.

1.4 La lucha en el alma: locura filosófica

Difícil es combatir con el corazón: pues lo que desea se compra al precio de la vida (Heráclito, B85).⁴¹

Platón, en la alegoría del mito divide cada alma en tres partes, en la que, se expresa la lucha interna ante la aspiración y la conquista, “de aquellos que verdaderamente aman”. El cochero representa la razón, el caballo negro el deseo sexual y el caballo blanco la vivacidad y la sensibilidad por el honor y la vergüenza, y las alas representan *eros*. Así la imagen de Sócrates del alma tiene un cierto número de deseos básicos que tienen sus propios objetivos. Esta naturaleza del alma es teleológica no sólo en el sentido de que los elementos del alma tienen metas hacia los cuales se mueven por

⁴⁰ Cf. Josef Pieper, *op. cit.*, pp. 116-117.

⁴¹ Heráclito, “Fragmentos”, en *Los filósofos presocráticos I*. Editorial Gredos: Madrid, 2008, p. 390.

naturaleza sino también en el sentido de que estos elementos tienen (potencialmente) una relación jerárquica entre sí.⁴²

En el cochero y en los caballos bueno y malo podemos discernir, al menos una correspondencia aproximada a las partes del alma, racionales, impetuosas y apetitivas familiares desde el análisis en la *República*. Pero la contribución especial de esta exposición en el *Fedro* es una característica curiosa del dar y tomar entre dos de las figuras, el cochero y el caballo malo: principalmente, aunque el cochero parece significar la razón y el caballo malo la lujuria desinhibida, violenta y no inteligente, en la lucha entre los dos, es el caballo malo el que adopta lenguaje persuasivo y los métodos de razón, mientras que el cochero mantiene el control por medio de violencia sin palabras y mera fuerza.

El aguijón que punza al cochero no es el mismo con el que impreca al caballo malo, sino la aguijada que presentó los dolores crecientes en el alma del amante anteriormente en el discurso, cuando las plumas salientes punzaban su caparazón sellado (251d5 y 251e4). La conjunción de instancias metafóricas y literales del término en estas líneas, nos permite apreciar, no sólo que el cochero la voz de razón en el alma tiene deseos enteramente suyos. Los deseos del cochero y del caballo malo se conflictúan (nótese que el aguijón que siente el cochero es un estimulante, y el que siente el caballo un represor); pero los dos son comparables en su intensidad. Debería ser claro que la violencia culminante del caballo malo no es un arrebató simple e inmediato, sino que es provocado al no lograr asegurar sus fines con los medios incuestionablemente racionales del control verbal; una falla que a su vez se deriva de un rechazo aparente de la voz de la razón y su aliado en el alma para apegarse a sus reglas.

Si nos acercamos a este intercambio de roles desde otra dirección, es igualmente claro que todas las acciones del cochero se presentan de tal manera que disminuye su racionalidad y resalta su uso de violencia y músculo; pues, el deseo que en realidad motiva al cochero es un resultado de su preocupación acerca de qué deseos deben mover a la persona en su totalidad. En este sentido, la razón en el amante filosófico no es meramente prudencial, sino que delibera entre fines y selecciona, resaltando las aspiraciones en común y la similitud de compromisos; así como otras propiedades moralmente irrelevantes como la inteligencia, el sentido del humor, la calidez, la amabilidad, el color de la piel, la altura o el origen étnico.

Hay una asimetría de entendimiento entre el cochero y el caballo lujurioso. El cochero entiende completamente lo que motiva a la bestia (es por eso que lo asusta tanto lo que pueda pasar), ya que su tarea es evaluar y dirigir los deseos de toda el alma. Pero la bestia no puede, a su vez, entender lo que motiva al cochero. Es esta asimetría de

⁴² Charles L. Griswold, Jr., *op. cit.*, p. 96.

entendimiento, y el hecho de que el cochero y el caballo malo contrasten (en la materia de la razón), no como la parte del alma racional a la irracional, sino más bien en términos de nivel en el que sus razonamientos ocurren, proporciona entendimiento o comprensión acerca de cómo el cochero aprende en realidad de la creatura irritable.

En términos menos míticos, una y la misma característica explica la diferencia entre cochero y caballo bueno y el beneficio que el cochero deriva de la insistencia del caballo malo: principalmente, que sólo el cochero tiene el poder y la función de preocuparse, no sólo por su propio deseo, sino por los deseos de toda el alma. El cochero en realidad se beneficia de la experiencia de ceder al caballo malo; porque le permite reconocer toda la fuerza de su 'reverencia' por las Formas. Esto es, él ve cuánto le importa, en una manera consciente, seguir el modelo virtuoso. Sólo el cochero trata al autocontrol como un proyecto en el cual el 'ser' que ha de controlarse es aquel que resulta de la interacción de las tres partes del alma.

La tarea del cochero de controlar todo el ser, aunque animada por el deseo de integrar todas las partes del alma, no tiene su meta simplemente de integración; esto lo aclara el contraste con el uso de razón del caballo malo. El cochero obtiene su poder total sólo cuando reconoce y acepta que la división del alma es fundamental, y que su tarea de integración debe iniciar desde ese hecho; un reconocimiento en el cual la belleza de todos los valores es la más capaz de inducir.⁴³ Ciertamente, la palinodia como un todo sugiere que el amante exitoso integra los diversos elementos de su alma en un todo organizado jerárquicamente, y esto no se puede lograr sin el entendimiento de esos elementos, que a su vez dependen de la capacidad para experimentar sus poderes. El verdadero filósofo, de acuerdo con esta explicación, no es el intelectual anti-emocional o el asceta inclinado a eliminar todo pensamiento de su cuerpo y los deseos centrados en él. El auto-conocimiento incluye un entendimiento del caballo negro también.⁴⁴

Ferrari propone, sin embargo, que para Platón, el encuentro con el joven inspira en el filósofo una visión más clara de lo que no hará, más que de lo que hará. Su evocación de la experiencia del cochero es un acto de malabarismo. Platón quiere capturar la manera en que el filósofo es llevado a la acción, con lo cual es forzado a tratar con un límite que encuentra incapaz de transgredir (ve claramente lo que no hará), y al ser así forzado, hace lo que más quiere como una creatura capaz de deliberar acerca de qué deseos deben moverlo, y es en ese sentido racional y libre (y capaz de dirigirse hacia una vida filosófica). Este es ciertamente el punto esencial de la asimetría entre el cochero y sus caballos. El cochero motiva la acción siempre con vistas a su deseo de cómo la vida de la persona debe seguir, un deseo que, por lo tanto, buscará el control de otros deseos; mientras que los caballos motivan la acción a partir de deseos que ya

⁴³ G.R.F. Ferrari. *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press, 2002, p. 193.

⁴⁴ Charles L. Griswold, Jr., *op. cit.*, p. 135-136.

que no tienen conexión con otros deseos de la persona, no se orientan más allá de la acción a la vida de la que es parte (excepto mientras esto pueda afectar la satisfacción de su deseo).

La calidad de compulsión es lo que hace el amante filosófico; aunque en su alma también una parte (la del cochero) habrá controlado la otra (la del caballo malo), no se deriva de la victoria del cochero sino del efecto que la memoria de las Formas tiene en el cochero –ya que esto es lo que determina que jale las riendas- y así se aplica primeramente en el nivel de una parte del alma (la del cochero) más que en el todo. En el caso de los amantes filosóficos es precisamente el cochero el que se abruma por su propia memoria de las Formas; no sólo siente su deseo de alejarse del joven, sino que es impulsado a eso. El cochero jala las riendas; este gesto expresa, entonces, que controlar las opciones de las otras partes del alma es un componente intrínseco del deseo del cochero. Debe ser claro que al seguir su deseo filosófico no sólo satisface su apetito más grande, ni que sus acciones surgen simplemente de un impulso de sentido moral: el reconocimiento del deber; ya que no sólo reconoce lo que debe hacer, sino lo que en verdad quiere hacer más. Es por esto que es tanto cautivo como libre. Los amantes filosóficos viven una vida tan libre como es posible dentro de los límites.

Podemos ver que hay un paralelismo entre la forma en que el cochero controla el alma filosófica y la manera en que Sócrates, en su segundo discurso supera finalmente lo inadecuado de sus dos discursos anteriores. Como el cochero triunfa en virtud de su preocupación por todas las voces del alma, así Sócrates triunfa, no en virtud de ignorar las voces en esos otros discursos, sino al integrarlas –así cambia bastante el efecto de su timbre- en su canción polifónica del triunfo del cochero. En particular, podemos ver por qué importa que Sócrates deba tener una voz completa sólo gradualmente: porque su *ethos* es el *ethos* del cochero, quien aprende mediante la lucha.⁴⁵ La reflexión del cochero acerca de su meta y su deseo abrumador para alcanzarlo viene en un solo gesto, mientras “se cae y se enamora”.⁴⁶

Muchos han sido influidos por la asunción de que cada ‘parte’ del alma debe significar una sola facultad (es decir: razón, emoción, deseo), y que el comportamiento complejo de una persona se explica mejor por la interacción de estas facultades simples. El descubrimiento de que diversas descripciones hechas por Platón de dicha interacción implican comportamiento complejo en cada una de las partes supuestamente simples lo ven como debilitador de la fuerza explicativa de la teoría. Esto ha sido el acercamiento más tradicional. Otros intérpretes, en respuesta, han trabajado desde el supuesto de que Platón no aspiraba a una teoría en la cual la razón simplemente razona y el deseo desea; de que las partes del alma se interpretan mejor como un tipo de agente más que una facultad; y algunos, entre ellos como Ferrari, han defendido

⁴⁵ G.R.F. Ferrari, *op. cit.*, pp. 199-200.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 203.

explícitamente la teoría de Platón, siendo muestra de su complejidad y realidad, la descripción de la profunda reacción sensible al esplendor de una persona concreta, las pasiones del amor y el espanto, las aspiraciones intelectuales que este amor despierta, todas fluyen juntas, de manera que el enamorado no experimenta como separados el pensamiento y la pasión, sino que vive una fusión de toda su personalidad. De ahí que todas las partes del alma reciben y son afectadas, a la vez que, interactúan de un modo que impide distinguir las con claridad; por lo cual, las alas en crecimiento pertenecen al alma en su conjunto (232c; cfr. 253c, 254c).

Así pues, no estamos ante la respuesta sexual ordinaria a un cuerpo bello; por el contrario, el mito indica que la experiencia de que hablamos tal vez se presente una sola vez en la vida. Pero si el resultado de la búsqueda es venturoso, se produce una respuesta al otro tan profunda y completa, tan omnicomprendiva del yo, que plantea dudas muy serias sobre la idea de la personalidad dividida en partes separadas. Todo lo que el enamorado puede decir es que, repentinamente, se siente acalorado, húmedo, iluminado. Lejos de ser como un rayo seco de luz, recibe una misteriosa sustancia que comienza siendo luminosidad, pero que se transforma en fluido. Así transformado, empieza a inteligir cosas cuyo conocimiento le está negado al no-enamorado por efecto de la sequedad de su vida (cfr. 239c8). Dichas intelecciones nunca las habría alcanzado de haber permanecido “muy semejante” a la forma.⁴⁷

Además, Platón, en su mito escatológico del más grande premio para las almas, pone en el pináculo del logro humano, no una unión mística con lo divino, sino una confrontación total con nuestros límites humanos. Su mito nos brinda una perspectiva filosófica desde la cual el hecho de nuestra condición corpórea y nuestra mortalidad parece metafísicamente la posibilidad más simple, es decir, acerca de las pasiones y deseos que motivan al alma; sin embargo, no es solo cualquier posibilidad, sino que la condición humana de expresar el deseo de escapar a ésta y lograrlo son dos cosas diferentes. En particular esta aspiración o deseo condena a Sócrates al uso del mito, cuando el mito es la marca de las limitaciones, mismas que desea trascender como un problema representado dentro del mito mismo, a través de su reconocimiento de la lucha del que lleva el carruaje; como si incluso el estado humano más alto, nacido de la aspiración de trascender el estado humano (para seguir al dios), deba sin embargo – ciertamente por esa misma razón- ser un estado dedicado a su humanidad.⁴⁸

Esta descripción logra, por una parte, que concibamos una sexualidad humana mucho más profunda y compleja de lo que se afirmaba en los diálogos medios y, por otra, que veamos el intelecto como algo más sexual, más vinculado con la receptividad y el movimiento. El apetito erótico no es ya una urgencia ciega de “satisfacción” corporal; es sensible a lo bello y sirve de guía para encontrar la verdadera belleza. En cuanto a

⁴⁷ Cf. Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 288-289.

⁴⁸ G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas*, pp. 151-152.

los que albergan aspiraciones más complejas, el *eros* les hace dirigir la mirada hacia lo alto en busca de una experiencia sensible conducente a una misteriosa transformación de toda el alma, incluido el intelecto. Cuando se enamoran, los invade una ternura y un temor que les brindan nuevos conocimientos, tanto sobre sí mismos como sobre el actuar bueno. La persona enamorada comprende que determinadas formas de comportarse con el otro son buenas, si cumplen ciertos requisitos correspondientes a dichas pasiones; en cambio, rechaza otros comportamientos porque no se ajustan a la reverencia que siente por el amado. Así, los amantes de Platón no practican el acto sexual, aunque expresan su amor con caricias que se detienen inmediatamente antes (cfr. 255b), ya que para ellos, la estimulación sensible extrema no es compatible con el respeto y el temor hacia el otro como entidad separada. El apetito es refrenado, no por el intelecto contemplativo, sino por las exigencias de las pasiones que aquél despierta.⁴⁹

1.5 Amante y amado: el lugar de la belleza

Ahora bien, el que ya no es novicio o se ha corrompido, no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí tiene tal nombre, de forma que, al contemplarla, no siente estremecimiento alguno, sino que, dado al placer, pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza. Sin embargo, aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces, cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. (250e-251 a-c)

Cuando el amante ve “una cara divina o la apariencia de un cuerpo que representa bien a la belleza (251 a2-3)”, sufre una reacción violenta, ya que su mente recuerda la belleza misma. Las percepciones sensoriales y la intelección son aquí inseparables. De ahí en el caso del amante, alma y cuerpo cooperan el uno con el otro. El amante no sabe bien cómo manejar la intensidad de sus emociones; pero éstas son movidas en primer lugar, por la claridad relativa con la cual la apreciación del joven le recuerda de su visión divina. Así también, conforme la relación avanza, el amante encuentra mucho más fácil moldearse a esa visión; por decirlo de alguna manera, el joven lo une a su visión celestial. Esto no es una confusión cognitiva que sufre el amante. Por lo cual, gracias a la fuerza de su *reminiscencia* de la Belleza, la atracción del amante por la bella forma corpórea del amado puede transformarse en una preocupación por su bienestar espiritual. Imitación, visión, idea y cuerpo son elementos fundamentales que se entrelazan en peculiar tensión y que constituyen la visión de un rostro que arrastra

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 289-290.

hacia otro horizonte, porque la Belleza que <<refleja>> imita el verdadero mundo que, en otro tiempo, vio.⁵⁰

Platón parece no decir deliberadamente mucho acerca de la 'belleza física'. El amante es excitado por 'una cara divina o forma corpórea que es una buena imagen de la belleza' (251a2-3), y dicha belleza merece la etiqueta de 'física' simplemente porque la presencia carnal del joven es requerida para mover la memoria del amante. En realidad Sócrates no dice que el joven tenga buena apariencia en el sentido convencional; no *identifica* al joven con la bella creatura en cuya presencia el amante convencional sería provocado para seducir (250e1-251a1) –aunque esta sugerencia es natural –y así sus palabras, dejan abierta la posibilidad de una interpretación como la de Aryeh Kosman (en el contexto primeramente del *Symposium* más que en el *Fedro*), al afirmar que el amor es reconocimiento; es ver a otro como lo que el otro puede ser, no en el sentido de que puede ser algo más que sí mismo, sino que puede ser lo que es. Compárese a los grandes retratistas, quienes evocan la belleza de sus sujetos (a menudo sencillos) no por medio de artificios o camuflaje, sino por medio de su habilidad para capturar al sujeto justo en esa actitud, justo en esa luz, en la que su verdadera belleza se revela.⁵¹

Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. (255c-d)

El relato socrático del crecimiento de las alas del alma revela lo que subyace en esta afirmación. Los elementos no intelectuales poseen una aguda sensibilidad a la belleza, en especial cuando ésta se hace presente mediante el sentido de la vista.

En la explicación de Sócrates la memoria del amante se despierta a la aspiración de la Belleza, (y es porque ésta necesita de la presencia del joven como su fuente). Como la alegorización de las alas siempre crecientes; y es porque esta planta necesita de riego constante cuya fuente es la presencia del joven, porque no busca mera satisfacción sino crecimiento (como en Freud los sentimientos de excitación sexual incluyen una pulsión hacia el cambio en la situación psicológica), la irritación no placentera toma lugar junto con el placer en la fenomenología alegórica. La diferencia fundamental entre estas dos explicaciones es que Freud juzga como el placer y el no placer se desarrolla en un solo periodo sexual; mientras que para Sócrates se desarrollan en el curso de una relación ciertamente, de lo que se convierte en una vida completa de amor filosófico.⁵²

Sin embargo, los sentimientos del joven son más débiles, porque, como dice Sócrates son como un eco. Ese abundante flujo de belleza y deseo que, como sabemos, abrió

⁵⁰ E. Lledó Íñigo, "Notas", en Platón, *Fedro*, Gredos: Madrid, 2008, p. 355.

⁵¹ G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas*, p. 169.

⁵² *Ibid.*, p. 156.

los poros del alma del amante, aunque fluye originalmente del joven a su espectador, es en parte redirigido al alma del amado. La inhabilidad del joven para encontrar sus conductas emocionales nos recuerda el efecto general en tipos filosóficos de confrontación con una buena similitud de las formas, en las que similarmente se dijo que tuvieron dificultad en identificar ya sea su sentimiento o su objeto (250a 7-b1). El joven, por otro lado, no logra entender qué es lo que ve y siente; Ferrari propone que su perplejidad es un ejemplo de “órganos dormidos” (250b3-4) en acción; pues lo que despierta al amor del joven no es la belleza física (las convenciones del tiempo le impedirán buscar esto en el amante), sino demostraciones genuinas de bondad y buena voluntad (*eunoia*, 255b4); el tipo de buena conducta ética, que se contrastó con la belleza como algo más difícil de apreciar (250b1-5). Al no reconocer su propia imagen, no entiende que lo que distingue la buena voluntad del amante filosófico de otras voluntades es simplemente que surge de un intento por integrar su reacción sexual a la belleza física con sus ambiciones más elevadas. En lugar de esto, en realidad el joven sólo entiende lo que sus “órganos dormidos” pueden detectar: la bondad del amante y la conversación congenial.

Pero a diferencia de las formas ya establecidas de locura benigna, la locura filosófica no viene en periodos cortos de mucha actividad. Si el joven ha de ordenar su alma como un filósofo, debe experimentar el mismo rango de sentimientos que el amante; sólo así, habiendo pasado por la misma lucha de autocontrol (255e4-256a6) pueden llevar una vida juntos ‘como de una sola mente’ (*homonoètikon*, 256 b1).⁵³ Los amantes despiertan al proyecto de una vida entera de inspiración, “porque no es a las tinieblas de un viaje subterráneo a donde la ley prescribe que vayan los que ya comenzaron su ruta bajo el cielo, sino a que juntos gocen de una vida clara y dichosa y, gracias al amor, obtengan sus alas, cuando les llegue el tiempo de tenerlas (256e)”; y en términos míticos, el proceso de resurgimiento de las alas del alma aparentemente puede no completarse incluso dentro de un período tan largo como ése. En su respuesta inicial al amado, el amante, en efecto, se deja poseer por la belleza del amado hasta el punto de olvidarse de sí mismo. El amante se pierde a sí mismo para encontrarse en un nivel más profundo. El amante transfiere, inconscientemente, su propio ideal de carácter al amado, y entonces se ve a sí mismo en el amado. El amante, en efecto, fantasea acerca del amado y le impone su fantasía, así externa su propio ser y, por lo tanto, crea para sí mismo una ruta para el auto-conocimiento. Esto ilustra cómo el alma puede moverse a sí misma por medio de la excitación de *eros*, en la que el deseo del amado es provocado porque el amante lo desea. El amante logra cambiar la imagen propia del amado. De ahí que el alma del amado también se mueve a sí misma. *Eros* es la fuerza sintetizadora que une a estas almas encontradas.⁵⁴

⁵³ G.R.F. Ferrari, *op. cit.*, p. 176.

⁵⁴ Charles L. Griswold, Jr. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 126.

Ferrari considera las declaraciones no alegóricas acerca de lo que el amante filosófico experimenta. El alma del filósofo, en el proceso del crecimiento de las alas, siente dolor: simplemente porque las alas deben hacerse camino a través de la piel dura (callosa) que sucumbe poco a poco por medio de la lubricación del deseo. Marcel Proust nos dice que el tipo de conocimiento del corazón que necesitamos en este caso no nos lo puede dar la ciencia de la psicología ni, de hecho, ninguna especie de uso científico del intelecto. El conocimiento del corazón debe provenir del corazón, desde y con sus dolores y anhelos, sus respuestas emotivas; siendo además una forma de actividad en la que nos involucramos, un compromiso que establecemos. En esta fenomenología del *eros* que nos trasmite con claridad una Idea, se sufre dolor, placer, alegría y ofuscación ante el recuerdo o la presencia de la belleza del amado “por la mezcla de estos sentimientos, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por dónde ir, se enfurece, y, así enfurecida, no puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa a donde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza (251d-e)”. Por esta razón, por la ansiedad que despierta este encuentro desconocido para la realidad interna del alma y que, a su vez, es consciente de la claridad de la belleza que le proporciona, se puede comparar esta experiencia con la *impresión cataléptica*,⁵⁵ que tiene la capacidad, tan sólo por su propia cualidad de ser sentida, de llevarnos al consentimiento, de convencernos de que las cosas no podrían ser de otro modo. Se define como una marca o impresión en el alma, “que está grabada y estampada en nosotros a partir de la realidad misma y de acuerdo con ella, que no podría de ninguna forma provenir de nada que no sea esa realidad”; por ejemplo cuando respondemos con *angustia* ante una pérdida, estamos aprehendiendo nuestro amor; el amor no es un hecho separado de nosotros al que señala la impresión: la impresión revela el amor al constituirlo. Así pues, la *impresión* es el único criterio de la verdad y la única fuente para las verdades de la reflexión y el arte, la cual según Proust la impresión emocional es para el artista, lo que los datos de observación son para el científico. El amor, siguiendo a Marcel Proust, no es una estructura en el corazón que espera hasta que es descubierta; esta encarnada en, compuesta de, experiencias de sufrimiento; se produce en el corazón, por lo cual el sufrimiento es parte del autoconocimiento.⁵⁶ Para el amante filosófico, este amor -como un proyecto de integrar sexualidad y ambición filosófica- fue no convencional desde el principio;

⁵⁵ “Cataléptico” deriva del término griego *katalèptikè*, un adjetivo del verbo *katalambanein*, “aprehender”, “sujetar”, “retener”. Probablemente sea más bien activo que pasivo: “que aprehende” “que retiene firmemente (la realidad)”. Entonces, la condición cataléptica es una condición de certeza y seguridad de la que nada puede distanciarnos. La persona que tiene dicha impresión expresa la condición esencial de que ahora retiene de forma absolutamente indudable e inamovible cierta parte de la realidad, una aprehensión que no podría haberse producido por una no realidad. Sin embargo, es importante apuntar que sólo un sistema ordenado (*systema*) de esta *katalèpsis* constituirá un conocimiento científico o *epistèmè*. Sobre la base de tales certezas se construye la ciencia, la natural y la ética. (La ciencia se define como un sistema de *katalèpsis*). Ver: Martha Nussbaum, “La impresión cataléptica: el conocimiento en el sufrimiento”, en *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Mínimo Tránsito y A. Machado Libros: Madrid, 2005, p. 478.

⁵⁶ Cf. Martha C., Nussbaum, *El conocimiento del amor*, pp. 472-492.

una no convencionalidad que el joven, sin embargo, puede sólo aprender y apreciar gradualmente. El joven tiene esta oportunidad dada la perseverancia y la fe del amante; a la cual el amante a su vez se compromete, dada la epifanía de la presencia física del joven. Y es esto, lo que propone Ferrari, la última palabra de Sócrates acerca del lugar de la belleza en la relación.⁵⁷

El amante filosófico ve en la Belleza del joven una visión de la Belleza misma que él puede considerar como definitiva de sí mismo, como su propio logro en términos del *mito*. La belleza que ve en el amante no es posesión de nadie. Pero al principio sólo está consciente de que su “reverencia” y “necesidad” por el joven se predica o se basa en el hecho de que la Belleza del joven le permite reconocer en él una “reverencia” y “necesidad” por la belleza como tal. Sin embargo, reverenciar y necesitar no es lo mismo que entender; ciertamente, ya que hemos visto al filósofo, se prueba en un instante el valor de una vida de reflexión que sólo puede ser apreciada y entendida por completo en la vivencia o en el vivir, este debe ser un momento en el que su falta de entendimiento se vuelve vívida para él. En la narrativa de Sócrates, el efecto inmediato de la Belleza del joven en el filósofo no es una urgencia de seducir ni la formación de un plan para ese fin, sino un proceso privado de crecimiento: “La aspiración, pues, de aquellos que verdaderamente aman, y su ceremonia de iniciación –si llevan a término lo que desean y tal como lo digo- llega a ser así de bella y dichosa para el que es amado por un amigo enloquecido por el Amor, sobre todo si acaba siendo conquistado (253c)”.

Las apariencias de la belleza brillan más fuerte porque pueden ser apreciadas en un instante; así que lo que es abrumadoramente vívido y claro para el amante filosófico en ese momento es el hecho de su aspiración, pero no su objeto. De ahí, que mientras que el hombre acepta su posibilidad al tomar su oportunidad, el filósofo es llevado hacia algo más parecido a una confrontación con la posibilidad. Se le fuerza a tratar con los límites de su entendimiento como un don. Hace de lo posible algo esencial para él. Así como el amante es forzado a tratar con los límites de su entendimiento en la presencia del amado. Sólo mientras el filósofo sienta la posibilidad de su condición corpórea y de su ignorancia como una carga, una que, sin embargo, debe cargar como propia (descubriéndose a sí mismo como persona) puede decirse que experimenta el crecimiento psicológico como un dolor. Pero, al mismo tiempo, acepta la oportunidad de ese crecimiento como un don, es decir, al no temer su propia vulnerabilidad, reconociendo en él mismo que es una posibilidad de incorporación de aspiraciones, hábitos, compromisos y actitudes, que obedece a la duración sentida de sus propios ritmos de dolor y de ilusión. Esto es, en la temporalidad humana de su deseo, en el cual aprende de su propio amor. “Y cuando lo ha visto, y ha encauzado el deseo, abre lo que antes estaba cerrado, y, recobrando aliento, ceden sus pinchazos y va

⁵⁷ G.R.F., Ferrari, *op.cit.*, pp. 179-180.

cosechando, entretanto, el placer más dulce (251e- 252a)”; ya que la reacción del amante filosófico ante el “resplandor de un alma comprometida”, -implica y requiere “pasión”-, al reconocer los valores que estima y persigue y que lo impulsan a su propio auto-conocimiento de manera más iluminada.

Y así los de Apolo, y los de cada uno de los dioses, que al ir en pos de determinado dios, buscan a un amado de naturaleza semejante. Y cuando lo han logrado, con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e ideas de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene. Y no experimentan, frente a sus amados, envidia alguna, ni malquerencia impropia de hombres libres, sino que intentan, todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios al que veneran (252c-253c).

En su ímpetu para resaltar lo que es mejor en su amado, el amante resalta lo que es mejor en él mismo (252e5-253a6); es entonces cuando el amante, si no lo ha hecho, se comprometerá seriamente en la práctica de la filosofía y buscará dentro de él rastros de su dios. Es importante ver que ciertamente el amante da crédito al joven como un agente en su desarrollo y no simplemente por ser una causa de éste. Lo que inspira al amante no es algún atributo casual del joven, sino su “naturaleza” filosófica (252e3), de la cual las decisiones más importantes del joven como agente humano surgirán. En otras palabras, al demostrar desde el principio su fe en el carácter filosófico del joven y, por lo tanto, en su agencia como un inspirador –al darle en un sentido más crédito del que merece inicialmente-, el amante ocasionará que el amado crezca para merecer esa fe y ese crédito completamente.⁵⁸

En los discursos de los no amantes, la locura de amor se presentó como una enfermedad temporal de la mente que el amante no es capaz de prevenir y durante la cual es incapaz de deliberar lo mejor, ya sea para él o para su amado, y por lo que se arrepentirá de lo que ha hecho cuando recobre el sentido (231c7-d6; 237d5-238a2, 241a2-4). La locura erótica del filósofo, sin embargo, es diferente. Hemos visto que también llega al filósofo en una forma que no puede controlar: como un descubrimiento de un ser que todavía tiene que hacerlo completamente suyo, pero al cual no puede defraudar.

Así pues, en el *Fedro*, Sócrates se enfoca en el desarrollo conjunto de un par de individuos que se aman, en el curso de una vida; el joven hermoso es escogido por el amante para la vida filosófica, para que el amante progrese en la vida filosófica a liberarse de una preocupación por jóvenes bellos entre otras cosas. La vuelta interna que atestiguamos en la reacción del amante –de la belleza del joven a su propia memoria de lo bello- prepara el campo para su atención subsecuente al desarrollo del carácter y estilo de vida de él mismo (el amante) y el joven conjuntamente; ya que lo que el amante atisba en la belleza física del joven no es otra cosa que el valor de la vida filosófica reflexiva. Por supuesto, esto es simplemente proponer un ideal de amor;

⁵⁸ G.R.F. Ferrari, *op. cit.*, pp. 173-174.

no se ofrece algún tipo de garantía de que entre dos personas de carácter filosófico el progreso del amor no pueda ser más fácil y libre de manipulación. Pero a juicio de Ferrari es que al proponer este ideal, Platón demuestra toda preocupación por el hecho de que el joven es “un sujeto valioso, un centro de experiencia privada y preferencia individual”; ya que Platón aclara que la relación sólo puede ser exitosa si el joven ya comparte como un factor de preferencia individual los valores sobre los que el amante quiere que construyan juntos. La fuerza de este argumento es que da valor total a la intuición de que amar a alguien más es sobre todo querer crear con esa persona algo en conjunto.⁵⁹

1.6 Amor entre los filósofos: contingencia y necesidad

Entonces es la ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor (248e).

Sócrates retrata la vida de los amantes filosóficos como la más completa realización – o, al menos, una de las más completas- de la vida filosófica en general. Recordemos que describió la más alta de las nueve escalas de la vida como aquella “del que busca o que va detrás de la sabiduría o la belleza, un seguidor de las Musas y un amante” (248d3-4) y que ante su capacidad de recordar se mantiene libre; –una vida que subsecuentemente explica como aquella “de alguien que ha practicado la filosofía sin engaño o combinado su amor por un joven con la práctica de la filosofía” (249 a 1-2).⁶⁰ La belleza, acordamos, debe ser vista para ser apreciada y así también la vida filosófica sólo puede ser completamente apreciada y entendida en el vivir. Pero el descubrimiento o confirmación del filósofo de que ese es el tipo de vida que quiere llevar, puede ser disfrutando intensamente en el contexto de un momento, en su encuentro visual inmediato con lo bello. En este sentido las representaciones de lo bello son más brillantes; su valor se aprecia más libremente e inmediatamente.⁶¹

El amante es impresionado por la belleza y entonces diviniza al amado; así pues, al inicio, es la belleza del amado y no su carácter lo que atrae al amante. Mientras que la Belleza impresiona al amante con gran fuerza, el carácter no lo hace. El carácter no fluye en el amante como lo hace la Belleza. El amado sólo es bello, no tiene que hacer nada para ser bello en la manera en que uno tendría que hacer algo para ser justo o sabio. A diferencia de la belleza física, el carácter no es algo que está “ahí” en una forma acabada. El desarrollo del carácter filosófico estimulado por la *reminiscencia* continuamente renovada, será el *motivo* para los enamorados del *Fedro*, por el cual, toda su vida buscan el saber y el bien en el contexto de una relación particular con un

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 183-184.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁶¹ G.R.F., Ferrari, *op.cit.*, pp. 148-149.

individuo cuyo carácter distintivo se nutre en el marco de la relación entre ambos. Por lo tanto, en lugar de amar al otro como ejemplar de la belleza y el bien, propiedades ambas que un individuo puede perder sin dejar de ser él mismo, aman su carácter, sus recuerdos y sus aspiraciones, que constituyen, como dirá también Aristóteles, lo que cada persona es “en sí misma y de sí misma”.⁶²

Los amantes filosóficos o los tipos de Zeus buscan a aquellos que son como ellos en carácter: “filósofos y líderes de los hombres por naturaleza”;⁶³ entonces lo que se describe aquí es el esfuerzo de una persona para ser filósofo. Una ‘necesidad intensa’ impulsa a un filósofo potencial a buscar un entendimiento de lo que es un filósofo, y al hacer esto de hecho actúa como un filósofo. Esta es la auto-moción del alma, como la intencionalidad de *eros* hace funcionar su satisfacción. Ahora el filósofo en esta definición es un tipo particular de amante.

El amante y el amado descritos en la palinodia se distinguen del no-amante y del no amado en los discursos anteriores, precisamente en que no se tratan el uno al otro como medios para la satisfacción de sus deseos fisiológicos; sino que los individuos son amados por los seres verdaderos en quienes pueden convertirse otra vez y no sólo por lo que son (tipos Zeus potencial, bellos en la apariencia física). El amor del amante y el amor propio, pero no amor egoísta, ama lo bello en sí mismo, entendido como el tipo de carácter que es él potencialmente. Por medio de un tipo de mano invisible, el esfuerzo del amante para intentar hacer esto para él mismo lo lleva hacer lo mismo por el amado.

Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmía, no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante. Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mismo desea y es deseado (255d-e).

La naturaleza de espejo (reflejante) del alma del otro es indispensable si uno ha de verse a uno mismo. El amado y el amante de Sócrates se aman el uno al otro para amarse a sí mismos, no en una manera egoísta, sino en una manera que ayude al otro a amarse a sí mismo como un todo y para satisfacer su naturaleza. El espejo y la mirada son dos elementos que expresan la singular estructura de la relación amorosa: el reflejo de sí mismo frente a sí mismo, y el resplandor del otro que irradia, a través de la vista, en la intimidad del propio ser. Este encuentro que afirma la subjetividad, la proyecta y construye, busca también en el otro la prolongación y continuidad del propio ser.⁶⁴ El punto es que ambas reacciones, la filosófica y la no filosófica, no son sensaciones aisladas simplemente del placer estético, sino que, más bien, se colocan esa sensación dentro de una estructura posterior de cuidado, o tienen el potencial de

⁶² Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 293.

⁶³ G.R.F. Ferrari, *op.cit.*, p. 143.

⁶⁴ E. Lledó Íñigo, “Notas”, en *Fedro*, Gredos: Madrid, 2008, p. 364.

ser descubrimientos del ser. Uno puede aprender quién es al considerar una reacción no considerada a un encuentro con alguien bello, y así tener la oportunidad de impulsar y justificar la vía apropiada al tipo de carácter que uno considera que tiene.⁶⁵

Yo soy un alma del tipo de Zeus y lo que quiero es coincidir con un alma similar. Podría, incluso, no saber qué tipo de alma soy, pero según Platón pertenezco ya a un tipo u otro. Eso debo descubrirlo yo, en parte siguiendo las huellas de mi dios en el alma de la persona que amo. Pero en la vida real, mis aspiraciones y valores no están fijados. Yo actúo con una lista abierta y susceptible de ser revisada, y frecuentemente debo decidir entre comprometerme con una cosa u otra, entre perseguir un valor en vez de otro. Sólo señala que no todas mis normas y valores están establecidos; algunos todavía se encuentran en evolución. Si pensamos cómo funciona esta evolución, advertiremos que tiene la misma forma que cualquier deliberación racional de nuestra vida. En ningún caso la deliberación se lleva a cabo en el vacío. Cuando pienso en lo que será importante para mí, para vivir bien, mantengo firmes ciertos compromisos, a fin de deliberar luego sobre otros, o asumo una idea general sobre algo firmemente mientras me pregunto, más concretamente, la manera de llevarlo a cabo. También así, al hacer elecciones en el amor, reconozco y presupongo con firmeza unos valores generales mientras delibero sobre otros.⁶⁶

La búsqueda del dios propio y el esfuerzo para moldear al amado conforme al dios van de la mano guiada por eros y desarrollada con la ayuda de la imaginación, el entendimiento y la proyección. Después de todo, lo que el amante realmente quiere es a sí mismo como quisiera ser: satisfecho, completo, perfeccionado, divino como un dios. El significado del *eros* del filósofo, así como el de las demás relaciones en que se desarrolla, es fundamentalmente privado. El mensaje del *Fedro* es claro: la filosofía es una forma de *eros* privada y es esencialmente más noble y superior que las preocupaciones políticas y retórica pública de la polis. La locura filosófica no puede funcionar como doctrina política sin perder su divinidad. Es característico del filósofo que mientras aprecie diferencias de valor reales entre objetos en una escala conserva su interés en objetos en un nivel más bajo de la escala, porque está interesado en la escala como un todo. El filósofo es excitado por todas las cosas bellas, porque lo que lo provoca es lo bello como tal; porque quiere conocer las condiciones generales de la competencia artística, ya que como un filósofo el total de la vida es como la preocupación artística de Sócrates y no sólo una parte profesional de ésta; su respuesta al ambiente se presenta como espontánea, que desemboca directamente de la vida ordinaria más que confrontarse a ésta en la manera de análisis profesional. Debajo de los varios disfraces que Sócrates ha asumido, es el erótico discursivo por excelencia. Su conocimiento del *eros* es el auto-conocimiento, en el sentido del conocimiento de lo que carecen él y otros, conocimiento de sí mismo como alma que

⁶⁵ G.R.F. Ferrari, *op.cit.*, p. 147.

⁶⁶ Martha, C., Nussbaum, *El conocimiento del amor*, pp. 585-586.

se mueve por sí sola y como un cierto tipo de carácter, conocimiento de sí mismo en términos de un todo más amplio, y conocimiento de los límites de su conocimiento.

Por lo tanto, la vida de locura del enamorado no se propugna aquí como la existencia óptima de un dios ni como la mejor que puede vivir toda criatura. Simplemente, se considera la vida óptima en el ser humano, con sus posibilidades y límites cognoscitivos propios. A este respecto, es llamativo que Platón se muestre dispuesto en el *Fedro* a juzgar las cuestiones sobre la vida óptima desde la perspectiva de los intereses, las necesidades y los límites del ser que ha de vivirla. La existencia humana óptima no se descubre abstrayendo las peculiaridades de nuestra naturaleza compleja, sino explorando esta última y la forma de vida que constituye.

El auto-control y, ciertamente la experiencia completa de *eros* y la atracción a un amado, es una experiencia en relación con el auto-conocimiento, la cual posee una dimensión “práctica”; es una cuestión de actuar y de vivir la vida en cierta manera. Un alma no se convierte en un tipo de carácter hasta que vive el carácter y actúa en correspondencia con él. El auto-conocimiento al incluir conocimiento del alma y por tanto conocimiento de las Ideas que el alma desea, también será una condición necesaria para la verdadera *sophrosyne*. *Anamnêsis* y su repetición o desarrollo es el camino a este bien.⁶⁷ A diferencia del autocontrol del no amante, aquel del filósofo se basa en un entendimiento de lo que es bueno para el alma como un todo. Recordar es saber, cuando brota del tiempo interior, cuando emerge de la autarquía y de la mismidad. El tiempo de la *anamnêsis*, de la *reminiscencia*, se despierta desde la reflexión, o sea, desde la lectura de sí mismo. Entonces se descubren significaciones, intenciones, contextos.⁶⁸ El auto-conocimiento no es, entonces, algo que uno persigue o busca para vivir una vida filosófica en el futuro. Más bien, el auto-conocimiento es vivir una vida filosófica. De ahí que es algo que no puede estar ‘terminado’ hasta el día que la vida llega a su fin.⁶⁹

Este tipo de amor no se transfiere fácilmente de un objeto a otro. Incluso si, en un principio, puede haber varias almas del carácter-tipo adecuado para satisfacer las necesidades internas del enamorado (cfr. 252e), es manifiesto que la historia de la relación, su profundización en el tiempo, constituye uno de los factores de su valor intelectual como fuente de conocimiento, autoconocimiento y progreso hacia la *reminiscencia*. Al fijarse la atención en el carácter, disminuye, en buena medida, la suplencia de los objetos eróticos; la historia de la relación hace desvanecerse el resto. Además, el valor de la pasión amorosa está estrechamente vinculado a la circunstancia de que una persona única es valorada como entidad separada, con un alma propia que

⁶⁷ Charles L. Griswold, Jr., *op. cit.*, p. 135.

⁶⁸ E. Lledó Íñigo, “Introducción”, en *Fedro*, p. 304.

⁶⁹ Charles L. Griswold, Jr., *op. cit.*, p. 122.

se mueve a sí misma, no como algo para ser atrapado, retenido o encadenado con una *téchne* filosófica.

A través de complejas respuestas e interacciones, cada miembro de la pareja llega a conocer y honrar la “divinidad” de la persona del otro (252d); el objetivo del amante es conocer exhaustivamente el carácter de su amado. Esto conduce a un mayor saber de sí mismo: los enamorados “descubren dentro de sí la naturaleza de su propio dios”. En su estado poseído (252e), el amante aprende los “hábitos y modos de ser” del otro y, mediante éstos, los suyos propios (252e-253a). Si preguntamos de qué tipo de saber se habla y qué verdades pueden decir los enamorados, la respuesta es compleja. Sin duda, el enamorado conoce algunas verdades generales sobre caracteres de un cierto tipo. Pero también puede conocer otras de naturaleza más particular y afín a lo narrativo. Asimismo, parte de sus conocimientos sobre los hábitos y modos de ser del otro no se pone de manifiesto tanto en los discursos como en el saber intuitivo de cómo comportarse con esa persona, como enseñar, responder, limitarse uno mismo. Ahora bien, Sócrates insiste en que esto es, a pesar de todo, intelección, una intelección fundamental para el desarrollo moral e intelectual. El enamorado debe gratitud por esta intelección al amado, gratitud que acrecienta su amor. En un primer momento, “contemplar al amado” se oponía a la contemplación filosófica (239a-b). Ahora el alma del enamorado es una fuente importantísima de intelección y de saberes generales y concretos.

Platón insiste en que los amantes “se acercan y se tocan entre sí, tanto en los gimnasios como en otros lugares donde se reúnen” (255e). El pasaje continúa con una descripción del modo en que, aparentemente durante este contacto físico habitual, reciben uno de otro el “flujo de pasión” que nutre sus almas. El amante no conoce lo que busca, ya que no entiende su propio *eros*, así crea lo que está buscando y después lo encuentra. Justo como el amor derrama gotas originadas en Zeus y piensa que el amado las derrama en él (253a), así el amado derrama una corriente de belleza en el amante, y después percibe la belleza reflejada que se derrama de nuevo en él (amado).⁷⁰

La referencia al amor de Zeus y Ganímedes resalta la índole sexual de estas metáforas del crecimiento espiritual. Por otra parte, estas últimas parecen algo más que meras metáforas, ya que la excitación sexual se muestra como una experiencia capacitadora del crecimiento. Así pues, se anima a los amantes para que se dediquen a una mutua exploración sensible que se detenga inmediatamente antes de un acto considerado potencialmente egoísta o violento. Acaso pensemos que estos enamorados permiten que el miedo les prive de un valor más profundo y de mayor alcance. En todo caso, el rechazo de esta práctica sexual, tanto si está justificado como si no, no es una negación de lo sensible ni de la sexualidad en sentido amplio, que, por el contrario,

⁷⁰ Charles L. Griswold, Jr., *op. cit.*, p. 126.

impregnan toda su locura. Además, dicho rechazo responde, no a las exigencias del puro intelecto, sino a las derivadas del amor y la temerosa veneración.⁷¹

La pasión amorosa puede constituir un elemento estable e intrínsecamente valioso de la vida buena, esto es, de una existencia digna de personas libres y generosas. Los amantes del *Fedro* viven unidos por el vínculo de su pasión erótica, su respeto mutuo y su interés común por la enseñanza y el aprendizaje (252c-253e, 255a-f). El enamorado busca a alguien semejante a sí en carácter y aspiraciones (252c) Verificado el encuentro, cada miembro de la pareja respeta las decisiones del otro (252d) y promueve el florecimiento de sus aspiraciones más profundas “sin envidia ni hostilidad mezquina” (253 b), sino beneficiándolo por sí mismo. Ambos son mutuamente activos y receptivos: uno recibe del otro el líquido transformador, a la manera de una bacante, y devuelve su propio líquido, vertiéndolo en el alma amada (253a). Platón describe los anhelos y emociones de los amantes de un modo que nos conmueve por su belleza y pone de manifiesto que el filósofo juzga esta locura bella y buena. A este respecto, es esencial que “el amante no finja la pasión, sino que la sienta verdaderamente” (255a). Sócrates afirma que los amigos y parientes apenas tienen nada que ofrecer en comparación con lo que da este amante poseído, cuya acción benefactora genera una temerosa veneración en el amado. En su discurso *eros*, no es sólo un *dáimon*, sino un dios: algo dotado de valor y belleza intrínseco, no sólo una estación de paso hacia el bien. La vida humana óptima lleva aparejada la devoción a otro individuo. Supone una actividad intelectual compartida, pero también un estado de locura permanente y una comunidad apetitiva y pasional. Los mejores amantes son aquellos que se niegan el acto sexual en su sentido pleno: los enamorados creen que con tales prácticas peligran otros elementos no intelectuales de su relación cuyo valor desean preservar, a saber, los sentimientos de ternura, temor y respeto.

En efecto, el *Fedro* muestra, precisamente, que un determinado tipo elevado de actividad filosófica puede engendrarse en (y a su vez, expresar y alimentar) la energía, la bondad y la sutil percepción de un amor feliz. Y los saberes que se obtienen en la pasión pueden buscarse mejor en compañía, en el contexto del amor. Sócrates replica que es en la pasión (no cualquiera, sino en la pasión de este elevado tipo) donde una persona es realmente más capaz de conocer y amar a otra, y amar lo que el otro es realmente.⁷²

⁷¹ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 292-293.

⁷² M. Nussbaum, *El conocimiento del amor*, p. 578.

Capítulo II. Sabiduría práctica en Aristóteles

2.1 La prudencia, un saber de lo particular y del bien humano

Así como la sabiduría trata sobre lo eterno, la prudencia trata de los seres sometidos al cambio. Lo eterno es lo que es objeto de demostración, como, por ejemplo, las figuras geométricas, que son siempre lo que son. Pero las cosas útiles, objeto propio de la prudencia, no son tales que no cambien jamás: <<Esto es útil hoy, pero no lo será mañana, útil para uno, pero no para el otro, útil en ciertas circunstancias, pero no en otras>>. ⁷³

Aristóteles hace las siguientes afirmaciones acerca de la deliberación práctica, en oposición a la tesis platónica, al hacer los valores *commensurables*:

1. No es ni puede ser científica: “Es evidente que la prudencia (*phronêsis*) no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo *más* particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible, no la percepción de las propiedades sensibles, sino una semejante a aquella por la que vemos que la última figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite) (EN 1142 a 25-30). ”
2. El criterio de la elección correcta radica en un ser *íntegramente* humano, a saber, el prudente. Esta persona no intenta situarse en una perspectiva ajena a las condiciones de la vida humana, sino que basa sus juicios en su amplia experiencia de éstas. Este criterio es *análogo* a lo que concibe Kant como “juicio reflectante” estético, que posee una validez universal *subjetiva*, opuesta a la validez universal *objetiva* de los juicios formulados, por ejemplo, en el campo teórico. Ese “juicio reflectante” se refiere al *gusto* y depende de la posibilidad que el sujeto tiene de colocarse “en el lugar de otro”; ninguna condición de esta naturaleza se requiere en los casos de los juicios de validez universal objetiva en lo que el “otro” no presenta el mero interés. ⁷⁴ Asimismo este juicio estético comparte con Aristóteles la idea de que el prudente está en la situación del artista que tiene primero que *hacer*, para vivir en un mundo en el que pueda *ser* verdaderamente hombre; la moral de Aristóteles es, si no por vocación, al menos por condición, una moral del *hacer*, antes de ser y para ser una moral del *ser*. ⁷⁵

⁷³ Pierre Aubenque. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica (Grijalbo Mondadori): Barcelona, 1999, p. 112.

⁷⁴ Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Gedisa: Barcelona, 1988, p. 106.

⁷⁵ Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 106.

3. Y hace una defensa de las *emociones*, como esenciales para la elección racional. Aristóteles las devuelve al lugar central de la moralidad del que Platón las había expulsado, sosteniendo que la persona verdaderamente buena no sólo actuará bien, sino que además sentirá las emociones *apropiadas* ante aquello que *elige*.

La tesis de que la prudencia o sabiduría práctica no es *téchne* o *epistéme* y que el mejor juez no utiliza una *téchne*, confirma y es corroborada por la idea de que la existencia óptima es más vulnerable a la *týche* incontrolada, más abierta y con menos ambición de dominio de lo que creía Platón.⁷⁶ El proyecto de elaboración de una *téchne* de la elección práctica comprendía entre sus objetivos básicos la eliminación o al menos, la reducción de la mortificante fuerza de las pasiones. Proteger nuestras vidas de la *týché* significaba salvarlas de las fuentes internas de peligro incontrolado.

La *commensurabilidad* y la *universalidad* contribuían al logro de esta aspiración: hacer commensurables los objetos de deseo supone *eliminar* una de las causas de la *intensidad de las pasiones*; y verlos como ejemplos de algo universal y no como particulares insustituibles, transforma pasiones como el amor, el odio y la pena, reduciendo al mínimo su poder de dañarnos. Así pues, la crítica aristotélica de la commensurabilidad y la universalidad reabre de manera indirecta el ámbito donde actúan las pasiones en todo su poder.

La afirmación de Aristóteles de que la deliberación práctica debe ser antropocéntrica y ocuparse del bien humano, más que del bien en sí:

1. Crítica a la idea de que los valores humanos importantes se pueden medir según un solo criterio.
2. La interacción de la norma universal y la percepción particular en la deliberación aristotélica.
3. El papel de la respuesta pasional en la buena deliberación, y veremos que la persona prudente valora y se deja guiar por estos aspectos (supuestamente) poco fiables de su constitución humana.

Aristóteles defiende que la verdad interna, la verdad *en* las apariencias, es lo único de lo que debemos ocuparnos; cualquier cosa que pretenda ser más es, en realidad, menos o nada. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. En *De Anima*, Aristóteles dice que, con frecuencia, nuestra percepción –e incluso nuestra imaginación– de una situación contienen, “marcados” o “determinados”, elementos que corresponden a *nuestros deseos*. Lo placentero y lo doloroso, lo que conviene buscar y lo que es aconsejable evitar, se nos indican en el modo mismo en que las cosas se presentan al deseo. “La facultad intelectual entiende,

⁷⁶ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 374.

por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera, comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción *De Anima* 431 b"; y cabe decir que *el deseo* mismo pone esta marca, revelándonos el tipo de situación en que nos encontramos. No reparamos intelectualmente en que hay algo aquí que corresponde al deseo, lo reconocemos mediante el deseo mismo. No habríamos podido percibir esas características éticamente pertinentes sin esa *reacción*. La *persona de experiencia* no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Por el contrario aprovecha los *deseos* informados por la *deliberación* y la *deliberación* informada por los *deseos*, y responde correctamente con la *pasión* y con la *acción*.

Aristóteles declara que nuestra noción del bien no posee la unidad necesaria para el desarrollo de una ciencia única, ya que "bueno" es aplicable a cosas que pertenecen a categorías lógicas diferentes. En todas las cosas, su presencia supone la aprobación de aquello de lo que se predica, pero no hay razón para pensar que señala una naturaleza común única. Por lo cual, Aristóteles hace hincapié en que el bien de la vida es, y debe ser, relativo a la especie. Así pues, los prudentes, tanto en la vida pública como en la privada, cultivarán la emoción y la imaginación en su propia persona y en la de los demás, y tendrán mucho cuidado en no basarse excesivamente en una teoría técnica o puramente intelectual que pudiera reprimir o dificultar estas respuestas, ya que la teorización (*theôrein*)⁷⁷ en ciertas ocasiones, dificulta la visión para la actividad humana; pues, por desear alcanzar la invulnerabilidad perfecta, el precio que se sufre es demasiado alto. No se trata sólo de que el intelecto no es suficiente en todos los casos, sino que es un amo peligroso; debido a su ambición, el conocimiento puede verse "arrastrado como un esclavo". De ahí que los prudentes fomentarán una

⁷⁷ *Theôrein*: contemplar, visual o mentalmente; *theôrêtikos*: contemplativo, teórico; *theôria*: (1) un espectáculo o ceremonia, a menudo con asociaciones religiosas; (2) contemplación; *theôros*: un espectador o contemplador. Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre (*EN*. 1178a 35–1178b 1-5); siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados (*EN*. 1178b 35). Ver: J.O Urmsen, *op. cit.*, p. 165.

educación que cultive la fantasía y el sentimiento mediante las obras literarias e históricas, mostrando ocasiones apropiadas para esas respuestas, así como sus grados. Por lo cual, el cultivar la prudencia mediante la experiencia emocional de los deseos propios, como los que nos proporciona la vida de los personajes mediante la imaginación de los relatos literarios, será estímulo para ayudarnos a ser conscientes de nuestra manera de sentir y percibir ante ciertas situaciones y límites de vida; como el tratar de que la vida que elijamos sea posible para nosotros en otro sentido más fuerte. Debe ser una vida que realmente podamos escoger para *nosotros*, en la que haya, en suficiente medida, aquello que nos convierte en seres de los que podemos decir que sobreviven en esa vida. Por tanto, debe ser, como mínimo, una vida que pueda vivir un ser humano, y no una existencia privada de algo sin lo que no consideraríamos que haya vida característicamente humana.⁷⁸

Aristóteles afirma que la prudencia no es *epistéme*, esto es, un saber científico deductivo de los universales, sino que los valores constitutivos de la vida humana buena son *plurales e inconmensurables*, los cuales son aprehendidos mediante la *percepción*, juicio ético de las cosas particulares que precede a las normas y explicaciones generales.

Inconmensurabilidad y pluralidad de los valores

Las reglas y los procedimientos generales pueden facilitar el desarrollo moral, ya que quien aún no ha alcanzado la prudencia y la comprensión, necesita seguir las reglas que comprendían los juicios prudentes de los otros. Así, si no se tiene tiempo para una completa formulación de una decisión concreta en el caso en cuestión, es mejor seguir un buen sumario de reglas, o un procedimiento estandarizado de decisión, que hacer una elección precipitada y contextualmente inadecuada. De nuevo, si no confiamos en nuestros juicios en el caso dado, si tenemos razones para creer que la parcialidad y el interés podrían distorsionar nuestro juicio concreto, las reglas nos confieren un alto grado de firmeza y de estabilidad. Éste es el principal argumento de Aristóteles al preferir la regla de la ley a la regla por decreto.

Sin embargo, las sutilezas de una situación ética compleja se deben captar, afrontando la propia situación, mediante una facultad apropiada para tratar la situación como un todo complejo. Las formulaciones generales previas carecen de la necesaria concreción y flexibilidad. No contienen los detalles pormenorizados del asunto en cuestión, con los que debe lidiar la decisión; y no responden a lo que hay, como debe hacer una buena decisión. “En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de

⁷⁸ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 376.

acuerdo (EN. 1107 a 30)". Los principios tienen autoridad sólo en la medida en que son correctos; pero son correctos sólo en la medida en que no se desvían con respecto a los particulares. Y una formulación que pretende abarcar muchos particulares diferentes no puede alcanzar un alto grado de corrección. Por lo tanto, en su análisis de la justicia, Aristóteles insiste en que los juicios de experiencia del agente deben corregir y completar la formulación general y universal de la ley, "porque el yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas (EN. 1137b 15-20)".

La ley tiene autoridad en la medida en que es un sumario de decisiones acertadas. Por lo tanto, se puede completar con nuevas decisiones acertadas tomadas en el acto; y también se puede corregir cuando discrepa de lo que un buen juez haría en ese caso. Aquí, de nuevo, encontramos que el juicio concreto es superior tanto en corrección como en flexibilidad, "pues tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta (1137b 25)".

Aristóteles ilustra la idea de la flexibilidad ética con una memorable y gráfica metáfora, al decirnos: "Pues de lo que es indefinido, la regla también lo es, y como la regla de plomo usada en las construcciones lesbias, que no es rígida, sino que se adapta a la forma de la piedra; así también los decretos se adaptan a los casos (EN. 1137b 30)". Podríamos anticipar nuestro argumento, nada extraño, afirmando que la representación aristotélica de la realidad ética tiene la forma de un cuerpo humano, o de varios, en lugar de la de un constructo matemático. De modo que requiere reglas que le vayan bien. Una buena deliberación, como la plomada de Lesbos, se acomoda a la forma que encuentra, con sensibilidad y respetando la complejidad.⁷⁹

Así pues, *las personas prudentes* deben hacer frente a la novedad con sensibilidad e imaginación, cultivando el tipo de flexibilidad y perspicacia que les permitirá, en palabras de Tucídides, "improvisar lo que hace falta". En algunos contextos, habla de la prudencia como de una habilidad que se ocupa de *stochazesthai*. Esta voz, que originariamente significa "apuntar a un blanco", designa un uso improvisado y conjetural de la razón. Nos dice que "aquel que delibera bien sin estar cualificado es el que apunta (*stochastikós*), según la razón, en lo práctico y mejor para el hombre (EN. 1141b 10)". Y debido a que la prudencia es práctica, debe conocer preferentemente lo particular, pues la acción tiene que ver con lo particular (EN. 1141b 15-20).

En el pasaje de la *Ética Nicomáquea*, en el libro V, emplea la palabra *aóriston* "indeterminado" o "indefinible". La palabra *aóriston*, aplicada a cuestiones prácticas, es difícil de interpretar; pero un ejemplo tomado de otro lugar aclara el sentido de lo que quiere decir Aristóteles. No hay definición *horismós* de ser gracioso, escribe, sino

⁷⁹ Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor*, p. 140.

que eso es algo *aóriston*, pues se trata exclusivamente de agradar al oyente particular, y “lo odioso y lo agradable son distintos para las distintas personas (1128a 25 y sigs.)”. Probablemente, la plomada de Lesbos se denomina *aoristos* porque, a diferencia de tales preceptos, varía su propia forma de acuerdo con la forma de lo que tiene ante sí. Al hablar de la mutabilidad, Aristóteles hace hincapié en el cambio en el tiempo y en la relevancia moral de la sorpresa; al hablar de lo *aóriston*, hace hincapié en la complejidad y en el contexto. Ambos rasgos requieren una sensibilidad y una solícita flexibilidad, un tono correcto y un pulso firme que ningún análisis podría aprehender adecuadamente.

Además, los *placeros*⁸⁰ forman parte de la pluralidad de los valores, ya que mediante los cuales, podemos perfeccionar nuestra actividad, siendo tan distintos e incomensurables entre sí como los tipos de actividad excelente:

Es evidente que el placer surge con respecto a toda sensación, pues decimos de vistas y sonidos que son agradables. Y es evidente también que estas actividades son más agradables cuando el sentido es más excelente y va dirigido hacia un objeto semejante. Y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y pasivo. El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna. Por consiguiente, siempre que el objeto que se piensa o siente sea como debe y lo sea, igualmente, la facultad que juzga o contempla, habrá placer en la actividad; pues, siendo el agente y el paciente semejantes y estando referido el uno al otro de la misma manera, el resultado producido será, por naturaleza, el mismo (EN 1174 b 25-30, 1175 a).

Por otra parte, Aristóteles insiste en que hay muchas cosas que buscaríamos aunque no nos proporcionaran placer. El placer, aunque esté firmemente vinculado a la actividad excelente como una consecuencia necesaria, no es el fin por el que actuamos:

La diferencia entre un amigo y un adulator parece también poner de manifiesto que el placer no es un bien, o que hay placeres de diferente especie; pues se considera que la compañía del amigo es por causa del bien, mientras que la del adulator es por causa del placer, y al uno se le censura y, en cambio, al otro se le alaba puesto que se comporta con otros fines. Y nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia del niño, aunque fuera disfrutando de los mayores

⁸⁰ Asimismo, Platón, nos dice que: (1) “el placer es, por sí mismo, ilimitado y pertenece al género que, en sí y por sí, ni tiene ni ha de tener nunca principio ni medio ni fin, pero la cual, nunca podríamos analizar cabalmente sin tomar en cuenta el dolor (31a-b)”; (2) “la destrucción es dolor y la recuperación placer (32e); “al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de dolores”; “al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer (31d)”; “la capacidad de lo húmedo, al llenar lo que estaba seco, es placer; también la separación y disolución contra la naturaleza, efectos del calor sofocante, son dolor, mientras que la restitución conforme a la naturaleza y el refrescarse, placer (31e-32a)”; (3) “Captar con la mayor precisión posible el placer del alma al margen del cuerpo, y a la vez el deseo; pues gracias a ello parece que ambas cosas quedan manifiestas (34c)”. Ver: Platón, “Filebo”, en *Diálogos VI: Filebo Timeo y Critias*, Gredos: Madrid 1997.

placeres de que un niño es capaz, ni complacerse en hacer algo vergonzoso aun cuando no experimentara dolor alguno. Y hay muchas cosas que nos esforzaríamos en hacerlas aun cuando no nos trajeran ningún placer, como ver, recordar, saber, poseer las virtudes. Y nada importa si estas actividades van seguidas necesariamente de placer, pues las elegiríamos aun cuando de ellas no se originara placer (EN 1173 b-1174 a).

Elegimos la *acción* por sí misma; y la *imaginación deliberativa* puede mostrarnos que lo haríamos incluso si se rompiera ese vínculo con el placer. En general, la persona buena decide actuar bien aun cuando el mundo le impida llevar a término su actividad y disfrutar del placer correspondiente. Aristóteles defiende resueltamente la conservación de nuestros compromisos presentes. Estos compromisos permiten el sacrificio personal, la acción benefactora desinteresada, la búsqueda *no* instrumental de los diversos valores.⁸¹

A menudo, la racionalidad reconoce la verdad, sin embargo, el reconocimiento de algunas verdades éticas es imposible *sin* emoción, de hecho, ciertas emociones comportan esencialmente esos actos de reconocimiento. Entonces, *la persona* dotada de *sabiduría práctica* se enfrentará a una situación concreta, dispuesta a responder a ella de una manera *emocionalmente apropiada*; ya que, las emociones reconocen la existencia de valor fuera de uno mismo, al hacerlo, con frecuencia reconocen la *verdad*. Por el contrario, alguien que no tome en cuenta lo que siente, percibe o sus deseos propios, estaría más propenso a *ser esclavo*, lo cual, según Aristóteles, es estar a disposición de otro, ser el “instrumento vivo” del proyecto de vida de otra persona y carecer de la capacidad íntegra de elegir por uno mismo:

La vida es acción, no producción. Por ello el esclavo es un subordinado para las cosas prácticas. Se habla de la posesión como de una parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa, sino que depende enteramente a otra cosa. De igual manera también el objeto poseído. Por eso el señor es señor del esclavo, pero no depende de aquél. En cambio, el esclavo no sólo es esclavo de su señor, sino que enteramente depende de él. Cuál es la naturaleza y cuál la función del esclavo resulta claro de lo expuesto. El que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino que es un hombre de otro, ése es, por naturaleza, esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y una posesión como instrumento activo y distinto (*Política*, Libro I, Cap. IV, 1254 a).

Sin embargo, las *emociones* no son siempre correctas, de la misma manera que tampoco lo son siempre las creencias o acciones. Han de ser *educados* y *armonizados* con una visión correcta de la *buena vida humana*. Pero, una vez educadas, no son esenciales simplemente como fuerzas impulsoras de acción virtuosa, sino partes constitutivas de la actuación virtuosa: la *virtud*, es una “disposición media” (disposición a llevar a cabo lo que corresponde) “en relación con las pasiones y las acciones”:

⁸¹ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 379.

Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera (EN 1105b-1106a).

Así pues, el criterio de la excelencia se determina con relación a las decisiones de la persona prudente, pues lo apropiado en cada caso es lo que ésta persona decidiría. Y añade que en asuntos éticos, el “juicio” o la “discriminación” radica en algo que denomina percepción (*aísthesis*), una facultad discriminativa relacionada no con la aprehensión de universales, sino con la captación de particulares concretos. El *agente aristotélico* es una persona en la que se puede confiar para describir una situación compleja con plena concreción de detalle y matiz emocional, sin perderse nada que tenga relevancia práctica. Esto significa que el prudente, sorprendentemente, se encuentra próximo al artista y/o al que percibe el arte, no en el sentido de que esta concepción reduzca el valor moral al valor estético o haga del juicio moral una cuestión de gusto, sino en el sentido de que se nos pide ver la moralidad como un alto tipo de visión y de respuesta a lo concreto, una habilidad que buscamos y valoramos en nuestros mejores artistas y, especialmente, en nuestros novelistas, cuyo valor para nosotros es sobre todo práctico y no se desvincula nunca de nuestras preguntas sobre cómo vivir. La conducta excelente requiere, sobre todo, descripción correcta; dicha descripción es por sí misma una forma de conducta evaluable moralmente. <<“Expresar” las cosas es exacta, responsable e interminablemente hacerlas>>. El novelista es un agente moral; y el agente moral, en la medida en que es bueno, participa de las habilidades del novelista.⁸²

2.2 La percepción, deliberación de apertura y educación moral

La percepción práctica, a la que Aristóteles también denomina *nous*, se obtiene sólo a través de un largo proceso de vida y de elección, que posibilita el desarrollo de la habilidad y la sensibilidad del agente, la cual no es ciencia, pues la deliberación tiene por objeto lo particular y tiene como objeto la experiencia, que es concreta, ofreciéndonos una orientación para reconocer los rasgos repetidos así como los únicos:

Los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la

⁸² Martha C. Nussbaum, *El conocimiento del amor*, pp. 164-165.

experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además los jóvenes no tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan, y, en cambio, les es manifiesto el ser de los principios. (EN. 1142 a 10-20)

Y por tanto se opone al *intelecto*, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, como también a la *opinión*, a la agudeza o el *buen tino*, los cuales se dan sin razonar, de manera muy rápida y sin rectitud, pues la buena deliberación se da en conformidad con lo útil para alcanzar un bien con respecto al objeto, como al modo y al tiempo (EN. 1142b, 25 - 30).

Ciencia, por supuesto, no es, porque no se investiga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera investiga y calcula. Tampoco es buen tino, porque el buen tino actúa sin razonar y es rápido, mientras que la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice que debemos poner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente. También la agudeza es distinta de la buena deliberación: aquélla es una especie de buen tino. Tampoco consiste la buena deliberación en ninguna clase de opinión. Peor puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera rectamente acierta, es evidente que la buena deliberación es una especie de rectitud, que no es propia de la ciencia ni de la opinión. (EN 1142 b 5- 10).

La buena deliberación es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura al exterior, ya que basarse en un algoritmo no sólo es insuficiente, es un indicio de inmadurez y debilidad. Lo que Aristóteles nos aporta es un modo de teoría del procedimiento correcto, por medio de un análisis de la buena deliberación, en la cual no nos dice cómo calcular el medio, así como no hay ninguna respuesta general y verdadera al problema, ya que es obvio que no hay respuesta matemática para este tipo de cuestiones, como tampoco hay ninguna fórmula mágica; o ninguna que no tenga un efecto corruptor. Así pues, el contenido de la elección racional debe ser suministrado por algo tan variable como la experiencia y los relatos de experiencia, así como lo que proporciona al estudio del carácter. Por lo tanto, una fuente más verdadera e informativa que nos ayudaría a entrenar nuestra percepción de lo que implica el comportamiento humano en sus contextos, serían las obras literarias, biográficas e históricas, cuanto más abstracto sea el relato, menos racional será utilizarlo como única guía.⁸³

La percepción o *aisthêsis*⁸⁴ no es una misteriosa capacidad visionaria *sui generis*, sino que se guía por el aprendizaje general, los principios y la historia, a la vez, que requiere

⁸³ Cf. Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor*, p. 147.

⁸⁴ *Aisthêsis*: sensación, percepción; *aisthanesthai*: sentir, percibir; *to aisthêton*: el objeto de percepción. Pues bien, la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración. [...] Está, por lo demás, el problema de por qué no hay percepción sensible de los órganos sensoriales mismos y por qué estos no dan lugar a sensación alguna en ausencia de objetos exteriores, a pesar de que en ellos hay fuego, tierra y los demás elementos que constituyen el objeto de la sensación, ya por sí, ya por las cualidades que les acompañan. Es obvio al

una imaginación fecunda y una capacidad para enfrentarse al nuevo caso captando sus propiedades peculiares. Esta capacidad, insiste Aristóteles, debe aprenderse mediante la experiencia, pues sólo la experiencia de lo particular permite ver lo peculiar y da capacidad para aprovechar lo oportuno *kairós*. “Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas (EN.1108b 35)”. Así pues, el *kairós* es la ocasión favorable, el tiempo oportuno, la coincidencia de la acción humana y del tiempo, que hace que el tiempo sea propicio y la acción buena. La originalidad de Aristóteles no consiste ciertamente en retomar esta noción de origen popular, sino en otorgarle un lugar en la definición del acto moral, pues como el mundo de los hombres está sometido a la contingencia, es preferible que el hombre sea prudente; pues, si la moral no tiene nada de ciencia exacta, su dominio no tiene nada de estable; o más bien puede legislar en general, por eso “debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser (EN. 1104a 30)”.

En cuanto a la noción del *kairós*, ésta nos remite a la contingencia del mundo que nos entrega a la arbitrariedad del decreto divino: no somos salvados por nuestras obras, sino que somos los juguetes del destino. Este misticismo de la predestinación, este sentimiento de la vanidad de las iniciativas humanas, recuerda los temas más sombríos de la *tragedia*. Asimismo, parece que el *kairós* haya tenido en su origen una significación religiosa que remitiría a las iniciativas arbitrarias de un Dios que “juega” con el tiempo. Sin embargo, la *tyché* de la tragedia se seculariza y se humaniza al abrirse a la *deliberación*, al mismo tiempo que la noción de Dios se racionaliza y se vuelve incompatible con la idea de un comportamiento caprichoso, la noción de *kairós*, en adelante sin uso para Dios, pero traduciendo siempre el carácter azaroso de nuestra experiencia del tiempo, se seculariza y se humaniza; el *kairós* ya no es el tiempo de la acción divina decisiva, sino el de la acción humana posible, que se inscribe en la trama demasiado laxa de una *Providencia* razonable, pero lejana, de una rehabilitación antropológica; pues es, en virtud misma de su estructura contingente, el auxiliar benévolo de la acción humana que ante un mundo cambiante e imprevisible, siempre tendrá que deliberar y que escoger.⁸⁵

Por otra parte, Aristóteles expresa en la *Ética a Eudemo* acerca de “la buena fortuna”, en donde dice, que ciertos hombres “desean lo que conviene, cuando conviene y como conviene” y esto “sin razonamiento”: “pues, algunas personas están naturalmente

respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. [...] Así pues, puesto que la palabra <<sentir>> solemos utilizarla con dos acepciones –solemos, en efecto, decir que <<ve>> y que <<oye>> todo aquél que puede ver y oír aunque acaso esté durmiendo, y también lo decimos del que está actualmente viendo y oyendo- habrá que distinguir igualmente en la palabra <<sensación>> dos acepciones, la una en potencia y la otra en acto. (Ar. *De An.* 417a), Ver: J.O. Urmson. *The Greek Philosophical Vocabulary*, pp. 13-14.

⁸⁵ Cf. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, pp. 111-120.

bien dotadas (como los que son por naturaleza aptos para cantar, los cuales, sin la ciencia del canto, están bien dotados para él), y se lanzan, sin la ayuda de la razón, hacia donde les lleva la naturaleza, y desean tal objeto y en tal momento, como se debe, de la manera que se debe y cuando se debe (*Ética Eudemia*, 1247b 20-25)". Otras veces se trata de una rectitud permanente del impulso, y entonces hay que convenir en que se trata de una buena naturaleza, es decir, de un favor divino. Ambos sentidos dan pauta a Aristóteles para sacar la consecuencia extrema de la imprevisibilidad del *kairós*, en el cual, el *razonamiento* no tiene nada que ver con la buena fortuna o el azar de los dioses; es decir, cuando la persona conduce sus acciones de acuerdo a sus experiencias, intuiciones o cualidades naturales.

Aristóteles, al insistir sobre la consideración del *kairós*, quiere desprender, parece, una cierta estructura de la acción humana que permanece idéntica, sean cuales sean los fines de esta acción. La acción moral no es más que un caso particular de la *práxis* y por tanto, no puede sustraerse a la exigencia de toda *praxis*, que es realizar su propio fin, ser una acción conseguida. En relación con el *kairós*, Aristóteles trata de mostrar, que el Bien no es una Idea común a una multiplicidad pues, si lo fuera, no se expresaría más que en una categoría. En realidad, hay tantos sentidos del bien como categorías del ser: así, el bien significa Dios y la inteligencia en la categoría de la esencia, la virtud en la cualidad, la medida justa en la cantidad, lo útil en la relación, la *ocasión* o *kairós* en el tiempo, la permanencia favorable en el lugar, el maestro y el alumno en las categorías del actuar y del padecer. De esta manera, el *kairós* es el bien según el momento, o más bien el momento en tanto que lo *percibimos* como *bueno*.⁸⁶

La educación moral

La elección propiamente virtuosa exige la combinación de la elección correcta y la reacción pasional adecuada, es decir, el poder discriminativo de la pasión, da cuenta de las características importantes de la *percepción*, la cual es una respuesta compleja de toda la personalidad, un reparar en las características de la situación en que se basa la *acción*, un reconocimiento de lo *particular* y como tal, posee elementos *no intelectuales*. Sin la recta "pasión", una misma *elección* y una misma *acción* dejan de ser virtuosas. La *pasión* es un aspecto constitutivo de la *virtud* y la *bondad* de la *elección*, al hacer de ésta algo más que *puro autocontrol*.⁸⁷ Justamente, porque las pasiones son inteligentes y educables se me puede valorar de esta forma: una *violenta lucha interna* entre *razón* y *pasión* es síntoma de inmadurez ética, de *necesidad de educación moral*. Asimismo, la educación es un proceso de doble sentido en el que se produce la clarificación mutua entre la experiencia y una visión o visiones generales de

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁸⁷ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 392 – 393.

la vida humana, proceso que nunca pretende erigirse en fin y remite de nuevo a la experiencia como lugar propio del juicio práctico.⁸⁸

La exposición que Aristóteles hace de la virtud, de la moderación, que se ocupa del buen gobierno de los apetitos corporales, demuestra que, en su opinión, la *represión* no es la única manera de hacer que un apetito se comporte bien. De hecho, la *represión* podría producir, en el mejor de los casos *autocontrol*, pero *no* virtud. La virtud exige *equilibrio* psicológico (*symphónein*). “Por eso, los apetitos han de ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón –nosotros llamamos a esto ser obediente y refrenado-, y, así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón. Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y cómo y cuándo debe, y ésta es la manera de ordenarlo la razón (EN 1119 b 10-15)”. Pero esto se logra mediante un proceso inteligente de *educación moral*, que enseñe al niño a hacer las distinciones apropiadas y tomar los objetos apropiados. El objeto del apetito bien formado, dice, es “lo que está bien (*kalón*, 1119 b 16)”. Por tanto, las *emociones*, a diferencia de muchas otras creencias, se forman ante todo en la familia, en las más primerizas interacciones del niño con sus padres y otros seres queridos. Aristóteles señala que un estrecho apego particular es fundamental para la motivación familiar y política. “Dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés y afección: la pertenencia y la exclusividad (*Pol.*, II, 4, 1262b 22-24)”. No es probable que una persona motivada de esta manera vea a su propia esposa o a su hijo simplemente como objetos de obligaciones éticas universalizables. La educación familiar es superior a la educación pública, sostiene Aristóteles, porque parte del conocimiento de la particularidad del niño y eso la hace más idónea para tocar la fibra adecuada. “Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en las casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres (EN. 1180b 5-7)”. Por otro lado, los primeros años de la vida en familia allanan el camino para futuros apegos a los amigos y a la ciudad, de una forma tan profundamente arraigada en la personalidad que uno podría preguntarse hasta dónde puede llegar el examen filosófico en la tarea de alterar esas estructuras, aun cuando deban considerarse defectuosas.⁸⁹

Nussbaum⁹⁰ afirma que muchas de los pasajes en que Aristóteles trata la formación no intelectual y la necesidad de disciplina está probablemente refiriéndose, sobre todo, a los apetitos corporales, que tienen un sustancial componente no cognoscitivo, aunque,

⁸⁸ M. Nussbaum. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós: Barcelona, 2003, p. 99.

⁸⁹ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo*, p. 134.

⁹⁰ *Idem*.

en cierta medida, responden también a la razón. Aristóteles sostiene que el apetito humano –a diferencia, por ejemplo, del aparato digestivo del animal- responde al razonamiento y a la instrucción. “Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión ‘tener en cuenta’, pero no en el sentido de las matemáticas. Existen, pues dos clases de virtud la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de *costumbre*. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre (*EN 1102b-1103a*)”. En el apetito humano es más clara la presencia de *intencionalidad* y *capacidad de respuesta cognitiva*. El apetito es una forma de *órexis*, un “aspirar a” un objeto; y todas las formas de *órexis* ven su objeto de una determinada manera, proporcionándole al animal activo una “premisa del bien”, hablando del apetito humano reconoce una continuidad entre los humanos en relación con la capacidad de actuar a partir de una visión (modificable) del bien. Aristóteles parece creer que los jóvenes tienen dificultades en cuanto a la constancia ética que derivan de sus apetitos, especialmente el apetito sexual. Para esos deseos parece ser esencial el tiempo de *maduración*, si no dejamos margen para ello ni proporcionamos algún tipo de formación previa no filosófica, nunca tendremos personas suficientemente estables y capaces de concentrarse en la filosofía.

Todos los tipos de deseo responden al razonamiento y la enseñanza en algún grado. Pero es en conexión con las *emociones* antes que con los apetitos corporales, como desarrolla Aristóteles la función de la *creencia* en relación con el *deseo*.

2.3 La importancia de las emociones

Las emociones son conformadas por las condiciones sociales, pues cada sociedad estructura las creencias emocionales en ciertas formas sumamente específicas, y esa destrucción tendría que ser a su vez correspondientemente específica para poder contrarrestar las mismas ideas que nos amarran.⁹¹ Asimismo, las emociones constituyen el mundo interior de la persona, así como el deseo y el pensamiento, tendiendo a fijarse en éstas: cólera, miedo, pesar, gratitud y sus múltiples afines y derivados. Las emociones pueden calificarse adecuadamente de *racionales* o *irracionales*, y también (con independencia de eso) como *verdaderas* o *falsas*, según el *carácter* de las *creencias* que constituyen su base o fundamento; las cuales tampoco se

⁹¹ M. Nussbaum, *El conocimiento del amor*, p. 525.

aprenden con argumentos lógicos, sino más bien se aprenden mediante la exposición, normalmente muy temprana y muy habitual, a complejas formas de vida social en las cuales se albergan estas creencias y las emociones correspondientes, que al ser aprendidas por los individuos son, al mismo tiempo, construidas. Por ejemplo, un niño no aprende la concepción de su sociedad del amor, o de la ira, sentado en una clase de ética, sino que las aprende antes de acudir a ninguna clase, en complejas interacciones con sus padres y con la sociedad; estas interacciones proporcionan paradigmas de emoción y enseñan categorías cognitivas que subyacen a la experiencia de la emoción. Por otra parte, un niño aprende los valores y las estructuras de su sociedad mediante los relatos que escucha y aprende a contar. En este sentido, destaca Martha Nussbaum, que los relatos serán una fuente principal de la *vida emocional* de cualquier cultura; los relatos construyen en primer lugar y después invocan (y refuerzan) la experiencia del sentir.⁹²

De ahí que las emociones sean ejercicios de reconocimiento de la verdad y el valor, siendo en alguna medida “racionales” o “cognoscitivas” y basadas en *creencias*. Aristóteles no establece una clara separación entre lo cognitivo y lo emotivo. La emoción puede desempeñar un papel cognitivo, y la cognición, en caso de estar apropiadamente informada, debe inspirarse en el funcionamiento de los elementos emotivos. No sorprende que se defina la emoción como una habilidad que se encuentra en el límite de lo intelectual y lo pasional, participando de ambas naturalezas; puede describirse, dice Aristóteles, como deliberación desiderativa o como deseo deliberativo:

De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre. (EN 1139b 3-5)

Y las emociones pueden ser valoradas, como las creencias, por su posición normativa; así pues, las emociones, al guardar íntima relación con las creencias pueden modificarse mediante una modificación de creencia. Además, son la combinación de *creencia* y *sentimiento*, conformadas mediante el desarrollo del pensamiento y el alto discernimiento de sus reacciones, para conducir o guiar al agente perceptivo, “delimitando” en una situación concreta imaginada los objetos que hay que buscar y evitar. En esta función, la *phantasia* es el aspecto activo y selectivo de la percepción. Pero también trabaja estrecha y conjuntamente con la memoria, permitiéndonos centrar la atención en los objetos de la experiencia ausentes en su concreción, e

⁹² *Ibid.*, pp. 525-526.

incluso formar nuevas combinaciones, aún no experimentadas, a partir de objetos que se han incorporado a la experiencia sensible. De este modo, la *phantasia* puede hacer gran parte del trabajo de nuestra imaginación, aunque debe subrayarse que Aristóteles pone el énfasis en su carácter selectivo y discriminatorio más que en su capacidad de libre fantasía. Su tarea consiste más en centrarse en la realidad que en crear irrealidad.⁹³

Las emociones son por sí mismas modos de *visión* o de *reconocimiento*, cuyas respuestas forman parte de aquello en lo que *consiste* el conocimiento, el cual es un verdadero reconocimiento o una verdadera apreciación. “Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la *virtud* (EN 1106b 20-25)”. Por ello el interés de Aristóteles por la pasión va más allá y es más profundo que la simple permisividad al ser elementos imprescindibles de la buena deliberación.

1. Las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, estrechamente relacionadas con determinado tipo de creencias y capaces, por tanto, de reaccionar ante nuevos estados *cognoscitivos*.
2. Las emociones son no aprendibles o innatas, mientras que las creencias se aprenden en sociedad. Las emociones son refractarias a la enseñanza y la argumentación, las creencias pueden modificarse mediante la enseñanza.
3. Las emociones están presentes también en los animales y en los niños; la creencia y el razonamiento pertenecen únicamente a los seres humanos maduros.
4. Las emociones son formas de *conciencia intencional*: es decir, son formas de conciencia *dirigida a o acerca de* un objeto, en que el objeto figura tal como se ve desde el punto de vista de la criatura. Por ejemplo: mi cólera depende del modo en que yo te veo y veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo tú realmente has hecho.
5. Las emociones son simplemente reacciones corporales, mientras que el razonamiento entraña una compleja intencionalidad: orientación hacia un objeto y una visión distintiva de éste.

La *compasión* y el *miedo* están estrechamente relacionados: aquello que nos inspira *compasión* cuando le ocurre a otro nos da *miedo* que pueda ocurrirnos a nosotros, “Sea, pues, compasión cierto pesar por manifiesto mal destructivo o penoso, de

⁹³ Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor*, p. 152.

alguien no merecedor de alcanzarlo; el cual también uno mismo podría (alcanzarlo) o bien alguno de los suyos, y esto, cuando se manifieste cercano. Es, pues, evidente que es necesidad que quien ha de compadecerse sea tal, que piense que podría sufrir algún mal, o él mismo o alguno de los suyos; y un mal tal, cual se ha dicho en la definición, o semejante o aproximado (*Retórica* 1385b)". Estas emociones tienen una rica estructura cognitiva. Está claro que no son oleadas irreflexivas de afectos, sino maneras de ver objetos con discernimiento, y sus condiciones necesarias son creencias de diversos tipos. El *miedo* y la *compasión* son ambas emociones dolorosas.⁹⁴ En la *compasión* y el *miedo* reconocemos nuestra vulnerabilidad ante las circunstancias de la vida; Aristóteles deja claro que únicamente tenemos esas emociones si de verdad pensamos que la vida tiene algo que ofrecernos y que ese algo importa realmente. La *cólera* está estrechamente relacionada con lo anterior: en efecto, en la *cólera* reconocemos nuestra vulnerabilidad ante los actos de otras personas. De nuevo, no nos encolerizamos si juzgamos que el menosprecio recibido carece de importancia.⁹⁵ Tal como sugiere este hecho, las creencias que fundamentan las emociones están mutuamente entrelazadas, en el sentido de que cualquier apego profundo a cosas o personas que uno no controla puede suministrar la base para cualquiera de las principales emociones, dados los oportunos cambios de circunstancias. Cuando uno se interesa por un amigo o un miembro de la familia, por ejemplo, tiene, además de amor por él, motivo de temor si esa persona sufre alguna amenaza, o pesar si muere, o compasión si sufre inmerecidamente, o *cólera* si un tercero le hace daño. El amor proporciona también a la *cólera* un tipo de fundamento diferente: porque, como observa Aristóteles, esperamos que aquellos que amamos nos traten especialmente bien, de manera que, si no lo hacen, su menosprecio nos resulta tanto más hiriente y nos enojamos con ellos más que con los extraños; así como también el *olvido* ya sea causa de descuido, es signo de menosprecio y produce la ira (*Retórica*, 1379b).

En el contexto del amor y la amistad, es posible que Aristóteles reconozca la *particularidad* en un sentido aún más fuerte, admitiendo que algunas formas valiosas de atención y cuidado éticos no son ni siquiera en principio universalizables. Tanto en la *Retórica* como en la *Ética Nicomáquea* queda claro el contenido cognoscitivo de las emociones de *philia*, en donde Aristóteles nos dice que las personas que se aman lo hacen basándose en su creencia de que el objeto de su amor tiene el rasgo o los rasgos en cuestión, así como su creencia de que el objeto tiene buena disposición hacia ellas, etc. Está perfectamente claro que, si alguna de estas creencias es falsa o acaba siéndolo, el amor se extinguirá, a no ser que entretanto se establezca alguna otra base. (Así, un amor basado en una concepción del otro con alguien con quien es agradable

⁹⁴ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo*, p. 122.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 126.

estar, sostiene Aristóteles, se transforma con el tiempo en un amor basado en el aprecio del *buen carácter*.)⁹⁶

El amor requiere el saberse no autosuficiente, teniendo una alta consideración de su objeto, el dolor, la idea de que lo perdido tiene un gran valor. Y nos damos cuenta de que estas emociones requieren todas, no sólo creencias sobre el valor, sino también creencias sobre un cierto tipo de cosa: creencia en que las cosas ajenas a nosotros, algunas cosas que no están del todo bajo nuestro propio control, tienen valor o importancia. Así, si imaginamos una persona a la que no le preocupa en absoluto el mundo ajeno, que no le concede ninguna importancia en absoluto a lo que no puede controlar totalmente, vemos que nada de lo que le suceda a esa persona podría jamás tener el poder de afligirla, irritarla, asustarla o deleitarla; alguien que mantenga este tipo de creencia estoica de que ningún objeto externo o incontrolado posee ningún valor, esa persona *no* tendría en absoluto *vida emocional*; como tampoco sería correcto enseñar esto a alguien “si pensamos que sus creencias emocionales son verdaderas o útiles”.⁹⁷ Además, el conocimiento del amor no es en absoluto un estado o una función de la persona en solitario, sino una compleja forma de ser, de sentir y de relacionarse con otra persona, pues “conocer el propio amor es confiar en él, permitirse quedar expuesto”. Tampoco son los sentimientos independientes o poderosos los que tienen un verdadero valor como evidencia, ya que va más allá de esa evidencia y se atreve a aventurarse más allá del mundo interior; por lo que este conocimiento del amor normalmente se construye sobre una gran cantidad de atención a lo largo del tiempo, atención que proporciona muchos datos sobre la otra persona, sobre uno mismo, sobre los patrones de relación entre los dos.⁹⁸

Aristóteles trata el amor erótico como un caso especial de *philia* que se caracteriza por una especial intensidad. Habitualmente empieza con una concepción de la otra parte como agradable; pero puede madurar hasta convertirse en una *philia* basada en el *carácter*. O bien, si empieza asimétricamente, como un *deseo* de una parte por la otra –de modo que no cuenta propiamente como *philia* en absoluto–, puede, a medida que las partes llegan a conocerse mejor entre sí, desarrollarse en el sentido de una mayor reciprocidad y llegar a ser *philia*. En cualquier caso, la descripción bajo la cual se perciben mutuamente las partes, y las creencias que tiene cada una acerca de la otra, son fundamentos indispensables de la *emoción*.⁹⁹

⁹⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁷ M. Nussbaum, *El conocimiento del amor*, pp. 524-525.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 493-494.

⁹⁹ M. Nussbaum, *La terapia del deseo*, p. 125.

2.4 La *Eudaimonía*

Platón identificaba la *eudaimonía* con las actividades más invulnerables del alma racional y afirmaba que encontrarse en un determinado estado bueno era suficiente para vivir bien. Aristóteles está de acuerdo con Platón acerca de la importancia central de la virtud en la vida; el hecho de que la buena persona soporta desastres mejor que otros haciendo lo mejor que puede. Sin embargo, Aristóteles considera que la buena persona puede ser forzada a dejar la *eudaimonía*; en este aspecto abre lugar para que la compasión y el temor sean apropiados en y hacia buenas personas y que la acción trágica pueda mostrar algo verdadero acerca de la *eudaimonía*. Él claramente da lugar para que los reversos característicos de la tragedia sean éticamente iluminadores.¹⁰⁰ Para Aristóteles, las tragedias desempeñan una valiosa función en el perfeccionamiento de nuestra percepción de las contingencias de una situación concreta por parte de la persona buena. Así pues, en las grandes tramas trágicas se explora la diferencia entre la bondad y el buen vivir, en las que aparecen personajes buenos de carácter, pero que no son seres divinos ni invulnerables y que sufren toda clase de infortunios y, se examinan las múltiples formas en que un carácter bueno es insuficiente para alcanzar la *eudaimonía*. Además, las tragedias revelan la diferencia entre lo que somos (nuestro carácter, intenciones, aspiraciones y motivos que orientan nuestra vida) y lo humanamente bien que discurre nuestra existencia. Por ello, lo que consideramos valioso depende esencialmente de lo que necesitamos y de nuestras limitaciones, pues el bien y la belleza del valor humano no se entienden al margen de esta realidad; a la vez que las personas y acciones que calificamos de justas y generosas carecerían de valor entre los animales o los dioses.¹⁰¹

Lo que tienen en común Aristóteles y Platón es que la acción trágica representa un punto de vista acerca de la *eudaimonía*, y que, éste está asociado con ciertas emociones por parte del espectador. La diferencia es que Platón cree que esa visión de la vida es falsa y que las emociones basadas en ese enfoque falso son inapropiadas mientras que Aristóteles cree que ese enfoque es verdadero y las emociones a menudo apropiadas.¹⁰²

Platón afirma que los poetas se equivocan en los aspectos más importantes de la vida humana al mostrar en la acción trágica la vida de gentes buenas y justas afectadas gravemente por circunstancias adversas o azarosas, al argumentar que la persona buena es por entero autosuficiente.

¹⁰⁰ Martha C. Nussbaum, "Tragedy and Self-sufficiency", en *Essays on Aristotle's Poetics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty: Princeton University Press, 1992, p. 273.

¹⁰¹ Cf. Martha C. Nussbaum. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La balsa de la Medusa, Visor: Madrid, 1995, p. 428.

¹⁰² Martha C. Nussbaum, "Tragedy and self-sufficiency", en *Essays on Aristotle's Poetics*, p. 265.

Aristóteles sostiene que la concepción de que la vida buena del ser humano, no sólo exige bondad de carácter, sino también cierta *actividad*, la cual se convierte en vulnerable al ser entorpecida por la fortuna o acontecimientos incontrolados, pues la “acción excelente” precisa de determinadas circunstancias exteriores: corporales, de contexto social y de recursos. Por tanto, poseer un carácter bueno o ser de buena condición no bastan para el elogio: se debe hacer algo, demostrar que se puede ser activo; pues tal actividad, aunque, hasta cierto punto, sea vulnerable, es una de las cosas más estables y duraderas de la vida humana, una de las más difíciles de perder, olvidar o dejarse arrebatar. Además, si combinamos el hecho de que la buena persona hará lo mejor que pueda, con la declaración de Aristóteles de que sólo infortunios severos derrocarán a la persona de *eudaimonía*, concluimos que a menudo este hacer lo mejor posible será de hecho suficiente para garantizar la retención de *eudaimonía*; no obstante en los casos más graves esto no será posible.¹⁰³

La buena condición de un carácter virtuoso, al igual que el entrenamiento atlético, es una especie de preparación para la actividad, en la que se cumple y florece. Privar a alguien de la expresión natural de su estado condiciona la calidad de su vida. Supone convertir ese estado en estéril y sin objeto. Como el atleta bien entrenado al que se impide correr es más compadecido que alabado, también se compadece a la persona virtuosa cuando una traba le impide obrar. La actividad, la *energía*, es la actualización de la buena condición desde su estado de latencia o mera potencialidad; es su florecimiento. Sin ella, la buena condición permanece necesariamente incompleta. Como el actor eternamente a la espera de un papel que nunca consigue subir al escenario, no cumple su función y es una sombra de sí misma.¹⁰⁴

Por otra parte, Aristóteles se pregunta qué es lo que, en definitiva, convierte la vida en digna de ser vivida. Y llega a la conclusión de que, ni siquiera reuniendo todo lo que una persona hace y sufre por la fortuna y añadiendo un tiempo infinito, bastaría ello para preferir la vida a la no existencia:

Acerca de muchas otras cuestiones es difícil juzgar rectamente, pero de manera especial acerca de una que todo el mundo cree fácil y su conocimiento al alcance de cualquiera: cuál de las cosas que hay en la vida es preferible, y cuál, una vez conseguida, podría satisfacer el apetito. En efecto, hay muchas circunstancias a causa de las cuales los hombres rechazan el vivir, como, por ejemplo, las enfermedades, los sufrimientos excesivos, las tempestades; de suerte que es evidente que si, desde el principio, se nos diera la elección, hubiera sido preferible, al menos por estas razones, no haber nacido. Añádase a esto la vida que llevamos siendo todavía niños, pues ninguna persona sensata soportaría volver de nuevo a esta edad. Además, muchos acontecimientos que no comportan ni placer ni dolor, y otros que contienen un placer, pero no noble, son de tal clase que la no existencia sería mejor que el vivir. [...] Está claro, pues, por todas estas consideraciones, que los hombres, por más que investiguen, no aciertan a ver en qué consiste la felicidad y el bien en la vida. (*E.N.*, 1215b 15-25 y 1216a 10)

Aristóteles afirma que la vida se hace digna de ser vivida sólo por la *acción voluntaria*; y no por el tipo imperfecto de acción voluntaria del niño, sino por la actividad

¹⁰³ *Ibid.*, p. 272.

¹⁰⁴ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 410.

modelada por la excelencia y esfuerzo del adulto. Aristóteles dice que, a menudo, quien posee buen carácter y prudencia es capaz de resistir, encontrando un modo noble de actuar incluso en medio de la adversidad. Pero también abunda en la idea de que “no solamente la prudencia y la virtud producen la prosperidad, sino que también decimos que los afortunados son felices, indicando con ello que también la fortuna produce la prosperidad y los mismos resultados que la ciencia (*Ética Eudemia*, 1247a)”. Aristóteles distingue dos conceptos éticos fundamentales *eudaimonía* y *makariotés*, vivir bien y ser dichoso. La *eudaimonía* consiste en obrar según la excelencia; la *makariotés* comprende además la dicha.

Como su nombre indica, *eudaimonía* es tener buen *daimón* o espíritu guardián (exterior): “Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. [...] Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia (*E.N.*, 1099b 15-25)”. El “arte” de la prudencia aristotélica parece consistir, en parte, en darse cuenta de los límites de los propios “materiales” y descubrir lo que es mejor dadas las posibilidades existentes, en lugar de dejarse guiar por un conjunto de normas rígidas. Si la *eudaimonía* la construyeran la riqueza o el poder, se podría descender desde lo más alto hasta lo más bajo, del estado más digno de encomio al más censurable.

Aristóteles indica que sólo “grandes y muchos infortunios o una situación extrema”, como la *tortura*, corrompen la bondad de un carácter y pueden entorpecerlo o malograrlo, pues pensamientos, emociones y reacciones, la reflexión especulativa y científica, no son impermeables a las circunstancias, así como los proyectos en el mundo exterior pueden no alcanzar la completitud o perfección. En efecto, las desgracias pueden “contaminar” la actividad de dos maneras: dificultando o imposibilitando la expresión de los hábitos buenos en el comportamiento, o afectando a las propias fuentes internas de la acción. La primera posibilidad es la que se destaca en el contexto; un impedimento de la buena acción puramente externo puede corregirse *inmediatamente* si se recupera la buena fortuna: la persona esclavizada en la guerra puede recuperar la libertad en un instante, así como el enfermo puede sanar de un día para otro. Pero lo que precisa tiempo y grandes dosis de buena fortuna es curar la corrupción del deseo, de las esperanzas y del pensamiento infligida por una desgracia prolongada y abrumadora. La reiterada utilización por parte de Aristóteles de términos que sugieren deterioro y corrupción, y su aseveración de que los males provocados por la fortuna sólo pueden repararse, en todo caso, tras un dilatado lapso de tiempo, indican que está pensando también en este daño interno más profundo: hacen falta años para devolver al esclavo el sentimiento de la dignidad y la propia estima de la persona libre, para que el inválido aprenda de nuevo los deseos y

proyectos característicos de la persona sana, para que quien se ha visto privado de un ser querido establezca lazos afectivos nuevos y fecundos.¹⁰⁵

Platón, al atribuir todos los valores al estado del alma, puede obtener la plena inmunidad a la fortuna, pero a costa de convertir al ser humano en poco más que un vegetal. Por el contrario, si se inclina por atribuir todos los valores a la actividad interna, su postura será más interesante y fecunda, pero justamente porque se refiere a algo activo y vulnerable a la fortuna.

Aristóteles reitera su tesis de que la vida humana buena necesita además los bienes externos de la fortuna. Sin embargo, continúa diciendo que ello no sitúa la *eudaimonía* enteramente a merced de la suerte, ni convierte al *eudaimón* en “un camaleón sin bases sólidas”. “Porque está claro que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos (*E.N.*, 1100b)”. Así pues, “la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de los bienes externos (*E.N.*, 1179a)”.

Todas las actividades humanas y, en consecuencia, todos los elementos que pueden formar parte de un plan de vida buena, son relacionales en cierto sentido, algunos son mucho más autosuficientes que otros. Platón y Aristóteles entienden que entre las actividades que se encuentran al alcance de los humanos, la contemplación es la más autosuficiente y estable. Thomas Nagel¹⁰⁶ afirma que para Aristóteles la *eudaimonía* es el bien supremo del hombre o el *ergón* propio del hombre por el cual se mide la excelencia humana, es decir, es aquello que lo hace un hombre y no otra cosa; sin embargo, nos dice que en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles muestra una indecisión entre dos nociones acerca de *eudaimonía*:

- 1) La intelectual, en donde la *eudaimonía* es llevada a cabo a través de la actividad más divina del hombre, de acuerdo con su propia excelencia, y cuya actividad es la contemplación teórica.
- 2) La comprensiva, en donde la *eudaimonía* envuelve tanto la actividad teórica como el plano de acción humana en concordancia con la excelencia de la virtud moral y la sabiduría práctica. Esta explicación conecta la *eudaimonía* con la concepción de la naturaleza humana que envuelve la interacción de razón, emoción, percepción y acción en el alma.

Además, Thomas Nagel afirma que para Aristóteles la razón es el *ergón idion* (*ergón* especial) del hombre, que tiene un uso más allá del ordenamiento de la vida práctica, pues el bien supremo del hombre debe ser medido en términos de aquello en lo que

¹⁰⁵ Martha C., Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 423.

¹⁰⁶ Cf. Thomas Nagel, “Aristotle on Eudaimonia”, en *Essays on Aristotle's Ethics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty: University of California Press, 1980, pp. 7-13.

las otras funciones humanas están organizadas, o sea la razón, la cual está implicada en el control de la percepción, locomoción y deseo.

Por otra parte, Ackrill¹⁰⁷ distingue que una vida de teoría ciertamente sería la mejor de todas y que tal es la vida que Aristóteles atribuye a su Dios. Pero Aristóteles a su vez considera que la teoría en sí no constituye una vida posible para un hombre; pues cualquier vida humana debe incluir acción, y en la mejor vida la sabiduría práctica y la virtud moral, serán mostradas así como *sophia*. La *eudaimonia*, al ser el *ergón* (función específica o trabajo característico) o el bien más grande del hombre, es una vida activa de “el elemento que tiene un principio racional”, que cubre tanto la actividad práctica como la actividad teórica; siendo, por tanto, una vida disfrutable, valorable durante todo el tiempo y en la cual se busca el placer, pues la *eudaimonia* es el tipo de vida más deseable, que contiene todas las actividades intrínsecamente valiosas.

En este sentido, Martha Nussbaum insiste que en Aristóteles existen otros valores importantes, los cuales se sitúan en el extremo opuesto del continuo de la autosuficiencia: las actividades buenas relacionadas con la ciudadanía y la vinculación política, y las que implican la amistad y el amor personal. Aristóteles afirma que tanto las relaciones sociopolíticas como la *philia* son componentes valiosos y esenciales del buen vivir humano. La pertenencia a una comunidad política y la participación en ella desempeñan una función instrumental necesaria para el desarrollo del carácter bueno en general. La formación de hábitos, tanto en la familia, como en el marco de un programa de educación pública, es el factor más importante del proceso.

Hay tres mecanismos de influencia recíproca que dependen del carácter afectivo de la relación:

1º El *consejo* y la *corrección*. Aristóteles señala que el consejo de aquellos a quienes amamos tiene un especial poder, tanto para bien como para mal; ese poder se vincula con el placer de la relación y los sentimientos comunes de interés y afecto.

2º La *nivelación* o, si se quiere, la *influencia asimiladora de la actividad común*. El mecanismo funciona sólo en el amor personal, no en una relación kantiana basada en el deber: precisamente la cercanía única de la “convivencia” y los sentimientos de motivación asociadas a ella. Puesto que amamos a esa persona y queremos compartir con ella su tiempo y su actividad, tenemos un poderoso motivo para cultivar nuestros gustos y nuestra capacidad en esa dirección. De esta manera si elegimos correctamente a los que amaremos, nuestra propia vida saldrá enriquecida y, en caso contrario, se empobrecerá.

3º El tercer mecanismo se relaciona con la *emulación* y la *imitación*. Las fuertes emociones de respeto y estima que forman parte de la *philia* aristotélica generan el

¹⁰⁷ Cf. J.L. Ackrill, “Aristotle on Eudaimonia”, en *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 15-31.

deseo de asemejarse más a la otra persona. Este principio actúa con fuerza en la sociedad; donde los modelos públicos de excelencia tienen una importante función motivadora. Sin embargo, Aristóteles entiende que la intimidad de la *philia* personal, con sus profundos sentimientos y su vida en común, tiene una fuerza motivadora que no puede ser sustituida por la emulación personal.

La *philia* personal es un potente instrumento para alcanzar lo que se desea. El hecho de compartir acrecienta al disfrute de la actividad valorada y, por tanto, fomenta su continuidad. A los seres humanos les cuesta mantener el interés y el compromiso en soledad: “la vida de un solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil. Así su actividad será más continua y agradable por sí misma, como se requiere para un hombre dichoso (1170 a 5-7)”.

Aristóteles señala otra ventaja de la *philia* que no podría obtenerse sin la “convivencia”. Se trata del mejor conocimiento y percepción de uno mismo que procede de ver a la persona amada y reaccionar a su presencia. La *philia* y el amor, aunque son bienes vulnerables, tienen una función importante en el desarrollo y conservación del buen carácter adulto:

Si uno mira a su amigo y advierte qué es él y cuáles son su carácter y sus cualidades, el amigo – si imaginamos un amigo de la más estrecha intimidad- le parecerá a él que es una especie de segundo yo, como en el dicho común <<éste es mi segundo Hércules>>. Pero conocerse a sí mismo es algo muy difícil – como nos han dicho los filósofos- y también una cosa muy agradable: el conocimiento de que uno mismo es agradable. La contemplación directa de sí mismo es imposible, lo cual se demuestra por la censura con que recriminamos a los demás por muchas cosas que nosotros mismos hacemos inconscientemente. La causa de ello está en la benevolencia o la pasión que en muchas de nuestras cosas ciega nuestro juicio. Así, pues, igual que cuando deseamos contemplar nuestro propio rostro, lo vemos mirándonos en un espejo, siempre que queremos ver nuestro carácter o personalidad podemos reconocerlos mirando en un amigo, porque un amigo es, como decimos, un segundo yo. Si, pues es agradable conocerse a sí mismo, y este conocimiento es imposible sin otro, que es el amigo, se sigue de ello que el hombre autosuficiente necesitará de la amistad para reconocer qué clase de hombre es él. (*Gran Ética*, 1213 a)

A menudo no nos damos cuenta de nuestras faltas porque estamos cegados por la parcialidad, nuestros propios sentimientos, preocupaciones e intereses. En consecuencia, es útil examinar las pautas del buen carácter en otra vida buena, pues “somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos, y sus acciones más que las nuestras, entonces las acciones de los virtuosos, que, además, sean amigos suyos, serán agradables a los buenos, puesto que cumplen las dos condiciones de lo que es agradable por naturaleza. De ahí que el hombre dichoso necesitará de tales amigos, si es verdad que quiere contemplar acciones buenas y hacerlas propias, y tales son las acciones de su amigo que es bueno (*E.N.* 1169b 30-35)”. Por tanto, la *philia* personal es un potente instrumento para alcanzar lo que se

desea o para llevar a cabo cualquier proyecto. Asimismo, el amor y la amistad requieren confianza en la persona amada; la generosidad es incompatible con la permanente sospecha de que el mundo va a arrebatarnos lo que nos hace falta; la grandeza de espíritu precisa esperanza; incluso el valor necesita confianza en que la acción valiente reportará algún bien. Las virtudes requieren apertura y confianza en el mundo y sus posibilidades: como también se indica en *Antígona*, un carácter sensible y receptivo es incompatible con una excesiva autoprotección. Pero esta apertura es ella misma vulnerable y fuente de vulnerabilidad para la *eudaimonía*: porque a la persona confiada se le traiciona con más facilidad, y la experiencia de la traición erosiona lentamente el fundamento de las virtudes.

Por lo tanto, Aristóteles busca el contenido humano de las estructuras trágicas, ve la estructura gobernada por su contenido temible y que genera compasión. Y para sentir compasión es necesario creer en la bondad humana, ya que refuerza la idea de que el sufrimiento no es merecido y esto apela a *nuestro sentido de injusticia*.¹⁰⁸ La importancia que da Aristóteles a la *philoí* y a otros bienes externos para la *eudaimonía* lo lleva a restablecer las reacciones emotivas y la estructura de creencias que subyace en ellas, cuyo contenido interno será el objeto de la representación trágica. Así pues, los grandes desastres no merecidos, como la pérdida de bienes o de seres amados, serán el punto de orientación del *poeta trágico* y la base de la discusión aristotélica de la importancia de las emociones y las pasiones trágicas en la esfera de la acción humana.

2.5 La *mimesis* como placer estético

Las fiestas agrarias o dionisiacas son un lugar de enseñanza, creación y libertad, las cuales se sitúan en la atemporalidad del curso cíclico del tiempo, en el que el hombre se pone en comunicación con lo divino, para lograr una renovación de la vida y una liberación de los elementos de impureza traídos por el curso de los días o el automatismo de las costumbres. Son el lugar adecuado para el dolor y para la risa, que en definitiva se corresponden al depender de las insuficiencias de la vida, las cuales sanan mediante la ejemplificación que ofrece el Mito. La Tragedia parte del Rito y el rito, que es *acción* o *mimesis*, es interpretado por el Mito. *Mimesis* deriva de *mimos* y *mimeísthai*, términos que se referían originariamente al cambio de personalidad que se experimentaba en ciertos rituales, en que los fieles sentían que se encarnaban en ellos seres de naturaleza no humana –divina o animal- o héroes de otros tiempos.¹⁰⁹ La *mimesis* estimulaba la acción, como las danzas guerreras antes de la batalla, las de

¹⁰⁸ Martha C. Nussbaum, "Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity", en *Essays on Aristotle's Poetics*. Edited by Amélie O. Rorty: Princeton University Press, 1992, p. 274.

¹⁰⁹ Francisco Rodríguez Adrados. *Fiesta, Comedia y Tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Paidós: Barcelona, 1972, p. 52.

animales antes de la caza o un rito que se realizaba como recuerdo de tal o cual incidente del mito o en recuerdo de un héroe. Por eso la danza y el canto a ella unidos es celebración de alguien que acaba por ser sentido como presente, a la vez que es acción, y no sólo en el sentido de invocar la presencia del dios o el héroe muerto, sino también, en el de *mimetizar* momentos decisivos de su vida: lucha, muerte, boda. Así pues, el *rito mimético* que asimilaba lo humano, lo natural y lo divino, teniendo su origen en la música y en la danza, era susceptible de cargarse de mito para luego convertirse en Teatro. Es así que el Mito, al revelarse insuficiente para exponer la problemática humana, da lugar al Teatro trágico, cuyo origen sigue siendo religioso, ritual y mítico.

Por lo cual, el Teatro trágico empieza a enfrentarse a los más profundos problemas del destino humano, acudiendo a ideas generales acerca de la conducta humana, del comportamiento de la divinidad y del destino del hombre. Retoma las características de la fiesta agraria y, en general, de la ruptura del límite como el descanso de lo colectivo; asimismo, lo *trágico* está fuera del sistema de instituciones y creencias de una época dada; constituye toda acción y todo pensamiento que prescinde de amoldarse a los cauces comunes, de regirse por lo que es previsible que suceda dentro de las experiencias de una sociedad dada o de las experiencias humanas en general. Esta *acción* puede estar al servicio del establecimiento de un nuevo sistema coherente, algunos de cuyos elementos existen, como aspiraciones al menos, en la vida diaria; pero es un sistema que choca con duras realidades o con principios respetables. El *poeta trágico*, como purificador religioso y alejador del mal, despliega ante la ciudad este panorama en donde el Teatro es un lugar de enseñanza de tipo religioso y de poder purificador, derivado de su recurso a la libertad de palabra, al éxtasis o vértigo que sumerge al hombre en la colectividad y en un mundo atemporal. Por tanto, la finalidad del Teatro trágico es llevar a la ciudadanía (espectadora), mediante el *éxtasis* y la *mímesis*, a una *kátharsis* o purificación, cuyo efecto es una curación físico-moral de la pasión y el miedo. Aristóteles se inhibe al referirse al origen de las fuerzas que operan en el Teatro y a este sentido profundo y religioso, pues se limita a justificar la *mímesis* sólo como una tendencia que deriva de la naturaleza humana.

Para Aristóteles, la *mímesis* es imitación de la acción, cuya *praxis* se encarna en un *mito concreto*. Asimismo, los tipos de imitación se distinguen por “los medios en su género diversos, objetos diferentes y con modos no iguales sino distintos (*Poética* 1447a)”. Y es posible para el poeta imitar con los mismos medios y representar las mismas cosas, ya sea a veces narrando o asumiendo el papel de un personaje distinto, como hace Homero, o siendo él mismo, sin cambiar, o actuando, es decir, interpretando las partes. En este sentido, Aristóteles marca la importancia y la distinción del poeta “en el *modo* cómo se imita cada una de estas cosas”, es decir “el objeto interno de un acto de imitación”. De esta manera, “Sófocles sería un imitador igual a Homero, pues ambos representan a hombres honestos; desde otro punto de

vista, sin embargo, sería igual a Aristófanes, pues ambos representan personajes que actúan y obran (*Poética*, 1448 a)".

No es que el poeta sea un imitador porque ella crea discursos que imitan una realidad no discursiva; ella es un imitador porque imita a un hablante que habla acerca de la realidad, aunque no es su realidad, sino la realidad del hablante ficcional del mundo ficcional. Esta es la primera relación imitativa entre poeta y hablante. [...] El hecho de que la poesía sea imitación no significa que imite sino que como todo discurso literario es el objeto interno de un acto de imitación.¹¹⁰

La poesía en general surge de dos causas, las cuales se encuentran en nuestra naturaleza que es el instinto de imitar y representar lo percibido, y cuya tendencia de imitar produce gozo y alegría, y en ello el hombre se diferencia de los demás animales. Aristóteles ve un elemento común entre el juego de imitación de los niños y una obra de arte como la pintura, elemento que identifica como una cualidad o inclinación natural y humana hacia el *hacer creer* y un *placer* concomitante en el aprendizaje y el entendimiento. De hecho, la poesía fue iniciada por individuos en quienes el instinto de imitación, que es connatural al hombre, estaba altamente desarrollado; sus intentos espontáneos de reproducir la realidad, esto es, sus improvisaciones, sirvieron como punto de partida a los posteriores logros del arte poética: "Puesto que son propios de la naturaleza [humana] la imitación, la armonía y el ritmo, quienes desde el principio estaban mejor dotados al respecto, los desarrollaron poco a poco y, a partir de sus espontáneas actividades, crearon la poesía. Ésta se divide así de acuerdo con el carácter propio [de cada poeta], porque los más serios representan acciones nobles y propias de quienes son nobles, mientras los más vulgares las de hombres ordinarios, y componen, ante todo, vituperios, como los otros, himnos y encomios (1448 b 20-24)". El placer que siente el hombre al imitar y al contemplar la imitación de las cosas es el *placer estético*, que corresponde en el primer caso al artista (o poeta) y en el segundo al espectador (o lector); este placer surge de la comprobación de la similitud entre el modelo y su representación (aun cuando tal similitud quede confinada a veces a la dimensión del poder ser o del deber ser) (1448b 1-9).¹¹¹

Una causa adicional del placer que produce la imitación (en todos los hombres y no sólo en los amantes de la sabiduría) es el conocimiento que genera. Porque al contemplar las imágenes, se aprende qué cosas representan (y cómo podrían o deberían ser) o, en última instancia, cómo han de ser representadas (con colores, etc.).¹¹² "Pues cuando no ha habido una visión previa, la imitación no produce placer por sí misma, sino por su perfección, por el color o por alguna otra causa semejante (*Poética*, 1448 b 12-19)". Por tal motivo, Ingemar Düring expresa que la idea de que un artista pudiera "crear" algo de la nada era completamente extraña para Aristóteles y

¹¹⁰ Aryeh Kosman, "Acting: Drama as the Mimesis of Praxis", en *Essays on Aristotle's Poetics*, p. 57.

¹¹¹ Ángel J. Cappelletti, "Introducción", en Aristóteles, *Poética*, Monte Ávila Editores Latinoamericanos: Caracas, 1998, p. XII.

¹¹² *Idem.*

sus contemporáneos.¹¹³ Asimismo, coincide García Bacca en que el poeta ha de ser creador de nuevos deleites, en el sentido de deleites *naturales gozados artísticamente*: <<no puede ser creador, en el sentido de inventor íntegro de deleites, sacándolos de la nada –que entre los griegos ni se sospechó eso “de creación de la nada” –; no le quedan, pues, más recursos que transformar el *modo* o *calidad*- no la cualidad, la especie- de los deleites, pasiones, afectos...”>>.¹¹⁴ Por tanto, el placer de la *mímesis* depende de la *percepción* de algo conocido o que se conoce que es mimético o artístico. Samuel Johnson provee la declaración más concisa del principio: “El deleite de la tragedia procede de nuestra conciencia de la ficción”.¹¹⁵

En algunas tragedias, sin duda, hay uno o dos nombres célebres, mientras los demás son ficticios, y en algunas ni siquiera hay uno solo, como en el *Anteo*, de Agatón, donde tanto los hechos como los nombres son inventados y, sin embargo, encanta. No hay que procurar, por consiguiente, en todos los casos apegarse a los argumentos transmitidos por la tradición, sobre los cuales suelen versar las tragedias. Ridículo resulta procurarlo, cuando los hechos famosos lo son para unos pocos y sin embargo encantan a todos. (*Poética*, 1451b)

Es así que por medio de la *ficción mimética*, el objetivo del artista es atraernos de modo que aceptemos, en cierto nivel, la verdad de su trabajo y seamos conmovidos por éste para que podamos ser llevados a experimentar emociones por parte de los personajes y eventos. Como ya mencionamos, la actividad mimética tiene diversos “medios” entre ellos las artes, como la danza, música, pintura y poesía; los *objetos* que muestran las cosas como son, las cosas mejores que como son y las cosas peores de lo que son, y por último los *modos* que incluyen la narrativa, el drama y la imitación o actuación de personas. Y mediante la representación poética de dichas variantes, al ser arreglados determinados movimientos con cierto ritmo y armonía, el artista o el creador imitan el *interior* o el alma de las cosas, es decir, el carácter, las emociones, el pensamiento y las acciones de los personajes de la trama. Lo anterior tiene la finalidad de estimular al espectador a vivir de manera ficcional esas emociones, carácter y acciones, al preparar los movimientos apropiados de dicha representación en su alma. De tal manera que la *mímesis* se define como el arte de arreglar que una cosa tenga un efecto que corresponda propiamente a otro: M es un *mimema* de O solo en el caso de que M tenga un efecto que corresponda a O.¹¹⁶ Asimismo la *mímesis* no puede significar “representación”, porque solo algunas representaciones pueden ser miméticas; además, la *mímesis* contiene un significado más complejo entre los clásicos griegos, pues al ser imitación de una acción extraída de la realidad o creada de manera ficcional es una obra artística que produce un efecto determinado de placer estético en una audiencia consciente de que las tragedias son miméticas; mientras que la

¹¹³ Ingemar Düring. Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento. UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas: México, 2005, pp. 266-267.

¹¹⁴ Juan David García Bacca, “Introducción”, en Aristóteles, *Poética*, UNAM: México, 2000, p. LV.

¹¹⁵ Stephen, Halliwell, “Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle’s Poetics”, en *Essays on Aristotle’s Poetics*, p. 242.

¹¹⁶ P. Woodruff, “Aristotle on Mimesis”, en *Essays on Aristotle’s Poetics*, p. 91.

representación puede o no ser miméticas como cualquier símbolo que también representa.

Para Aristóteles siendo las bellas artes aquellas que no tienen por fin la utilidad sino el *placer*, la actividad mimética de las *bellas artes* se refiere al “hacer” o a la “praxis humana”. Cappelletti expresa que cualesquiera sean los objetos que el arte imite, pero en especial si imita seres humanos, tal imitación no se refiere sólo a la figura exterior, sino sobre todo a su forma interior, esto es, a su esencia y su naturaleza; en este sentido, no se trata ya de mera imitación de cosas sensibles, las cuales son siempre singulares, sino de realidades inteligibles que son *universales*.¹¹⁷ Los *universales* se encuentran en la poesía en un nivel entre la abstracción y un sentido de experiencia común, en la categoría de la *cognición perceptual*, por medio de la cual entendemos la intencionalidad de las acciones, el contenido y significado de la estructura representacional de las realidades supuestas que se manifiestan.

Para Aristóteles y los antiguos en general, la *acción* es la única formulación y actualización posible de la persona, mientras que para nosotros, la acción, el activismo, es una disipación del yo, nuestra visión del yo es *centrípeto*, intensamente dirigida hacia adentro, por lo cual nuestra versión del hombre se refiere siempre al *yo real subyacente*, que persiste a través de la actividad y el sufrimiento, y que se revela o se disfraza en sus acciones exteriores; por eso no comprendemos la vitalidad expresiva del *yo discreto y centrífugo*, del yo que solo es tal en la medida en que se muestra en acciones, y que no es más que esas acciones; porque el psiquismo que no <<actúa>> no es más que potencialidad muda, indeterminación pura de posibles que no constituyen la realidad plena.¹¹⁸

Por tanto, el carácter se muestra en la acción, siendo ésta la mejor evidencia del carácter mismo. Así pues, la acción trágica tiene mayor relevancia en la *eudaimonía*. La acción, aunque implica la necesidad de sujetos humanos actuantes, no es un ser humano, sino un momento o manifestación de ese ser humano. Por un lado, una acción es el objeto de estados intencionales de un agente deliberativo. Por otro, una acción es un acto, es lo que hacemos en el sentido de que emerge como el resultado de nuestra actividad intencional. Lo que revela *la tragedia* es la posibilidad permanente de la fractura entre estos dos aspectos de la acción.

Lo *trágico* no nace de un especial tipo de persona fuera de lo común; la persona es común: lo único extraordinario es la *situación*. Por eso la situación trágica solo puede nacer de la *praxis*, de una *praxis* que siempre será una decisión concreta, en unas circunstancias concretas y con un sentido concreto. La fascinación de Aristóteles es por la forma en que las tramas de la tragedia revelan los problemas complejos, envueltos en nuestro entendimiento de la *praxis*, y sobre todo las complejidades en la *praxis*

¹¹⁷ Ángel J., Cappelletti, “Introducción”, en Aristóteles, *Poética*. Monte Ávila Editores Latinoamericana: Caracas, 1998, p. XII.

¹¹⁸ Cf. “Aquí Samaranch hace destacar una reflexión de John Jones, que expresa en su obra: *On Aristotle and greek Tragedy*”, Francisco de P. Samaranch “Introducción” en Aristóteles, *Poética*, Madrid, Aguilar, 1986, p. 1093.

misma, que generan los problemas del entendimiento acerca de los problemas de la *praxis*.

Y al ser la tragedia, al mismo tiempo, imitación “de vida”, el conjunto “acción y vida” adquiere un poderoso carácter de *universalidad*: “Lo universal es lo que corresponde decir o hacer a cierta clase de hombre, de modo probable o necesario (*Poética*, cap.9, 1451 b)”. De ahí que lo *universal*, que expresa Aristóteles en *Poética*, se refiere a la teoría de la acción o sabiduría práctica, como la secuela de las éticas y políticas, pero en el sentido más profundo; por lo cual, la *Poética* continúa la visión desarrollada en estos volúmenes de la *polis*, o generalmente de la organización social y actividad comunitaria, como la fuente de nuestra capacidad para vivir satisfactoriamente y plenamente las vidas humanas.¹¹⁹

A su vez estos *universales poéticos* provienen de la ordenación de las acciones que están encarnados a la estructura mimética de las mismas y cuya unidad se refiere por ejemplo, a la constancia en la *virtud* que viene de acciones justas moderadas y repetidas y que es en sí misma formada por la *imitación* de lo virtuoso. Así también de las elecciones preferenciales que rigen las prácticas de vida, las actitudes, razones, motivos y deseos que determinan *los fines*, los cuales son patrones inteligibles de la vida humana, de la estructura de un poema como totalidad. Como Robert Yanal ha sugerido, es útil pensar los universales de la poesía como propiedades estéticas “emergentes”, características que dependen de una aprehensión activa e interpretativa de parte del lector o espectador.¹²⁰

Según Paul Ricoeur, este placer del reconocimiento presupone un concepto prospectivo de verdad, para el que inventar es reencontrar y que supone una teoría más desarrollada de la *mímesis* que la identifica simplemente con el *mythos*. La actividad mimética “compone” la acción, instauro lo necesario al componer. No ve lo universal, lo hace surgir. En este sentido, Michel Deguy afirma que: “El *hacer* de la *mímesis*, y su contrahacer, abre la relación, y ‘depone’ [*dépose*], en los dos polos del arte (*tekhnè*) y de la naturaleza (*physis*). Las cosas de la poesía que no son ni perceptos distintos, ni objetos (construidos), ni conceptos, ni esquemas, sino cosas de cosas, cosas *comunes* [*communes*], como-una(s) [*comme-une(s)*], que pueden hacer el *como-un* de los mortales (aquí o allá); se trata de hacerlas afluir-aflorar a la ‘existencia’, al mundo, al alcance del vivir y del actuar común por la proposición que de ellas hacen *las artes*”.¹²¹ Cuando disfrutamos una imagen pintada o esculpida, en un nivel nuestro placer se relaciona con el trabajo artístico o manual, pero el otro nivel

¹¹⁹ Cf. Aryeh Kosman, “Acting: Drama as the Mimesis of Praxis”, en *Essays on Aristotle’s Poetics*, p. 68.

¹²⁰ Stephen Halliwell, “Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle’s Poetics” en *Essays on Aristotle’s Poetics*, p. 251.

¹²¹ Michel Deguy, “La vida como obra”, en Bárbara Cassin [ed.], *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial: Buenos Aires, 1994, p. 235.

viene del sentido de cómo la imagen se relaciona con el mundo, unidos ambos niveles producen en nosotros la más completa y rica *experiencia estética*.

Puesto que el poeta es un imitador, igual que el pintor o cualquier otro hacedor de imágenes, es preciso que imite siempre de uno de estos tres modos: o como las cosas eran o son, o como se dice y se supone que son, o como deben ser. Esto se expresa a través de un lenguaje en el cual están presentes la palabra exótica, la metáfora y diversos tropos. Concedemos, en efecto, estas cosas a los poetas (*Poética* 1460b).

Toda genuina metáfora es más que un énfasis o una repetición de los antiguos tropos y símiles; expresa, como dice Borges, afinidades ocultas, enlaza conceptos de una manera sorprendente, deparándonos un asombro agradable, una especie de revelación de la belleza del mundo, para la cual nuestros ojos permanecen ciegos de ordinario. Y afirma Carmen Trueba que: inclusive si intentáramos aplicar un criterio naturalista menos estrecho y partiéramos de la concepción del arte como “exploración o indagación acerca de lo que nos parecen las cosas, en vez de lo que ellas son”, la obra de arte no podría ser tenida como “una revelación directa de la apariencia o de lo que vemos”. Toda genuina obra de arte es siempre, en cada caso, una elaboración creadora que nos induce, como diría Paul Valéry, “a demorarnos en la sensación”.¹²²

Las buenas metáforas son una muestra magnífica de que la *mímesis* poética no se reduce a una simple “copia” ni a un “registro” de analogías percibidas o meramente perceptibles. “Porque usar bien la metáfora equivale a ver con la mente las semejanzas (*Poética*, cap. 22, 1459 a)”; y el ejercicio metafórico hace que el lenguaje no resulte vulgar, ni trivial, a la vez que le confiere a la palabra corriente *claridad* (*Poética*, cap. 22, 1458b). La producción de este lenguaje no ordinario se produce en el ser, no en el parecer, lo cual define a la metáfora y a la poesía, ya que por parte del poeta es una cuestión de talento y de habilidad más que de posesión, es decir, es un “signo de una naturaleza privilegiada (*Poética*, cap. 22, 1459a)”.

Percibir, contemplar, ver lo semejante; tal es, para el poeta desde luego, pero también para el filósofo, el toque de inspiración de la *metáfora* que unirá la poética a la ontología. Por lo tanto el poeta realiza una ontología de la acción humana al extraer un contexto de “la vida”, al configurar la existencia y no reproducir, al metaforizar las emociones, los deseos o las afecciones que padecen los personajes. García Bacca afirma: “Así, la tristeza, el amor, la ira, la envidia... todos los afectos y pasiones pueden hacérsenos más o menos pesados, importunos, molestos, ‘reales’. Y de esta sensación de realidad bruta, brutal y en bruto que nos pueden proporcionar los afectos y las pasiones podrá aprovecharse la ontología, la ciencia de ser en cuanto tal”.¹²³ Se puede decir que al extraer dicha realidad y transformarla de manera artificial por medio de la imitación artística y haciendo uso de la *metáfora*, el poeta “*aligera las pasiones*”, pues

¹²² Carmen Trueba. *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana: Barcelona, 2004, pp. 31-32.

¹²³ Juan David García Bacca, “Introducción”, en Aristóteles, *Poética*, UNAM: México, 2000, p. LII.

para que el *temor* y la *compasión* puedan entrar a la obra de arte es preciso que sufran una artificialización que les permita provocar efectos de placer estético y no religiosos ni de moral societaria. “Y se aligera una cosa quitando peso, el peso de lo real; pues bien, la reproducción imitativa, por no ser ni acción directamente real, ni copia servil de lo real, sino acción artística, tendrá que operar ese aligeramiento, soltando el lastre o peso que nos atrae hacia arriba, hacia lo Absoluto, y el que nos tira hacia abajo, hacia la realidad física de que estamos hechos en gran parte de nuestro ser”.¹²⁴ Por eso las pasiones trágicas de *compasión* y *temor* son producidas más por impresiones de *particulares* ya que no tenemos impresiones de universales; por ejemplo nuestro temor a la muerte no lo provoca la muerte en general sino una muerte particular de alguien cercano o la nuestra, por lo cual la representación de la muerte no es causa de miedo o compasión genuina.

Aristóteles afirma en *Retórica*: “Así pues, que las cosas elegantes se dicen a partir de metáforas en proporción y también por reproducir delante de los ojos, ha sido dicho. Pero hay que decir qué cosa decimos con ‘delante de los ojos’ y qué resulta para quienes hacen esto. Ahora bien, digo que reproducen delante de los ojos aquellas palabras, cuantas significan cosas vividas (Libro III, cap. 11, 1411b)”. Según Ricoeur, esta afirmación acerca de la metáfora: “*pone ante los ojos*”, significa “las cosas en acción”;¹²⁵ así, toda *mímesis* que es creadora se sitúa en el horizonte de un ser en el mundo, en el que la totalidad de la acción narrada o actuada por los personajes se hace presente, en la medida en que mediante la metáfora se eleva dicha acción poética a *mythos*, pues la función de la *metáfora* es tratar de decir lo que es, eliminando lo contingente y lo trivial del lenguaje, con la finalidad de expresar la esencia humana u ontología de las pasiones, los afectos y sentimientos, que nos descubren la realidad de nuestra actuación respecto a determinadas circunstancias y que nos habla de cómo somos nosotros mismos. Por tanto, el proceso de la creación mimética, constituido por la *metáfora*, el *mythos* y la *kátharsis*, nos revela nuestra manera de pertenecer en el mundo a través del discurso, al trazarnos lo Real como Acto, es decir, la naturaleza imitada o *physis* de la acción, cuya noción de *physis* se hace extensiva a todo cuanto significa Vida. Resulta por esto que la *mímesis* no puede ser un proceso esclavizante, sino más bien la *mímesis* de la naturaleza o *mímesis physeôs*,¹²⁶ como resultado de la actividad mimética que estructura y ordena los hechos en sistema, la composición y creación, en donde la expresión *viva* tendrá que decir la existencia *viva*.

Algunos dicen que [tales representaciones] son llamadas “dramas” precisamente porque representan [personajes] que obran. Por eso, los dorios reivindican para sí la tragedia y la comedia [...] Y “hacer” es, para ellos, “drân”, mientras los atenienses lo expresan por “práttein” (*Poética* 1448b).

¹²⁴ *Ibid.*, p. XLIX.

¹²⁵ Paul Ricoeur. *La Metáfora viva*. Serie Libros Europa de Ediciones Cristiandad: Madrid, 1980, p. 68.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 69.

En este sentido Aryeh Kosman afirma que drama no describe acción, sino que le representa; drama es una acción mimética. Entonces, si la tragedia es una mimesis de acción, su medio es la misma, pero acción mimética. Esta palabra es una forma de inflexión de *dran* que es el Dórico actuar, equivalente al Ático, *prattein*. Al usar un término equivalente, pero distinto del término para acción Ático, Aristóteles aclara que es una acción de carácter especial. Es una acción que es una instancia no de *prattein* o *praxis*, sino de *dran* o *drasis*, y por lo tanto su producto es un drama. Dicha acción puede ser descrita *formalmente* como drama y *objetivamente* como *praxis*. Es un *drama* porque es la mimesis de una *praxis*. Esta es la doble función de la *mimesis* que es el hecho de que los *dramas* 1) imitan personas que llevan a cabo una *praxis* a través de 2) la imitación de personajes dramáticos. Esto es el requisito de Aristóteles: imitan a gentes actuando, es decir, imitan el actuar.¹²⁷

Este hecho acerca de la representación mimética significa que no experimentamos las emociones en un contexto teatral de la misma manera en que podríamos esperar experimentarlas en la vida real. Nuestras respuestas emocionales hacia los eventos trágicos atestiguados en el escenario, es decir, hacia eventos miméticamente representados, no son las mismas que serían apropiadas si nos encontramos con tales eventos en una situación no mimética. Aristóteles sostiene que el efecto de atestiguar la tragedia es al mismo tiempo placentero y está asociado con la experiencia del *temor* y la *compasión*, pero éstos no son en sí mismos placenteros; entonces ¿cómo es que la experiencia dolorosa puede entregar o dar placer? Es la habilidad del drama trágico la que ocasiona esto.¹²⁸ Una fuente de esta habilidad yace precisamente en el hecho de que el teatro es arena de representación mimética. Como tal, es un contexto en el que las emociones se experimentan y a su vez son fuente de entendimiento y reconocimiento de la condición humana, de las posibilidades y los obstáculos de *eudaimonía* o de *la gente buena* (la cual actúa como justa y moderada); por ello, junto con la experiencia de *compasión* y *temor*, tanto el placer como el dolor se combinan en la *experiencia estética*.

Por la virtud de esta naturaleza mimética, la tragedia separa un espacio sagrado en el que sí nos permite experimentar emociones sin riesgos; nos habilita para confrontar posibilidades terribles y los miedos que inspiran, los cuales no podemos admitir fácilmente en los contextos ordinarios de nuestra vida. Esto es logrado porque la acción dramática es acción mimética.

Es la característica común (lo que tememos desde el punto de vista de Aristóteles) de la acción, que deriva de la posibilidad universal de *hamartía*, la desventaja general que propicia que una acción salga mal, y la consecuente fragilidad de la felicidad del

¹²⁷ Cf. Aryeh Kosman, "Acting: Drama as the Mimesis of Praxis", en *Essays on Aristotle's Poetics*, pp. 57-58.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 63.

carácter y decisión moral; lo que constituye una teoría de la moral, la cual, por sí misma, es contingente y es relacionada con la *virtud*.

Por lo tanto, la *Poética* ofrece la esperanza de que podemos ser capaces, al reconocer estos miedos, de limpiar nuestras vidas afectivas de su contaminación y restaurar a la comunidad, afectada por la peligrosa agencia humana. Esa limpieza puede ser lograda por la agencia de instituciones que son, en sí mismas, artefactos de la vida cultural humana, instituciones y artefactos arraigados en la capacidad humana para la *mimesis*.¹²⁹

2.6 La *kátharsis* trágica: clarificación emocional a través de la compasión y el temor

Es así la tragedia imitación de una acción elevada y perfecta, de una determinada extensión, con un lenguaje diversamente ornado en cada parte, por medio de la acción y no de la narración, que conduce, a través de la compasión y temor, a la purificación de estas pasiones (*Poética*, cap. 6, 1449b).

Aristóteles afirma en *Poética* que la tragedia es imitación de acción o de un *mythos* concreto, cuyo *telos* ético es la *kátharsis*, es decir, clarificación emocional para elegir nuestros valores prácticos, a partir de las pasiones trágicas de compasión y temor. Con ello, Aristóteles reafirma el significado del arte en el ámbito de la tragedia griega, mostrando que el interés estético es un interés práctico, un interés por la vida buena y la auto-comprensión comunitaria; pues reaccionar de una determinada manera ya es moverse hacia esta mayor auto-comprensión.¹³⁰

Acudir a un drama trágico no era asistir a una fantasía o un entretenimiento, en el transcurso del cual uno suspendía sus inquietudes prácticas; sino más bien era el punto de arranque de todo pensamiento crítico con la creencia de que todo puede ser reformado, al participar en un proceso común de investigación, de reflexión, y de sentimiento, en relación con fines cívicos y personales importantes. Y esto estaba fuertemente condicionado por la propia estructura de la representación teatral. Participar en estos acontecimientos era reconocer y compartir una forma de vida, y una forma de vida, debiéramos añadir, en la que se destacaba el debate público y la reflexión en torno a cuestiones éticas y cívicas. Participar de pleno en una representación trágica comportaba tanto reflexión crítica como sentimiento; y ambos estaban íntimamente unidos entre sí. Amélie O. Rorty¹³¹ - resalta las siguientes características de la importancia del Teatro trágico entre la ciudadanía: en el reconocimiento y re-conocimiento de las direcciones reales de sus actitudes, los

¹²⁹ *Ibid.*, p.69.

¹³⁰ Martha C. Nussbaum. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Mínimo Tránsito-A. Machado Libros: Madrid, 2005, p. 47.

¹³¹ Amélie, Oksenberg Rorty, "The Psychology of Aristotelian Tragedy", en *Essays on Aristotle's Poetics*, pp. 15-17.

miembros de una audiencia son capaces de sentir las apropiadamente; y al experimentarlas en sus formas clarificadas y purificadas, en un arreglo definido por medio de un ritual son capaces de experimentar no obstante la brevedad, el tipo de funcionamiento psicológico, el balance y la armonía que el autoconocimiento puede dar a la acción.

a) Las tragedias presentan la doctrina ética de que hay un sentido -de ninguna manera un sentido ordinario- en el cual la constancia en la virtud y la expresión de nobleza en medio de gran sufrimiento pueden llevar su propia forma de *eudaimonía*, a pesar de la pérdida de bienes que normalmente constituyen la felicidad. Después de todo, la *eudaimonía* consiste en acciones de una vida bien vivida tan perfecta como puede ser.

b) Las tragedias tienen otra dimensión ética y política; como la retórica bien estructurada, promueven un sentido de vida cívica compartida y lo hacen tanto emocional como cognitivamente.

Se puede decir que el Teatro trágico se destaca como una institución social y autónoma, que junto con la Asamblea y el auditorio de sofistas y filósofos ayuda a consolidar la democracia en la Grecia antigua, transformándose la ciudad en teatro- al representarse a sí misma para cuestionar su realidad, problematizando sus valores fundamentales y temas que le interesaban, como los de la libertad y la tiranía, la conquista injusta y la defensa del propio país, el de los límites del poder así como la problematización moral de las pasiones individuales y familiares.

En su análisis de la tragedia, como “parte de una investigación ética”, Martha Nussbaum hace destacar que, a diferencia de los filósofos antiguos o modernos, los poetas trágicos muestran en general cierto reconocimiento de la importancia ética de la contingencia, una percepción profunda del problema de las obligaciones en conflicto y un reconocimiento del significado ético de las pasiones. Por ello, de acuerdo con estas cuestiones que trata la tragedia, concluye Nussbaum que se debería- concebir a los poetas como “poetas-pensadores”, cuyo mensaje y elecciones formales están estrechamente ligados; ya que al interpretar sus obras como obras de arte complejas, que emplean técnicas especiales de lenguaje poético y la caracterización dramática, nos suscita una percepción estética de cierto tipo de realidad que nos hace responder con nuestra propia *kátharsis* de manera intelectual y emocional.

Nussbaum afirma que al ser la *kátharsis* “clarificación”, Aristóteles le atribuye una concepción más generosa al tomar en cuenta la *respuesta emocional* ya que la reacción pasional correcta es una parte valiosa del carácter y, como las buenas respuestas intelectuales, puede contribuir al tipo de “percepción” que constituye el mejor juicio humano y por tanto nos proporciona un conocimiento de nosotros mismos. Por lo cual, las pasiones trágicas de *compasión* y *temor* no son sólo el medio

para una clarificación intelectual, sino que también son un factor de reconocimiento de lo que somos de nuestras creencias, afectos y sentimientos.

Cynthia Freeland,¹³² de acuerdo con la interpretación de Martha Nussbaum de la *kátharsis* como clarificación tanto intelectual como emocional, concierne a lo que somos o a una percepción práctica apropiada de nuestra situación, explica las dos líneas de interpretación en torno a la definición de la *kátharsis*; por un lado, la *cognitivista*, que al ser la tragedia representación mimética de acción y pasión, de situaciones que la audiencia interpreta como reales, representa a su vez relaciones causales y morales, de las cuales requieren hacerse juicios intelectuales apropiados sobre decisiones deliberativas particulares, representadas en la tragedia, ya que al reaccionar ante los eventos de compasión y temor, se extraen juicios apropiados que conciernen a ciertos problemas morales; y por otro lado, la interpretación *emotivista* destaca el placer de la *kátharsis*, no sólo como el placer de aprender o pensar algo, sino que también como “el placer de ver y sentir algo”. Aunque la interpretación emotivista de la *kátharsis* no enfatiza conocimiento, aún así le da gran peso a la idea de que la tragedia misma presenta cierto tipo de verdades o en otras palabras ciertos tipos de representaciones de la realidad. Y esto se da por la estructuración mimética del drama o de ciertas acciones, que al percibir las y sentir las emocionalmente como apropiadas, afirma Jonathan Lear,¹³³ nos llevan a formar ciertas creencias y actitudes valorativas, tanto como a sentir ciertos dolores. Por ello, es la *emotividad* misma la que otorga esta noción de realidad para deliberar juicios morales de las acciones que se representan en una trama. A pesar de que para Aristóteles las emociones están parcialmente constituidas por creencias,- para Lear es más preciso decir que las emociones están constituidas conjuntamente por creencias y sentimientos, los cuales parecen estar separados el uno del otro.

Asimismo, Richard Janko dice que la *mímesis* dramática nos lleva a la respuesta emocional correcta a la situación de los personajes, vía nuestros juicios morales y cognitivos acerca de ellos, ya que sus personalidades y acciones están representadas vívidamente como patrones universales de acción. Nuestras percepciones mejoradas pueden ayudar a nuestra capacidad para un juicio moral, sabiduría práctica y virtud. Así pues, critica los posicionamientos como el de Leon Golden, quien siendo seguidor de la teoría platónica, define a la *kátharsis* únicamente como “clarificación intelectual”; Janko le refuta que fue demasiado lejos al negar la importancia de las emociones para la *kátharsis*, pues -desatiende la manera en que la *sabiduría práctica* involucra emociones apropiadas en una forma apropiada, que es en lo que consiste la “clarificación de las emociones” en virtud de la *mímesis*.

¹³² Cf. Cynthia A. Freeland, “Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism In Aristotle’s Poetics”, en *Essays on Aristotle’s Poetics*, pp. 122-124.

¹³³ Cf. Jonathan Lear, “Kátharsis”, en *Essays on Aristotle’s Poetics*, pp. 319 y 332.

Además, Richard Janko defiende la importancia de las emociones, al confirmar algunos puntos acerca de la *kátharsis*. Para ello se apoya en la doctrina y testimonios neoplatónicos derivados de Proclo, en su *Comentario sobre la "República"* de Platón, y de Jamblico en *Sobre los Misterios*. Este último emplea la terminología referida:

- 1) Las emociones no son en sí mismas educadas, sino que se mantienen "moldeables por la educación", por ejemplo, los excesos emocionales ya no se interpondrán en el camino de la elección ética correcta.
- 2) Las emociones se llevarán hasta el punto debido de proporción, por ejemplo, las emociones corresponderán mejor al justo medio aristotélico entre los extremos.
- 3) El proceso de la *kátharsis* involucra la *mímesis*: al observar una representación de los sufrimientos, reacciones o emociones (*pathé* pueden significar estas tres cosas), logramos una *kátharsis* de los mismos.
- 4) La *kátharsis* se aplica tanto en tragedia como en comedia.
- 5) La *kátharsis* es comparada con el efecto de ciertos rituales sagrados. Aristóteles habla de tales ritos en contextos como la comedia (*Política* 1336b 13) y parece razonable que hace esta conexión *Sobre Poetas*.¹³⁴

Y aunque Jamblico no menciona a Aristóteles como su fuente, estaba familiarizado con alguno de sus diálogos perdidos y hace un eco de su misma doctrina en *Sobre los Misterios* I, 11:

Las potencialidades de las emociones humanas que están en nosotros se vuelven más violentas si se ocultan en cualquier lado. Pero si se ponen en actividad por breves periodos y se traen a un punto de una proporción debida (*to symmetron*), proporcionan deleite en moderación (*metriós*), se satisfacen y, purifican (*apokathairomenai*) por este medio, se controlan por medio de la persuasión y no por la fuerza. Por esta razón, al observar los sufrimientos de otros (*pathé*) tanto en la comedia como en la tragedia, podemos revisar nuestras propias emociones (*pathé*), hacerlas más moderadas (*metriótera*) y purificarlas (*apokathairomen*). Así también en los rituales sagrados, cuando observamos y escuchamos cosas vergonzosas, nos liberamos del daño que se deriva de ellas en la realidad.¹³⁵

Por otra parte, Cappelletti expresa que la *kátharsis trágica* no se vincula con la virtud ética, sino con la *virtud dianoética*, la cual no implica la destrucción de las pasiones ni la conversión de las mismas en hábitos virtuosos mediante el logro de un justo medio, como tampoco se reduce a una práctica higiénica, algo así como una purga del alma, o

¹³⁴ De los papiros de Herculaneum de 1581, que se derivan en *Poemas V* de Filodemo, de los cuales, las opiniones expresadas no son de un filósofo epicureano. Aunque no se conserva el nombre del autor, el lenguaje y contenido apuntan a Aristóteles o alguien muy cercano a él; la fuente es probablemente *Sobre Poetas*. De los papiros, Richard Janko extrae que "el proceso catártico" puede beneficiar a todos, incluso a las almas más templadas y sabias, pues todos somos imperfectos. La catarsis "purifica" parte del alma, probablemente su parte "entusiasta" (*thymos*); de esta manera, la poesía contribuye a la virtud. Richard Janko, "From Catharsis to the Aristotelian Mean", en *Essays on Aristotle's Poetics*. Edited by Amélie O. Rorty: Princeton University Press, 1992, p. 349.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 347-348.

a un método psicoterapéutico o psicoanalítico. Asimismo, para J. Lear, el hombre virtuoso no está en una condición patológica, ni contaminado con algún elemento impuro que necesite eliminarse. Ni necesita de un entrenamiento suplementario de las emociones, ciertamente, porque ya está dispuesto a responder correctamente a las situaciones de la vida, con juicio, acción y emoción, porque es virtuoso. La idea de que se proporciona una educación de las emociones que se padecen en la tragedia es lejana, pues lo que uno siente en la representación de una tragedia no es lo que uno sentiría o debería sentir en la contraparte de la vida real, por lo que una audiencia no pierde de vista el hecho de que está disfrutando de la actuación de una tragedia. Amélie O. Rorty, en este sentido, afirma también que presenciar incluso el mejor de los dramas clásicos no es, por supuesto, suficiente para llevarnos a la virtud; ya que las virtudes se adquieren ampliamente mediante la habituación e imitación activas, e incluso cuando la *kátharsis trágica* se combina con el entendimiento de la *anagnórisis*, no puede por sí misma hacernos virtuosos.

Para Cappelletti,¹³⁶ la *kátharsis* se produce en la tragedia mediante la elevación de lo singular a lo universal, mediante la sustitución de la compasión y del temor, que afectan individualmente a cada espectador, por la compasión y el temor considerados universalmente, ya que la poesía no se ocupa de los individuos, sino de lo universal. Para el filósofo, se trataría de transferir las pasiones desde la parte irracional del alma hasta la parte intelectual; de hacer a las pasiones (*compasión y temor*) objeto de contemplación. Así pues, quien sea capaz de contemplar las pasiones en su esencia, en lo que tienen de necesario y universal, se olvidará de sus propias pasiones y podrá reemplazar la inquietud y el dolor que éstas le causan por la serenidad y el gozo que da el conocimiento puro. Al hablar de la tragedia y de sus efectos catárticos, Aristóteles establece una especie de analogía por la cual el espectador de la tragedia es asimilado al filósofo. La prueba de ello es que, como el propio Aristóteles reconoce, la contemplación pura está reservada para una ínfima minoría, mientras que de la contemplación trágica podrán participar todos los ciudadanos. De hecho, estos ciudadanos no lograrán en el teatro conceptos universales propiamente dichos, pero se acercarán a lo universal lo suficiente como para olvidar sus pasiones e intereses individuales, al vincularse (*intelectual y emotivamente*) con la totalidad del género humano.

En este sentido, Jonathan Lear dice que *el trágico* está restringido a evocar compasión y temor mediante la *mímesis* de tales eventos, pero también está restringido a proporcionar una *kátharsis* de esas mismas emociones. Es en la *kátharsis* de esas emociones cuando la respuesta emocional apropiada para la poesía va más allá de aquella que es apropiada en eventos de la vida real correspondientes. De esta manera, al entender lo que es la *kátharsis* nos estaremos acercando a un entendimiento de la

¹³⁶ Ángel J. Cappelletti, "Introducción", en Aristóteles, *Poética*, pp. XIX-XX.

contribución especial que la poesía da a la vida. La universalidad que Aristóteles tiene en mente cuando habla acerca de la universalidad de la poesía no es aquella que apunta a la *profundidad* de la condición humana, es aquella que apunta a la *universalidad* de la condición humana. Precisamente porque en la representación del drama y en la realización y estructura mimética de ciertas acciones se produce lo universal y, en virtud de ello, se da de manera terapéutica una serenidad emotiva en el espectador. Por eso, el placer que derivamos en la tragedia no es principalmente aquel que viene de satisfacer el deseo de entender; sino que el *poeta- pensador- trágico,-* al mostrar en el escenario tanto los caracteres y las pasiones como los fines cívicos y personales que toman forma en la acción, tiene como finalidad hacer partícipe a la audiencia que ve reflejada su misma *eudaimonía* o interés por la vida buena; y por lo cual, más que abstraer un cúmulo de conocimiento de acciones humanas para mostrarlo, el poeta trágico,- a través de la composición de la unidad de la acción o ensamblaje de acciones que envuelven a un *mito*, busca el *placer estético* que conduce a la *kátharsis trágica*, provocando que la audiencia- comparta una misma emotividad que lo ayudará a deliberar sus propias pasiones. Esto ayudará a la audiencia a “elegir sus valores prácticos” o a “clarificar” su propia sabiduría práctica.

Aunque- Cappelletti, afirma que “el placer producido por la *kátharsis* mediante la contemplación trágica es *inferior* y *menos* permanente que el que produce la pura teoría, pero es semejante a él”, no hay que dejar de lado que al exponer experiencias y vivencias humanas de manera *artística* y *metafórica*, y compartirlas comunitariamente, lo que se expresa es la necesidad que cada uno tiene por los otros. Esto puede llegar a permanecer y trascender en el sentimiento y la voluntad del espectador, que se compromete con la *obra trágica-* de tal forma que, al ser conmovido por las pasiones trágicas (*compasión* y *temor*), logra percibir otros valores o posibilidades humanas que tienen que ver con “lo práctico” y no necesariamente con el lado cognitivo y abstracto del conocimiento puro. Por lo que en virtud del proceso de la *kátharsis trágica* se deriva la contribución filosófica de la poesía.

Además, la *kátharsis* proporciona un alivio, ya sea en sí mismo placentero o que ayude a explicar el placer propio que se deriva de la tragedia. Por lo cual, para entender la *kátharsis trágica*, debemos ver las formas particulares en que la tragedia produce sus efectos emocionales. Cuando está bien estructurada y bien actuada, la tragedia conjuga placeres sensoriales, terapéuticos e intelectuales; placer sobre placer, placer en el placer, que produce placer.¹³⁷

¹³⁷ Amélie, Oksenberg Rorty, “The Psychology of Aristotelian Tragedy”, en *Essays on Aristotle’s Poetics*, p. 16.

Conclusiones

Tanto Platón como Aristóteles coinciden en que un modelo de racionalidad que elimine a las pasiones o haga caso omiso de ellas privaría por completo al alma de un elemento esencial para vivir bien, limitando a la persona por la falta de sensibilidad en su carácter y al estar inclinada sólo hacia fines mezquinos y calculadores. Así pues, las pasiones serán fuente motivacional y cognoscitiva para comprender e interpretar el conjunto de nuestra concepción de vida buena, que orienta nuestros deseos, hábitos y elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas de vida.

En Platón, las pasiones ayudan a fusionar de manera integral la personalidad humana y que a su vez pueden educarse, con la finalidad de aspirar y seleccionar los objetos bellos en la vida ordinaria, pues no se pueden entender valores como la justicia o la sabiduría en uno mismo y en el mundo sin el amor personal y el auto-conocimiento. Platón, al afirmar que ciertos tipos esenciales de intelección se produce gracias a la guía de las pasiones, asume la importancia de la *manía* (entusiasmo divino) o un divino estar-fuera-de-sí (*theia mania*) como una fuente de bienes y de visión verdadera, en lugar del autocontrol y la autosuficiencia adquirida mediante la pura *sophrosýne*; viendo al intelecto como algo más sexual, más vinculado con la receptividad y el movimiento. Por lo cual, la búsqueda de la reminiscencia y la verdad de las Ideas por parte del filósofo posee una estructura interna muy similar a los anhelos, satisfacciones y sufrimientos del enamorado. Así pues, de todas las fuentes de inspiración, en particular, al experimentar la *conmoción erótica*, ante el conocimiento de una persona concreta que refleje con claridad la belleza y al mismo tiempo se identifique con la misma Forma, se da una impresión emocional que revela el amor siendo fuente de búsqueda del auto-conocimiento. Quien experimente esto, a manera de un artista, cultivará el amor propio, lo cual será, al mismo tiempo, el reconocimiento de los propios límites y la conciencia de lo que naturalmente le pertenece, y en un sentido, la posesión de uno mismo, de lo que es bueno. En este punto, la enseñanza del *Fedro* es *eudaimonística*.

En oposición a la defensa de la autosuficiencia del carácter bueno, que se guía por la actividad intelectual como la única necesaria y suficiente para la aprehensión de la verdad y alcanza el Bien ante lo imprevisible de la fortuna, Aristóteles toma en cuenta las pasiones, al afirmar que la reacción pasional correcta es una parte valiosa del carácter, que contribuye al juicio humano de la “percepción” y a la vez al conocimiento de nosotros mismos. Asimismo, nos dice que los apetitos y las pasiones son selectivos, educables y capaces de desempeñar una función constructiva en la motivación moral, que impulsan a la persona hacia objetos acordes con su concepción evolutiva del bien, siendo importantes los bienes externos para la búsqueda de vida buena (*eudaimonía*), y el desarrollo de la vida emocional, para lo cual son necesarios los vínculos de *philia*, amor, familiares, políticos y sociales. Por otra parte, las emociones son elementos

intencionales susceptibles de un desarrollo *ético flexible*, que al cultivarlas o moldearlas con ayuda de la imaginación, la sensibilidad y la percepción de lo particular (creencias, afecciones y sentimientos), -siendo éstos elementos constitutivos de la estructura de la acción (*mimesis*) y experiencia estética compartida (*el placer estético de la kátharsis*), transmitidos por las obras trágicas o relatos históricos, biográficos y novelísticos-, como resultado, nos infundirán emociones apropiadas, respondiendo correctamente ante aquello que se elige en situaciones concretas. Lo anterior nos enseña a no eliminar la intensidad de las pasiones, haciéndonos comprender que los valores de la vida humana buena son plurales e inconmensurables. Esto caracterizará y enriquecerá la acción moral de la persona prudente, quien siempre encontrará un modo noble de actuar en medio de la adversidad o sabrá “improvisar lo que haga falta” frente a la novedad, lo que la posiciona a la altura del artista.

Bibliografía:

Aristóteles. *Poética*. Trad. Ángel J. Cappelletti, Monte Ávila Editores Latinoamericana: Caracas. 1998.

-*Poética*. Trad. Juan David García Bacca, UNAM: México, 2000.

-*Política*. Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Alianza Editorial: Madrid, 2003.

-*Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Gredos: Madrid, 2003.

-*Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos: Madrid, 2008.

-*Gran ética*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Aguilar: Madrid, 1973.

-*Retórica*. Trad. Arturo Ramírez Trejo. UNAM: México, 2002.

Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Trad. María José Torres Gómez-Pallete. Crítica (Grijalbo Mondadori, S.A.): Barcelona, 1999.

Bernabé, Alberto. *Textos órficos y Filosofía Presocrática*. Trotta: Madrid, 2004.

Cassin, Bárbara (ed.). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Trad. Irene Agoff. Manantial: Buenos Aires, 1994.

Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa: Barcelona, 1988.

Düring, Ingemar. *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Filosóficas: México, Colección: Estudios Clásicos, 2005.

Ferrari, G. R. F. *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press, 2002.

Griswold, Charles L. Jr. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. The Pennsylvania State University Press, 1996.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*. Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Gredos: Madrid, 1990.

-*Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el <<movimiento órfico>>*. Trad. Juan Valmard. Ediciones Siruela: Madrid, 2003.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica: México, 1995.

Laín, Entralgo Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Anthropos: Barcelona, 1987.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial: España, 1997.

Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. Antonio Ballesteros. La balsa de la Medusa. Visor: Madrid, 1995.

-*La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Trad. Miguel Candel. Paidós Ibérica: Barcelona, 2003.

-*El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Trad. Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz. Mínimo Tránsito y A. Machado Libros: Madrid, 2005.

Otto, Walter F. *Dioniso Mito y culto*. Trad. Cristina García Ohlrich. Ediciones Siruela: Madrid, 2006.

Pieper Josef. *Entusiasmo y Delirio Divino. Sobre el Diálogo Platónico "Fedro"*. Trad. Consuelo García. Ediciones Rialp: Madrid, 1965.

Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Gredos: Madrid, 2008.

-*Diálogos VI. Filebo, Timeo y Critias*. Trad. Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos: Madrid, 1997.

-*República*. Trad. Antonio Camarero. Editorial Universitaria de Buenos Aires: Buenos Aires, 2003.

Presocráticos (Anaxímenes, Heráclito). *Los filósofos presocráticos*. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Gredos: Madrid, 2008.

Ricoeur Paul. *La Metáfora Viva*. Trad. Agustín Neira. Serie <<Libros Europa>> de Ediciones Cristiandad: Madrid, 1980.

Rodríguez, Adrados Francisco. *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Alianza Universidad: Madrid, 1997.

Rorty, Amélie O. (edited). *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton University Press, 1992.

- (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, 1980.

Trueba, Carmen. *Ética y Tragedia en Aristóteles*. Anthropos: Barcelona, 2004.

Urmson, J. O. *The Greek Philosophical Vocabulary*. Duckworth: London, 1990.