

CURSO DE ALTOS ESTUDIOS EN
PENSAMIENTO Y CULTURA DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA
(ANCLA)

*El pensamiento racional
y la visión trágica de los griegos*

Julián Marrades Millet
Departament de Filosofia

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
2020

TEMARIO

1. EL PRINCIPIO DE RETRIBUCIÓN EN EL PENSAMIENTO ARCAICO

- 1.1. ¿Recorre el hombre primitivo a explicaciones causales?
- 1.2. La función social del mito
- 1.3. El principio de retribución y la idea de «naturaleza»
- 1.4. Retribución y justicia en la literatura griega antigua
 - 1.4.1. Literatura homérica: La *Iliada*
 - 1.4.2. La idea de justicia en Hesíodo
 - 1.4.3. Retribución y justicia en la *Orestía* de Esquilo
 - 1.4.4. Nota sobre Sócrates

2. LA EXPLICACIÓN DEL ORDEN CÓSMICO EN LA GRECIA ANTIGUA

- 2.1. La explicación mitológica
 - 2.1.1. La cosmogonía según Hesíodo
 - 2.1.2. La explicación del orden cósmico en la *Teogonía*
- 2.2. La explicación racional y la idea de naturaleza
 - 2.2.1. La cosmovisión de Anaximandro
 - 2.2.2. El orden cósmico en los primeros filósofos
- 2.3. La idea de causalidad natural

3. APRENDIZAJE E INDAGACIÓN RACIONAL

- 3.1. ¿Cómo se llega a saber algo?
 - 3.2.1. La visión del aprendizaje del sentido común
 - 3.2.2. La alternativa de Sócrates a la visión del sentido común
- 3.2. El diálogo socrático
- 3.3. El método socrático de la indagación
- 3.4. El ejemplo del *Menón*
- 3.5. El giro de Sócrates y su desarrollo en Platón (el mito de la caverna)

4. LA VISIÓN DE LA EXISTENCIA HUMANA EN LA TRAGEDIA GRIEGA

- 4.1. De la epopeya arcaica (Homero) a la tragedia clásica
- 4.2. La visión trágica y el pensamiento racional
- 4.3. La tragedia de Edipo
 - 4.3.1. Edipo y la indagación de la verdad
 - 4.3.2. El destino de Edipo
- 4.4. La visión trágica y la idea de suerte moral
- 4.5. La visión trágica y el logro de una vida buena

5. JUSTICIA Y TRAGEDIA

- 5.1. La historia de Job
- 5.2. Semejanzas y diferencias entre Job y Edipo
- 5.3. Lógica del remordimiento vs. lógica del arrepentimiento

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. EL PRINCIPIO DE RETRIBUCIÓN EN EL PENSAMIENTO ARCAICO

De la visión del mundo propia de la cultura occidental que *nosotros* compartimos forman parte dos imágenes del ser humano que el filósofo Wilfrid Sellars describe así:

«El filósofo se encuentra frente a dos imágenes dotadas esencialmente del mismo orden de complejidad, cada una de las cuales pretende ser una imagen completa del hombre-en-el-mundo: las denominaré la *imagen manifiesta* y la *imagen científica* del hombre-en-el-mundo. [...] Una pregunta fundamental relativa a cualquier marco conceptual es la de a qué género pertenecen los objetos básicos de tal marco... Los objetos básicos de la imagen manifiesta incluyen personas, animales, formas inferiores de vida y cosas 'meramente materiales' como ríos y piedras. En cierto sentido muy importante, los objetos primarios de la imagen manifiesta son las personas... En la construcción teórica que he denominado imagen 'originaria' del hombre en el mundo todos los 'objetos' son personas. Esto quiere decir que los géneros de cosas que se dicen de los objetos de este marco son cosas que se dicen de las personas. [...] La imagen científica postula objetos y sucesos no perceptibles con el fin de explicar correlaciones entre los objetos y sucesos perceptibles» (W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 13 y ss.).

(1) La *imagen manifiesta* es la visión mediante la cual el ser humano ha llegado a tener conciencia de sí mismo como un ser capaz de transformar del mundo y a sí mismo, como un ser inacabado y *abierto*, tanto en el plano del conocimiento como en el de la acción, lo cual le diferencia de los otros seres, que tienen un ser *fijado* de una vez por todas, y le sitúa por encima de ellos (antropocentrismo).

a) En el plano del *conocimiento*, la visión manifiesta consta de un sistema o conjunto de creencias básicas adquiridas por la experiencia ordinaria y la educación, compartidas por un grupo humano, a través de las cuales sus miembros describen y explican lo que hay y sucede en el mundo.

b) En el plano de la *acción*, la visión manifiesta incluye la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo como un ser *personal*, lo cual implica entender su conducta a base de la pertenencia a un grupo con cuyos miembros está uno ligado en una red de derechos y deberes. «En cierto sentido muy importante, los objetos primarios de la imagen manifiesta son las personas.»

c) «Los objetos básicos de la imagen manifiesta incluyen personas, animales, formas inferiores de vida y cosas 'meramente materiales' como ríos y piedras.»

(2) La *imagen científica* del hombre en el mundo es la visión que la ciencia ha construido a partir de la imagen manifiesta, y consiste en las elaboraciones teóricas mediante las cuales la ciencia describe y explica los hechos del mundo.

a) En el plano del *conocimiento*, la visión científica unifica el campo epistémico y considera al hombre como un *objeto* más, sometido a las mismas leyes causales que el resto de los seres.

b) La imagen científica no incluye afirmaciones prácticas (intenciones, decisiones, etc.), ni formula juicios morales (bien y mal, etc.).

c) Para explicar los fenómenos observables, el marco categorial de la imagen científica postula entidades abstractas tales como moléculas, átomos, partículas subatómicas, ondas y campos de fuerza, etc. Cada ciencia particular tiene su propio marco categorial, pero desde la revolución científica moderna se acepta que los objetos básicos de la imagen científica son los de la física como ciencia fundamental.

Sellars inscribe esta distinción entre la imagen manifiesta y la imagen científica del hombre-en-el-mundo en el contexto de la cultura occidental *moderna*. En esa medida, entiende por *visión científica* la visión del hombre resultante de la revolución científica que históricamente tuvo lugar en la época moderna con la nueva astronomía de Copérnico y Kepler, con la nueva mecánica de Galileo, etc. Sin embargo, esa *nueva ciencia* no es del todo nueva. Su novedad se entiende por referencia a dos marcos conceptuales con los que mantiene relaciones complejas, de ruptura en unos aspectos y de continuidad en otros. Uno de esos marcos es la visión manifiesta que Sellars describe, que constituye la base o los cimientos sobre los que se levantó el nuevo edificio del conocimiento. El otro marco, al cual Sellars no se refiere, es el concepto de "ciencia" heredado de la ciencia griega antigua (piénsese en la geometría euclidiana, la aritmética pitagórica, el atomismo de Demócrito, etc.).

Es un tópico que, a principios del siglo VI a. C., surgió en la colonia griega de Mileto (Asia Menor) un tipo de reflexión que marcó el comienzo de la filosofía y de la ciencia griegas, y, con ello, el origen del *pensamiento racional* en Occidente. Aplicando a aquel contexto la distinción de Sellars entre las dos visiones, podemos afirmar:

1) El *pensamiento racional* que surge en la antigua Grecia incluye una *imagen científica* del hombre en el mundo que postula objetos teóricos abstractos para explicar hechos y procesos observables (átomos, números, esferas celestes, etc.). Pero también incluye una *imagen manifiesta* del hombre como ser personal que reflexiona metódica y sistemáticamente sobre su condición de sujeto cognitivo, agente moral y animal político. En la antigua Grecia ambas imágenes no están tan separadas como lo estarán en la modernidad.

2) Un aspecto relevante de la *imagen manifiesta* de los antiguos griegos es que puede considerarse como un refinamiento de *imágenes «originarias» o «primitivas»* (los mitos griegos) en que todos los objetos eran modos de ser persona, mientras que en nuestra imagen manifiesta esos objetos se han despersonalizado. ¿Qué hay que entender aquí por persona? La palabra «persona» no se refiere a «espíritu» ni a algo «mental». Si considerar personas a los seres humanos es entender su conducta a base de la pertenencia a un grupo más amplio con

cuyos miembros está uno ligado en una red de derechos y deberes, entonces decir que en las imágenes primitivas todos los objetos eran modos de ser persona significa que eran considerados como miembros de una misma *comunidad* en que seres humanos y objetos *actuaban* –hacían algo– de manera *intencional* y siguiendo determinadas *normas*.

Para aclarar el sentido de esta *comunidad* puede ser útil recurrir a otra distinción que a nosotros nos resulta más familiar: la distinción entre *sociedad* y *naturaleza*. En la imagen científica de la cultura moderna, la *naturaleza* se concibe como un sistema de hechos o fenómenos conectados entre sí según el *principio de causalidad*. Según Hans Kelsen, la mentalidad primitiva interpreta la naturaleza conforme a un esquema conceptual diferente, donde tiene la primacía el *principio de retribución*, no el principio de causalidad (cf. Kelsen 1945, pp. 1-3). Esto implica concebir la naturaleza conforme a normas sociales, pues el principio de retribución es una norma fundamental de la sociedad. La hipótesis que constituye el punto de partida de este curso es que el concepto moderno de naturaleza como un sistema de fenómenos regido por leyes (cf. Kant) se desarrolló históricamente a lo largo de un proceso intelectual que condujo, mediante la emancipación gradual respecto al principio de retribución, a una visión causal de la naturaleza que considera «la sociedad como una parte de la naturaleza y no la naturaleza como una parte de la sociedad» (Kelsen 1945, p. 2).¹

De acuerdo con esta hipótesis, 1º) describiremos el papel del principio de retribución en la visión originaria o primitiva; 2º) aplicaremos esta descripción a la mitología griega arcaica; y 3º) mostraremos la transición que se produjo en la antigua Grecia desde la imagen mítica de la naturaleza a la visión racional, poniendo como ejemplo la cosmovisión de Anaximandro.

¹ Oído tras el paso de la borrasca Gloria (enero de 2020): "El mar nos devuelve la basura que le hemos arrojado". Esta explicación se sustenta en el principio de retribución, que rige las relaciones sociales entre las personas. Por tanto, es una explicación que trata al mar como un ser cuasipersonal (el mar está enfadado con nosotros porque le hemos tratado mal y, en reciprocidad, él nos trata mal a nosotros). La actitud que subyace a una reacción como esta es el reconocimiento de una comunidad entre el mar y nosotros, que exige la observancia de ciertos deberes que corresponden a la igualdad entre los miembros de una comunidad. El ecologismo se basa en una actitud así respecto a la naturaleza. Los seres humanos somos una parte más de la naturaleza, pertenecemos a ese todo, no somos sus dueños y señores. El planeta no es un objeto que está a disposición nuestra, sino la casa (*oikos*) común. Esta visión contrasta con la visión científica, que adopta una actitud objetivadora frente a la naturaleza y propone explicaciones de los desastres naturales que postulan entidades abstractas (capa de ozono, gases de efecto invernadero, etc.) y recurren al principio de causalidad. ¿Son incompatibles ambas visiones? No necesariamente. Lo serían si el conocimiento que proporciona la visión científica se utilizara como un poder de explotación de la naturaleza considerada como un mero almacén de recursos en beneficio exclusivo de sus explotadores humanos (economía capitalista...). Pero ese conocimiento puede ponerse al servicio de cuidar la naturaleza como habitat común (desarrollo sostenible).

1.1. ¿Recurre el hombre primitivo a explicaciones causales?

Cito el siguiente pasaje de la monumental obra del antropólogo escocés Sir James G. Frazer *La Rama Dorada*, un estudio comparativo de mitología y religión publicado por primera vez en dos volúmenes en 1890 y refundido en un solo volumen por el autor en 1922, la versión comúnmente conocida:

De algunas tribus del Alto Nilo sabemos que no tienen reyes en el sentido corriente de la palabra: las únicas personas que ellos conocen como tales son los reyes de la lluvia, que están acreditados como poderosos para darla en su época apropiada, esto es, en la estación de las aguas. Antes de que los chubascos comiencen, a finales de marzo, el país es un desierto árido y agrietado y el ganado, que es la principal riqueza de estas gentes, perece por la falta de pastos. Así que cuando llegan los días finales del mes de marzo, cada cabeza de familia busca al rey de la lluvia y le ofrece una vaca para que pueda hacer que las benditas aguas del cielo se viertan sobre los pardos y mustios prados" (Frazer 1974:139).²

Frazer interpreta la acción de los nativos de ofrecer una vaca al rey de la lluvia «para que pueda hacer» que llueva a finales de marzo, cuando «el país es un desierto árido». Frazer interpreta la acción de los nativos en términos causales: ellos *creen* que el rey de la lluvia puede causar la lluvia, y le ofrecen una vaca para que ejerza ese poder causal. Ahora bien, según Frazer esa creencia es *falsa*; por consiguiente, la acción de los nativos es estúpida, pues se basa en un error.

Wittgenstein ha criticado esta interpretación de Frazer con el siguiente argumento: si la acción de los nativos se basara en la creencia causal que les atribuye Frazer, entonces la realizarían en el periodo seco del año y no cuando llega la época de las lluvias. Según Wittgenstein, Frazer se equivoca al explicar la acción de los nativos en términos de un razonamiento causal erróneo (falsa ciencia). Una interpretación alternativa a la de Frazer podría ser esta: regalar una vaca al rey de la lluvia puede entenderse como una acción que *expresa* la gratitud de los nativos a la lluvia que va a llegar como un *don*. Y como agradecer un don es un acto social, el destinatario de la acción expresiva de regalar una vaca es un ser humano –el rey de la lluvia–, que personifica simbólicamente el poder benéfico de la lluvia. En otros casos la personificación no recae en un seres humanos reales, sino en seres personales imaginarios idealizados (dioses, héroes, espíritus...). Así interpretada, la acción de los nativos no se basa en hipótesis sobre conexiones causales (creencias). Está más cerca de un ritual.

² Cito por esta edición castellana: James George Frazer, *La Rama Dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Frazer y otros etnólogos y antropólogos sostienen que en el pensamiento llamado «primitivo» se encuentran explicaciones causales, pero que son sistemáticamente erróneas. Su error estribaría en que el pensamiento primitivo refiere los hechos que quiere comprender no a elementos de una misma especie, sino a elementos heterogéneos entre sí. Esto contraviene un rasgo característico de una explicación causal genuina, consistente en enlazar dos hechos de la misma especie (por ejemplo, el calentamiento del agua y la evaporación). La causa es un hecho objetivo homogéneo con el efecto. En cambio, el pensamiento arcaico suele enlazar elementos heterogéneos. Veamos otro ejemplo:

Un cafre [habitante de Cafrería, antigua colonia inglesa en África meridional] que arrancó un trozo de un ancla de un barco encallado murió poco después. Desde entonces los cafres han adscrito carácter divino al ancla y, al pasar frente a ella, la honran con saludos a fin de evitar su ira.³

Según Schultze, los nativos creen que hay una conexión causal entre dos hechos que objetivamente no están conectados (el hecho de arrancar el ancla y la muerte de quien la arrancó) y que son heterogéneos. Creen en la supuesta existencia en el ancla arrancada de un poder divino o *sobrenatural* capaz de producir un efecto *natural* en quien la arrancó (la muerte). Frente a Schultze, Hans Kelsen ofrece otra explicación:

Los cafres, al interpretar el incidente, no suponen que el daño a un ancla cause en general la muerte de quien lo realiza... El ancla, imaginada como un ser personal, se ha vengado del ofensor, exactamente como se vengan los hombres por los daños que les causan... Tal interpretación es también una «explicación», aunque no conforme a la ley de causalidad.⁴

Desde el punto de vista de Kelsen, los nativos no atribuyen al ancla un poder sobrenatural *con la idea* de explicar causalmente un hecho natural, sino que trazan una *semejanza* entre el trato de dañar un ancla y el trato que ellos dan a quien daña a otro miembro de la tribu (el ofendido devuelve el daño al ofensor). Para que tenga sentido establecer esta semejanza, es preciso imaginar el ancla como un ser personal o cuasi-personal, pues la venganza es un comportamiento institucionalizado entre seres humanos. Así pues, lo que en definitiva hacen los sujetos del ejemplo de Schultze no es aplicar mal el principio de causalidad, sino extender el principio de retribución, que tiene su lugar de origen en las relaciones sociales, a la esfera de los hechos «naturales». Esto sugiere que para el pensamiento arcaico no hay una línea rígida de separación entre la sociedad y la «naturaleza», sino cierta continuidad entre ambas, en tanto que el orden en la naturaleza es concebido desde

³ Fritz Schultze, *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1900, pp. 43, 223.

⁴ Hans Kelsen, *Sociedad y Naturaleza. Una investigación sociológica*, Buenos Aires, Editorial Depalma, 1945 (1ª ed. inglesa 1943).

el modelo del orden en la sociedad. Un factor clave de esta visión continuista o incluso monista es, como veremos, el papel que juega en ella el principio de reciprocidad.

Pero antes de pasar a ello, conviene hacer una precisión. Kelsen afirma que «el pensamiento primitivo está dominado por esta idea de retribución y no por la ley de causalidad. No se le ocurre jamás averiguar la conexión causal real, esto es, atribuir el resultado a algún hecho que pueda ser considerado, él solo, la causa» (Kelsen 1945:13). En su afán de generalización –la mayor tentación del filósofo, según Wittgenstein–, Kelsen llega a afirmar que en el pensamiento primitivo están completamente ausentes las explicaciones causales. Pero esto es falso. El hombre primitivo caza, pesca, siembra y cosecha, construye su choza, etc. ¿Lograría realizar exitosamente estas y otras muchas tareas sin hacer observaciones precisas y predicciones causales acertadas que enlazaran hechos objetivos con hechos objetivos? La respuesta de Wittgenstein es esta:

El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo traspasa la imagen de este, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efigie.⁵

1.2. La función social del mito

Llegados a este punto, conviene hacer una distinción entre el pensamiento primitivo *ordinario* (que usa la experiencia empírica, el razonamiento lógico, el principio de causalidad, la predicción, etc.) y el pensamiento primitivo *mítico*. Algunos científicos sociales, en la línea de Frazer o Schultze, consideran los mitos de las sociedades arcaicas como irracionales o pre-rationales, es decir, como *explicaciones inadecuadas* de cuestiones importantes que conciernen a la existencia humana (fertilidad, nacimiento, muerte, enfermedad, sexo, etc.). Para otros autores, por el contrario, es un error considerar los mitos, tal como son *vividos* por las sociedades arcaicas, como explicaciones causales de la realidad. Así, el antropólogo Bronislaw Malinowski escribe:

Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, coacciones e imperativos sociales, reivindicaciones e incluso exigencias prácticas. [...] De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana;

⁵ L. Wittgenstein, *Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 55. Conviene destacar esta diferencia: la acción de clavar un alfiler en la efigie del enemigo sólo *aparentemente* es realizada como causa de su muerte, mientras que el mismo salvaje, al construir su choza, se sirve de un material –la madera– que *realmente* es un medio adecuado para los fines del habitar, cosa que él conoce por observaciones empíricas y razonamientos causales.

no una vana fábula, sino una laboriosa y activa fuerza; no una explicación intelectual ni una imagería del arte, sino una carta de validez de la sabiduría moral.⁶

Según esta descripción de Malinowski, el mito ejerce en las sociedades arcaicas una función esencialmente *normativa*: proclama lo que debe suceder y enjuicia si las cosas suceden como debieran. El mito justifica el orden cósmico remitiéndose al tiempo privilegiado de los orígenes –que no es un tiempo histórico–, en el cual fue fundado ese orden por seres sobrenaturales. El mito considera a estos seres fundadores como autoridades a las cuales los miembros del grupo deben reverencia y respeto. Esta actitud viene determinada por el hecho de que hay sanciones instituidas por las autoridades sobrehumanas, que son la principal garantía del orden social.

1.3. El principio de retribución y la idea de «naturaleza»

Las relaciones de los seres sobrenaturales entre sí, imaginados en los mitos como seres personales, están reguladas por el *principio de retribución*, como también lo están las relaciones entre los seres sobrenaturales y los seres humanos, así como las relaciones sociales entre estos.

«El principio de retribución aparece primero al hombre primitivo bajo su forma más drástica, el *talión*: ojo por ojo, diente por diente, muerte por muerte» (Kelsen 1945: 93). Una característica esencial del principio de retribución es «la idea de una equivalencia entre el mal sufrido y el que se infligirá» (Kelsen 1945: 96). Esta idea marca la idea de *justicia* no solo en el primitivo derecho penal, sino también en otros aspectos de la vida social.

Pero el principio de retribución no se limita a la ley del talión, sino que posee un doble carácter. «Significa no solo que una desventaja sufrida por otro debe ser retornada con la misma desventaja, sino también que una ventaja recibida debe ser también retornada con la misma ventaja. La retribución no significa solo castigo, sino también recompensa» (Kelsen 1945:96). La importancia de este principio en las sociedades arcaicas se extiende al conjunto de la vida social. El funcionamiento de la sociedad primitiva se caracteriza por la *reciprocidad*. Así, Malinowski se refiere a «la naturaleza recíproca de toda la cooperación social» y ve en ella una de las garantías más eficaces para la observancia de los deberes sociales.

Una de las principales instituciones que refuerzan la cooperación en las sociedades arcaicas es *el don* (dar y recibir regalos). En su libro *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss sostiene que donar o dar un objeto engrandece al donante y crea en el receptor la obligación

⁶ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 114. (1ª ed. inglesa 1955).

de devolver el regalo (esto explica la rara existencia del sentimiento de gratitud en las sociedades arcaicas). Veamos un ejemplo:

El dar regalos es un modo común de expresar la amistad en las islas Andaman. [...] En la mayor parte de los casos los regalos son recíprocos, y por tanto se trata en realidad de un intercambio. Si un regalo se da como signo de buena voluntad, el donante espera recibir en cambio un regalo de valor equivalente. La razón de esto es obvia: el primero ha expresado su buena voluntad hacia el otro, y si el sentimiento es recíproco, debe darse un regalo para expresarlo.⁷

Así pues, el principio de retribución se manifiesta no solo en la regla de que todo regalo debe ser correspondido, sino también en la idea de que toda violación de esa regla –ya sea no devolviendo un regalo, ya sea rechazándolo– trae dificultades. Las obligaciones inherentes a las prácticas de reciprocidad ponen de manifiesto la creencia del hombre primitivo en la inviolabilidad del principio de retribución, como principio básico del orden social. Ello afecta tanto a la práctica del don como a la comisión de ofensas. McCulloch refiere que «la peor conducta que puede observarse [en los nativos del Valle de Munnipore, en la India] es el olvido de una ofensa; la primera de las virtudes, la venganza» (cit. por Kelsen 1945:102). Y Elsdon Best dice de los maoríes: «Vengar los insultos, daños recibidos, etc., era considerado uno de los deberes más importantes del hombre» (ib., 103).

En conclusión, podemos decir que el orden que el hombre primitivo observa en la «naturaleza» –las repeticiones cíclicas, las regularidades, los cambios repentinos, etc.– no se basa sobre «la idea de una conexión objetiva entre hechos, esto es, sobre la suposición de un nexo causal producido por fuerzas impersonales, sino sobre la idea de una conexión entre personas, esto es, sobre la suposición de una relación social» (Kelsen 1945: 72). El hombre primitivo ve hechos y relaciones sociales en eventos y procesos cósmicos, y establece conexiones «subjetivas» entre esos sucesos «naturales» basándose en el principio de retribución. En las culturas arcaicas está ausente la representación de la «naturaleza» como un sistema de hechos causalmente interconectados. La «naturaleza» no es para los individuos de estas culturas una esfera diferente de la sociedad. «Tal dualismo no existe para el hombre primitivo. Menos aún concibe la sociedad, como hacen los sociólogos modernos, como una parte de la naturaleza; más bien la naturaleza es para él una parte de la sociedad» (Kelsen 1945:72-73).

1.4. Retribución y justicia en la literatura griega antigua

⁷ A. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 237.

1.4.1. Literatura homérica: La *Iliada*

La *Iliada* es el poema épico más antiguo de la literatura europea. Tradicionalmente se ha atribuido su autoría a Homero, un bardo griego que supuestamente la compuso hacia mediados del siglo VIII antes de nuestra era. Versiones anteriores que narraban el mismo tema, difundidas oralmente, se remontan hasta el 1200 antes de nuestra era.

La *Iliada* narra los sucesos acaecidos durante unos pocos días del décimo año de la guerra de Troya, que en la Antigüedad era considerada un hecho histórico y se databa hacia finales del siglo XII antes de nuestra era (Edad del Bronce). Hoy el contenido de la *Iliada* se considera una ficción poética. Según el mito, la guerra de Troya fue iniciada por varios reinos griegos que hicieron una expedición para rescatar a Helena, esposa de Menelao, rey de Esparta, que había sido raptada por Paris, hijo de Príamo, rey de Troya. Al mando de la expedición militar de los griegos figuraba Agamenón, rey de Micenas y hermano de Menelao. La guerra terminó con la toma y el saqueo de Troya.

El episodio que relata la *Iliada* ocurrió en el último año de la guerra. El motivo es mencionado en el primer verso del canto I (la *Iliada* consta de XXIV cantos): la cólera de Aquiles contra Agamenón. Aquiles era un capitán del ejército aqueo; Agamenón era el rey de Micenas, uno de los dos pueblos helenos que se alían para atacar Troya. ¿Cuál es el motivo de la ira de Aquiles contra Agamenón, jefe supremo del ejército heleno? En el curso de la guerra, Agamenón había obtenido a Criseida, hija del sacerdote de Apolo Crises, como parte del botín por haber capturado una fortaleza aliada de los troyanos. Crises suplicó a Agamenón la devolución de su hija. Como este desoyera la súplica, Crises clamó venganza a Apolo, que envió una peste contra los aqueos. Al verse obligado a devolver a Criseida para librar a los aqueos de la peste, Agamenón exigió a Aquiles el botín que le había correspondido, la esclava Briseida. Después de una agria disputa Aquiles se la entregó, pero, lleno de cólera por la deshonra, decidió retirarse del combate y no luchar más.

La trama entera de la *Iliada* se construye en torno a Aquiles y se desarrolla a partir de tres acciones suyas:

- (1) la decisión de retirarse de la lucha, en respuesta a la ofensa de honor causada por Agamenón;
- (2) la resolución de reintegrarse al combate para vengar la muerte de su amigo Patroclo; y
- (3) el duelo personal entre Aquiles y Héctor, en que Aquiles mata al héroe troyano en venganza por la muerte de Patroclo.

Estas acciones de Aquiles, decisivas en el curso y desenlace de la guerra, se ajustan al *principio de retribución*: la *ofensa* recibida justifica la *venganza* del ofendido. Este modo de

proceder conforme a la *ley del tali3n* es frecuente en las relaciones entre los dos bandos beligerantes. Citar3 un par de ejemplos.

Menelao reprocha a los troyanos el incumplimiento del juramento sagrado que obliga a respetar la ley de hospitalidad, y amenaza con vengar esa ofensa con la destrucci3n de Troya:

1.8 As3 dejar3is las naves de los d3naos, de r3pidos potros,
troyanos insolentes e insaciables del temible clamor de la guerra.
Ya no os falta ninguna otra iniquidad ni ninguna infamia:
a la afrenta que contra m3 cometisteis vosotros, viles perras,
sin temer en vuestro 3nimo la pesada c3lera del tonante Zeus
hospitalario, que un d3a destruir3 vuestra escarpada ciudad;
vosotros que con mi leg3tima esposa y muchas riquezas tuvisteis
la locura de zarpar a pesar del amistoso trato que os dispens3,
ahora a3ad3is el ansia de en las naves, surcadoras del ponto,
echar el fuego maldito y matar a los h3roes aqueos.⁸

(Canto XIII, vv. 620-629)

Y cuando Menelao es herido por un troyano (P3ndaro), violando el tratado pactado, Agamen3n exclama, dirigi3ndose a su hermano:

1.9 Los troyanos te han herido y pisoteado los leales juramentos.
Pero no son bald3os el juramento, la sangre de los corderos,
las libaciones de vino puro y las diestras en que confi3bamos.
Pues incluso si el Ol3mpico no lo cumple al momento,
no dejar3 de cumplirlo, y los culpables pagar3n con creces,
con sus propias cabezas y las de sus mujeres y sus hijos.
Pues bien s3 yo esto en mi mente y en mi 3nimo:
habr3 un d3a en que seguramente perezca la sagrada Ilio,
y Pr3amo y la hueste de Pr3amo, el de buena lanza de fresno,
y en que Zeus Cronida, de sublime trono, que mora en el 3ter,
agite personalmente sobre todos ellos su tenebrosa 3gida,
lleno de rencor por esta felon3a; eso no dejar3 de cumplirse.⁹

(Canto IV, vv. 157-168)

Ambos fragmentos expresan una idea central de la mitolog3a griega: es Zeus, el soberano de los dioses, quien impone a los hombres la ley de reciprocidad y garantiza las

⁸ Homero, *Iliada* (traducci3n e introducci3n de Emilio Crespo), Madrid, Gredos, 2000, p. 266.

⁹ *Ib3dem*, p. 70.

sanciones que conllevará su incumplimiento. Bajo la autoridad suprema de Zeus, los dioses castigan los crímenes y delitos que unos hombres cometen contra otros hombres (el perjurio, el asesinato, las injurias al huésped, el incumplimiento doloso de los pactos, etc.). Los dioses homéricos tratan a los seres humanos conforme al principio de reciprocidad: recompensan sus méritos y castigan sus crímenes. Los designios divinos con respecto a los seres humanos son *justos*, y la justicia divina es *retribución*: una ley inviolable que, más pronto o más tarde, será ejecutada.

Sin embargo, la aseveración de que la justicia es una cualidad esencial de los dioses, y especialmente de Zeus, parece incompatible con el hecho de que en la *Iliada* se les atribuyan también obvias injusticias. Así, por ejemplo, es Zeus mismo quien insta a la diosa Palas Atenea a invitar a los troyanos a que incumplan un juramento:

- 1.10 Ve al campo de batalla entre troyanos y aqueos
e intenta lograr que los troyanos empiecen, los primeros,
a hacer daño a los aqueos altivos, transgrediendo así los juramentos.¹⁰
(Canto IV, vv. 70-72)

La idea de que una injusticia cometida por seres humanos la causan los dioses indica que el poder divino –especialmente, el de Zeus– es absoluto, en el sentido de que está por encima de la justicia y la injusticia. Lo que sería un pecado o un crimen si lo cometiera un hombre, no lo es ni puede serlo si lo comete un dios. Zeus impone la justicia –el principio de reciprocidad– como la ley que debe regular las relaciones entre los hombres, pero sus designios no son justos ni injustos. En este punto la teología homérica se diferencia de las religiones dualistas que separan la divinidad en dos seres, imputando a uno el bien y al otro el mal.

Siendo así que existe una división tan tajante entre los dioses y los hombres, surge la pregunta de si las relaciones entre los dioses se regulan por el principio de retribución, es decir, por la idea de justicia. Un episodio de la *Iliada* nos puede dar una pista para responder a esto. La diosa Hera, esposa de Zeus, maquina la destrucción de Troya, y Zeus se lo reprocha aduciendo que los troyanos no merecen un daño así. Pero tras reprochárselo le dice:

- 1.11 Haz como te plazca; esta desaveniencia no debe en el futuro
tornarse en motivo grave de discordia mutua entre tú y yo.
Otra cosa te voy a decir y tú guárdala en tus mientes:
cuando también yo, lleno de furor, devastar una ciudad
quiera donde hayan nacido hombres que te sean queridos,
no trates de aplazar ni un momento mi ira y permítemelo,

¹⁰ Homero, *Iliada* (edición y traducción de Antonio López Eire), Madrid, Cátedra, 1993, p. 170.

que también yo te lo he otorgado de grado sin ser de mi gusto.

(Canto IV, vv. 37-43)

De este episodio podemos concluir que, entre los dioses, el principio de retribución no se aplica, como en el caso de los hombres, en respuesta a un delito o un mérito (los dioses no cometen delitos ni son virtuosos), sino en la forma de una reciprocidad de favores según el principio «hoy por ti, mañana por mí».

1.4.2. La idea de justicia en Hesíodo

La teología homérica atribuye a los dioses la imposición a los hombres de una idea de justicia que sirve para justificar el mantenimiento de la ética propia de una sociedad aristocrática. Pero esa idea de la justicia no era esencial a los propios dioses en sus relaciones recíprocas (Nilsson, Otto).

El mundo de Hesíodo ha experimentado cambios sociales importantes, que se reflejan en su obra literaria (*Teogonía*, *Trabajos y días*). Hesíodo era un campesino que vivió hacia la segunda mitad del siglo VIII a.C., hijo de un comerciante establecido en Ascra (cerca de Tebas) y hermano de Perses, con quien pleiteó para defender su parte de la herencia paterna, que le fue arrebatada en un juicio injusto. La clase social a la que pertenece Hesíodo es una clase media que surge de las nuevas oportunidades propiciadas por el movimiento económico de las colonizaciones y por la aparición de la *polis* griega. Esos cambios han posibilitado una mayor prosperidad económica, pero también han provocado fisuras y desigualdades en la sociedad.¹¹ La obra de Hesíodo es la expresión literaria de la asimetría existente entre el mundo pacificado de los dioses y la actual sociedad humana, sumida en una Edad de Hierro en que los males se mezclan con los bienes y donde aún cabe la esperanza de remediar el mal y la injusticia.¹²

1) La *Teogonía* es el poema que narra la génesis de los dioses en un proceso progresivo que lleva desde el caos de las fuerzas naturales hasta el reparto equilibrado del Universo efectuado por Zeus entre los demás dioses. Zeus ha ordenado ese reparto guiado por la diosa Justicia (*Dike*).

2) En *Trabajos y Días* la justicia de Zeus, reverenciada por los dioses que habitan el Olimpo, ha de organizar también el caótico mundo humano como un universo ordenado:

¹¹ Cf. Aurelio Pérez Giménez, «Introducción general» a Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2001, pp. IX-XIV.

¹² En el «Mito de las Edades», Hesíodo califica la época actual como una Edad de Hierro: «Ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero, no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males» (*Trabajos y Días*, ed. cit., p. 73).

1.12 Pues esta ley impuso a los hombres el hijo de Cronos: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de este queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento (*Trabajos y días*, vv. 275-286; ed. cit., p. 78).

Varias cosas a destacar en este fragmento. En primer lugar, la idea de justicia que debe regular el mundo humano es el *principio de retribución* instaurado por Zeus en el mundo de los dioses. A quien obra con justicia Zeus le recompensa con la prosperidad, mientras que quien obra injustamente es castigado con el escarnio de su progenie. Además, el texto presenta la justicia como un principio regulativo de las relaciones sociales que los hombres comparten con los dioses, pero no con las especies animales. A ello hay que añadir que Hesíodo no ve la sociedad actual como una sociedad justa, sino como una sociedad desigual en que los poderosos dominan con insolencia (*hybris*) a los más pobres. De ahí que proponga una moral política que exige que tanto el pueblo llano como los encumbrados –los jueces, los nobles, los *basiléis*, como él los llama– se sometan a la norma de la justicia que, sancionada por Zeus, vale igual para todos:

1.13 He aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus hijo de Cronos, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo pague la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaos de una vez por todas de torcidos dictámenes. El hombre que trama males para otro trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó (*Trabajos y Días*, vv. 256-267; ed. cit., pp. 77-78).

Merece la pena destacar en este texto la idea de que cometer males no sólo perjudica a terceros, sino aún más a quien los comete. Esta idea anticipa una reforma de la moralidad que tendrá continuidad en autores como Esquilo, Eurípides y Sócrates.

1.4.3. Retribución y justicia en la *Orestía* de Esquilo

Los problemas de justicia y derecho son el centro de los dramas de Esquilo (Eleusis, Grecia, 525 a.C. – Gela, Sicilia, 456 a.C.), cuyo elemento trágico consiste principalmente en un conflicto entre el individuo y el orden social vigente. Sus dramas glorifican el carácter

sagrado del orden social y el hecho de que se fundamenta en la voluntad divina. Los dioses vigilan y custodian el mantenimiento de la justicia, personificada en Esquilo, como en Hesíodo, en una diosa (*Dike*).

La *Dike* de los poetas trágicos es una diosa vengadora. Los dramas de Esquilo reflejan la tradicional concepción de la justicia encarnada en el principio de retribución, que estipula la venganza de sangre. En la *Orestía*, que consta de tres dramas argumentalmente encadenados, la venganza de los crímenes de sangre es el principal hilo conductor de la trama. En las dos primeras piezas de la trilogía (*Agamenón* y *Las Coéforas*) la venganza se contempla como la restitución de un orden quebrado por un acto de insolencia (*hybris*). En la tercera (*Las Euménides*) se plantea una alternativa a la venganza de sangre.

(1) En *Agamenón*, Clitemnestra justifica el asesinato de su marido Agamenón, tras regresar vencedor de Troya, por un doble motivo: vengar la muerte de su hija Ifigenia a manos de su padre (Agamenón) y el ultraje de haber traído a su casa una concubina troyana (Casandra, hija de Príamo).

1.14 *Clitemnestra* (al coro).– Escucha tú ahora la norma de mi propio juramento: ¡Por la Justicia que ha vengado la muerte de mi hija, por Ate y por las Erinias, a las cuales yo lo he sacrificado! Yace ya en la tierra, vedle, el ofensor de esta mujer (señalándose a sí misma), el encanto de todas las Criseidas de la tierra troyana. Y con él también ella, la prisionera, la adivina, que a su lado dormía, ella, la profetisa, la concubina fiel que con él desgastara los bancos de una nave (*Agamenón*, vv. 1431-1441).¹³

Es importante advertir que Clitemnestra no atribuye su acción a una decisión arbitraria de su voluntad, sino que se considera a sí misma una simple ejecutora de una ley divina ancestral:

1.15 *Clitemnestra* (al coro).– Afirmas que he sido yo la autora, pues no... Porque ha sido el antiguo, el duro genio vengador de Atreo el que ha tomado la forma de la esposa del muerto y lo ha inmolado para vengar así la muerte de unos niños (*Agamenón*, vv.1498-1504).¹⁴

Pero el coro, que no quiere disculpar la falta de responsabilidad de Clitemnestra y su pretensión de inocencia, la increpa así:

¹³ Esquilo, *La Orestía*, introducción, texto y traducción de José Alsina, Barcelona, Bosch, 1979.

¹⁴ Atreo, rey de Micenas, era padre de Agamenón y hermano de Tiestes. Habiendo cometido Tiestes adulterio con la esposa de Atreo, este se vengó asesinando a los dos hijos pequeños de Tiestes y sirviendo sus cadáveres en un banquete a Tiestes, que los comió (*Agamenón*, vv. 1577 ss.).

1.16 *Coro.*– Altanero es tu espíritu y has hablado palabras insensatas. No hay duda: con tu lance homicida tu mente ha enloquecido. Lo proclaman tus ojos inyectados en sangre. ¡En pago de tu crimen, tú, sin amigos y sola, tendrás que pagar golpe por golpe (*Agamenón*, vv. 1426-1430).

(2) El vaticinio del coro se cumple en el segundo drama de la *Orestía: Las Coéforas*. Así como Clitemnestra considera como un acto de justicia haber matado a su esposo Agamenón –consideración basada en el principio de retribución–, así también el coro de *Las Coéforas* interpreta como un acto de justicia el homicidio de Clitemnestra y de Egisto, deseado por Electra y ejecutado por Orestes (ambos son hijos de Agamenón y Clitemnestra, además de Ifigenia y Crisótemis).

En el diálogo que el coro y Electra mantienen ante la tumba de Agamenón, Electra pregunta qué súplicas debería dirigir contra quienes lo han matado:

1.17 *Electra.*– ¿Qué he de decir? Enséñamelo, ilustra mi ignorancia.
Corifeo.– Que llegue contra ellos un dios, o bien un hombre...
Electra.– ¿Quieres decir un juez, o un vengador acaso?
Corifeo.– No; di sencillamente: "que dé muerte por muerte".
Electra.– ¿Y es piadoso que pida esto a los dioses?
Corifeo.– ¿Y cómo no va a serlo devolver mal por mal al enemigo?
 (*Coéforas*, vv. 118-123)

En respuesta al coro, Electra implora que aparezca alguien que venga a su padre y que, en justa retribución, mueran sus asesinos «con la ayuda de los dioses, de la Tierra y la Justicia» (v. 148). Será su hermano Orestes quien levante la mano contra su madre Clitemnestra y contra Egisto. Pero, como Orestes comete el crimen inspirado por Apolo, lo considera un acto de justicia:

1.18 *Orestes.*– Yo quiero proclamar a mis amigos que no sin justicia asesiné a mi madre, esa mancha asesina de mi madre, horror de los dioses; y que el filtro que me inspira tanta audacia, declaro que fue Loxias [Apolo], el profeta de Delfos: su oráculo me dijo que si llevaba a término esta empresa, libre de mala acusación iba a quedar (*Coéforas*, vv. 1026-1032).

(3) El *Agamenón* se cierra con un asesinato. La sangre vertida, la de un esposo a manos de su esposa, excita la cólera de Apolo, que exige una reparación (principio de retribución). Esa reparación se realiza en *Las Coéforas* mediante otro asesinato: Apolo ordena a Orestes que dé muerte a su propia madre. Pero, en esta dinámica –sangre exigiendo nueva sangre–, la cadena de muertes no acabaría nunca. Y, para que acabe, se hace necesaria la intervención de la divinidad. Este es el tema de la tercera pieza de la trilogía.

En *Las Euménides*, el choque entre el derecho de venganza que asiste a Clitemnestra a asesinar a su esposo Agamenón y el derecho de Orestes a asesinar a su madre para vengar a su padre asesinado por ella, se presenta, en la situación inicial del drama, como un enfrentamiento entre dos divinidades: de un lado, las Erinias, defensoras del derecho de Clitemnestra; de otro, Apolo, defensor del derecho de Orestes. Es significativo que dicho enfrentamiento va a dirimirse, no por la vía de la violencia, sino mediante el uso de la palabra en un juicio público, en el cual va a ejercer de juez una divinidad olímpica, Palas Atenea, y actuará de jurado un grupo de ciudadanos.

El veredicto del jurado lleva a un empate: una mitad se pronuncia a favor de matar a Orestes, conforme a la ley del talión que defienden las viejas guardadoras del derecho de venganza de sangre; la otra mitad se pronuncia a favor de no matar a Orestes, conforme a la propuesta de Apolo, que encarna la nueva generación de los dioses olímpicos. Y es Atenea la que rompe el empate votando a favor de Orestes. Ante la queja de las Erinias, que se sienten humilladas, Atenea propone compensarlas: tendrán un lugar de culto en Atenas, y de divinidades malditas se convertirán en diosas benéficas –se llamarán, en adelante, *Euménides* (Benefactoras)–. Al recluirlas en un recinto religioso como objeto de veneración, las viejas deidades aceptan perder la jurisdicción que habían tenido en el ámbito del derecho y la justicia.

Al final de la tragedia, la solución que propone Atenea de cara al futuro consiste en dirimir los crímenes de sangre del mismo modo que acaban de resolver el enfrentamiento entre las Erinias y Apolo: no por la vía de la violencia, sino mediante el uso de la palabra y el ejercicio de la persuasión ante un tribunal.

1.19 *Atenea*.– Oíd lo que dispongo, habitantes del Ática que hoy por primera vez juzgáis en un proceso por delito de sangre. De ahora en adelante, y para siempre, conservará el pueblo de Egeo al tribunal augusto de esta corte.¹⁵ Y en esta roca, digo, el Respeto y el Miedo, hermano suyo, lejos del crimen habrán de mantener al ciudadano, noche y día, en tanto no subviertan estas leyes. Ni licencia excesiva ni gobierno despótico: tales son los principios que aconsejo que respetéis, pero no eliminar eternamente de la ciudad el temor. Si nada teme, ¿qué mortal va a seguir la justa senda? Si tenéis una justa reverencia por este tribunal en él habréis de encontrar un baluarte protector de esta tierra, de este estado (*póleos*) cual no conoce nadie ni en la Escitia ni en el país de Pélope. [...] Por el afecto que siento hacia mi pueblo, he aquí lo que yo instauró en esta hora: instalo en esta tierra númenes poderosos e inflexibles. Es su función regir la vida

¹⁵ Atenea establece, míticamente, el Tribunal del Areópago, que, en el golpe de estado de 462 por Clístenes quedó reducido a juzgar crímenes de sangre. Parece que Esquilo compuso su pieza para apoyar esta reforma. (Nota de Alsina, p. 362).

humana. Quien se ha propiciado deidades tan crueles¹⁶ ignora enteramente de dónde vienen los golpes de la vida. Las culpas de sus antepasados a ellas los conduce; y una muerte en silencio aniquila, con ira rencorosa, a quien tan alto hablaba. [...] Al escuchar los dones que, en su bondad, aseguran a mi pueblo, me invade el gozo; y siento gratitud a los ojos de Persuasión porque ha cuidado mis labios y mi boca ante estas que en forma tan salvaje rehusaban. ¡La victoria es de Zeus, el dios de la palabra (*agoraios*)! ¡Se ha impuesto para siempre nuestra tenacidad al bien orientada!

Coro¹⁷.— ¡Que la civil discordia de males insaciables nunca llegue a rugir en esta Tierra (*pólei*)! ¡He ahí mi plegaria!

(Esquilo 1979: *Euménides*, vv. 681-703, 927-937 y 968-978)

Podemos sacar varias conclusiones de esta magna obra de Esquilo que es la trilogía de la *Orestía*. Una de ellas, que encierra un profundo sentido político, es que el principio de retribución de sangre por sangre, que la tragedia presenta como una ley inexorable de las monarquías arcaicas, conduce a la guerra civil y a la autodestrucción de la sociedad. En este sentido, la *Orestía* pretende trazar la evolución social de la Atenas primitiva, desde un estadio en el que todavía domina la ley del tali3n, a un estadio superior en el que la *p3lis* ha superado la mera organizaci3n tribal y en el que la ley de la retribuci3n es racionalizada y convertida en un proceso judicial, es decir, en derecho positivo. En la tragedia de Esquilo esta evoluci3n es simbolizada, en el plano mitol3gico, con el tr3nsito desde las fuerzas oscuras de las Erinias a la generaci3n luminosa de las divinidades ol3mpicas, y representada en el plano pol3tico en la superaci3n del antiguo r3gimen tribal por la organizaci3n democr3tica del Estado.

1.4.4. Nota sobre S3crates

En el *Crit3n*, uno de sus di3logos de juventud, Plat3n relata una conversaci3n entre S3crates, que est3 encarcelado esperando la ejecuci3n de su condena a muerte por el tribunal ateniense, y su disc3pulo Crit3n, sobre la actitud m3s justa a adoptar en esa situaci3n. Crit3n argumenta que, puesto que la condena es injusta, lo justo es hacer lo que haga falta para evitar su cumplimiento (por ejemplo, tratar de escapar de la c3rcel y huir a otra ciudad). S3crates, por su parte, reconoce la injusticia de la sentencia que lo condena a muerte, pero se opone a los planes de Crit3n con este argumento:

1.20 De ning3n modo se debe cometer injusticia. Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayor3a, puesto que de ning3n modo se debe cometer injusticia. [...] Jam3s es bueno ni cometer injusticia, ni

¹⁶ Se refiere a las Erinias.

¹⁷ En esta intervenci3n el coro, que ha estado defendiendo el derecho de sangre m3ticamente promovido por las Erinias, por vez primera da su benepl3cito a la soluci3n propuesta por Atenea.

responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal (Platón, *Critón*, 49b-d).¹⁸

Al defender que nunca se debe devolver mal por mal, Sócrates cuestiona la interpretación habitual del *principio de retribución* (la ley del talión). Pero ¿por qué razón considera que es *una injusticia* escapar de la cárcel para evitar que se cometa con él una injusticia? Trataré de resumir la respuesta que da el propio Sócrates.

1) La ley conforme a la cual ha sido condenado a muerte es «la ley de la ciudad» (*nómos tes póleos*).¹⁹ Sin ley no hay ciudad, no hay estado. Sin acuerdo con la ley, no es posible vivir como ciudadano ateniense. Ser ciudadano implica compartir el respeto por la ley. En su alegato, Sócrates personifica las leyes y les hace decir que tratar de huir para esquivar el cumplimiento de la sentencia del tribunal implicaría romper «los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales conviniste [tú, Sócrates] con nosotras [las leyes] que vivirías como ciudadano» (52c-d). Sócrates hace decir a las leyes que, puesto que regulan el matrimonio, la crianza y la educación, son ellas las que le han engendrado, criado y educado (50d-e). Los ciudadanos son una «criatura» de las leyes, y oponerse a ellas sería como intentar destruir a quien te ha dado la vida y te ha criado, lo cual es radicalmente injusto.

2) Lo que establecen las leyes de la ciudad, *eso* es la justicia. Sócrates entiende la justicia como una *virtud cívica*. Si Sócrates declara a Critón que está obligado a acatar la sentencia judicial, es porque considera que no hay una instancia superior a las leyes de la ciudad que pueda justificar su incumplimiento. Las leyes hay que cumplirlas porque emanan de la *polis*, y para garantizar la convivencia no hay un fundamento más sólido que *lo político*, es decir, el tejido compartido, sobre la base de acuerdos y pactos entre sus miembros, de un conjunto de tradiciones, costumbres, lengua, religión e instituciones. Y, aun cuando lo establecido en las leyes es algo que se vota y se puede derogar, tal posibilidad, aconsejable pragmáticamente según las circunstancias (lo permitido en la guerra está prohibido en la paz), se basa en la confianza mutua, en el acuerdo en las tradiciones y en los convenios entre los ciudadanos.

3) En caso de que Sócrates hubiera considerado injustas las leyes por las que ha sido condenado, las propias leyes le concedían la oportunidad de persuadir a la ciudad de su injusticia (52a), o bien de abandonar la ciudad y «marcharse adonde quisiera llevándose lo suyo» (51d). Pero Sócrates no ha hecho ni una cosa ni otra. Si en su larga vida no ha

¹⁸ Platón, *Critón*, trad. de J. Calonge, en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981.

¹⁹ En este caso, la *polis* es Atenas. Conviene precisar hay que entender por *polis* una unidad territorial dotada de una organización jurídica y política fundada en acuerdos y pactos entre los ciudadanos (*polítai*). Cuando se habla de Atenas como *polis*, los «atenienses» incluyen a los ciudadanos de la región del Ática (2.600 km²), no sólo a los de la ciudad de Atenas (cf. Conrado Eggers Lan, «Ensayo preliminar» a Platón, *Critón*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, pp. 2-11).

cuestionado los acuerdos públicos y ha preferido vivir en Atenas antes que exiliarse, era porque le parecía que las leyes de Atenas eran justas. «Pues bien –argumentan las leyes– si te vas ahora ... violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria (*patrída*) y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas, has intentado destruirnos» (54c). Esta concepción socrática de la justicia, fundada en las *leyes de la ciudad*, anticipa la definición aristotélica del hombre como un *animal político*.

Hemos dicho que Sócrates considera injusto tratar de esquivar la sentencia que le condena a muerte porque se basa en una ley de la ciudad, que es el fundamento de la justicia. Lo coherente con esta concepción de la justicia sería reconocer que esa sentencia es justa. Sin embargo, Sócrates la considera injusta (lo justo es acatarla, pues las leyes deben cumplirse). Pero, para justificar su evaluación de la sentencia como injusta, Sócrates necesitaría fundamentarla en una instancia diferente de las leyes de la ciudad. Esta exigencia llevará a su discípulo Platón a buscar un fundamento trascendente a las leyes de la ciudad –la idea de justicia–, desde donde poder criticar estas.²⁰

²⁰ El idealismo de Platón y el cosmopolitismo estoico discreparán de Sócrates en este punto. Por lo que respecta a Platón, en *República* defenderá una teoría de la justicia como algo *ideal* (*eidos*), es decir, como un concepto universal e inteligible que trasciende cualquier instancia particular y mundana (las leyes y costumbres de cualquier sociedad, las creencias y opiniones de los individuos, etc.).

2. LA EXPLICACIÓN DEL ORDEN CÓSMICO EN LA GRECIA ANTIGUA

Nuestro objetivo ahora es examinar la concepción del *pensamiento racional (lógos)*, como nuevo tipo de discurso que surge en el siglo VI a. C. en oposición al *mito*. Para establecer una comparación entre ambos, presentaremos dos relatos que describen, desde una y otra perspectiva, el orden del universo. Primero analizaremos un pasaje de Hesíodo en que se describe la cosmogonía en clave mitológica, y luego examinaremos un fragmento de Anaximandro que presenta una explicación 'racional' de la estructura del mundo físico. Un objetivo concreto de nuestra lectura de Anaximandro es mostrar la trasposición del principio de retribución y de la idea de la justicia desde el ámbito de la sociedad humana –y de la naturaleza 'socializada'– al terreno de los hechos no humanos o fenómenos 'naturales', conforme a una concepción despersonalizada de la naturaleza.

2.1. La explicación mitológica

2.1.1. La cosmogonía según Hesíodo

“¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme el hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa Noche y los que crió el salobre Ponto. Decid también cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo. Y los descendientes de aquéllos, los dioses dadores de bienes, cómo se repartieron la riqueza, cómo se dividieron los honores y cómo, además, por primera vez, habitaron el muy abrupto Olimpo. Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ellos fue primero.

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la Tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva a todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.

Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.

Gea alumbró primero el estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz las grandes montañas, deliciosa morada de las diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió el estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar grato comercio (vv. 104-132).

[...]

Allí de la Tierra sombría, del tenebroso Tártaro, del Ponto estéril y del Cielo estrellado están alineados los manantiales y términos hórridos y pútridos de todos, y hasta los dioses los maldicen. Enorme abismo: no se alcanzaría su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera fuera posible franquear sus puertas; sino que por aquí y por allá te arrastraría huracán ante huracán terrible. Horrendo, incluso para los dioses inmortales, este prodigio (vv. 736-743).

[...]

Luego que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas y por la fuerza decidieron con los Titanes sus privilegios, ya entonces por indicación de Gea animaron a Zeus Olímpico de amplia mirada para que reinara y fuera soberano de los Inmortales. Y les distribuyó bien las dignidades (vv. 881-886)".²¹

Comentario del texto citado:

(1)

Como sugiere el título del poema (*Teo-gonía*), los dioses también *han 'nacido'* dentro de un mundo *del cual forman parte*. Aunque en la cosmovisión de los mitos griegos los dioses y los hombres están separados, no por ello los dioses dejan de formar parte del mismo cosmos que los hombres. Esto contrasta con la cosmovisión judeo-cristiana, según la cual hay un Dios único que precede al mundo, que es increado y creador del mundo, y que es trascendente al mundo, es decir, externo e inconmensurable con él.

(2)

Otro rasgo característico de la teología de los mitos griegos es el *politeísmo*. Un rasgo consecuente con el politeísmo griego es «dejar que el orden del universo, el *cosmos*, surja sin la intervención de ninguna inteligencia dotada de propósito [ausencia de la idea judeo-cristiana de providencia]. Habida cuenta de que cada dios no es sino una fuerza propia de un dominio, ninguno de ellos puede, en principio, arrogarse el haber planeado y creado la íntegra disposición de los seres mediante un arbitrario, aunque benevolente, acto de voluntad».²² La superioridad de Zeus sobre todos los demás dioses es una soberanía 'política' o monárquica: Zeus no es el creador de dioses y hombres –él mismo es hijo de Cronos–, sino el instaurador de un orden cósmico que pone fin a una serie de enfrentamientos y conflictos entre divinidades previamente existentes.

En ausencia de un creador divino, el papel ordenador –creador– del cosmos lo desempeña la *Moirai*. La palabra «moira» sencillamente significa la «parte» o «lote asignado», y de este significado básico se deriva el de «destino». Ya en Homero tanto los dioses como

²¹ Hesíodo, *Obras y fragmentos*, ed. de A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2001.

²² Francis M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984 (1912¹), p. 34.

los hombres tienen *moirai*. Cada dios posee su parte o dominio asignado, es decir, cierto espacio del mundo como campo de su actividad. Dentro de su campo no se discute su supremacía; pero quien la ostenta no debe transgredir las fronteras, pues si lo hace será objeto de venganza. En consecuencia, «la Moira está por encima de todos y de cada uno de los dioses, y los límites que impone a sus poderes cabe considerarlos de naturaleza moral».²³ De la concepción de la Moira como un poder moral –concepción que hallamos también en Hesíodo– no se deriva que ella fuera exclusivamente benévola. La Moira carece de previsión y designio, pues estos pertenecen a los humanos y a los dioses semejantes al hombre. La Moira es una fuerza ciega que carece del elemento decisivo de la personalidad: el propósito individual. ¿En qué sentido, pues, puede considerársela una fuerza moral? En tanto en cuanto «es una representación de la necesidad y de la justicia (del *va a ser* y del *debe ser*) de la disposición de los elementos».²⁴

(3)

Lo primero que apunta el fragmento arriba citado es que la *Teogonía* es una obra de Hesíodo *inspirada por las Musas*, dando así un sentido religioso a la obra. Concretamente, como señala Aurelio Pérez, «el sentido de la *Teogonía* es la divinización del mundo que nos rodea, la personificación de los fenómenos y actividades que implican el éxito y el fracaso, la alegría y el dolor, en una palabra, la vida humana. Hesíodo se impone la tarea de convertir en entidades eternas todas las circunstancias pasajeras de la vida y tal proceso de personificación sólo culmina cuando el fenómeno o potencia en cuestión recibe un nombre que le individualiza. Pero su objetivo no es sólo exponer, como poeta-profeta, su interpretación de esas realidades humanas, sino explicar, impresionado quizás por el estricto orden del Universo, la clave religiosa del mismo. [...] La clave del orden cósmico radica en el triunfo total del bien sobre el mal, de lo justo sobre lo injusto: Urano es malvado y violento, por lo que encuentras su castigo a manos de Cronos. Este a su vez es también cruel y tiránico, y Zeus castigará su pecado. Pero Zeus es todo orden y justicia y en consecuencia su soberanía será eterna».²⁵

Sentada esta polaridad bien/mal que atraviesa la *Teogonía* de principio a fin, hay que precisar que «no hay en la mitología griega ninguna divinidad del mal, ningún Satanás que capitaneé una turba de demonios malignos, pero hay toda una serie de personajes que Hesíodo rememora como procuradores del lado oscuro de la existencia. Son Hijos de la Noche [luego volveremos sobre esto], se mueven en silencio, pero acosan a los humanos y asedian su destino».²⁶

²³ Cornford, *ibid.*, p. 30.

²⁴ Cornford, *ibid.*, p. 35. Cornford señala que la Moira «vendría a ser una concepción de la misma índole que la ley natural, la cual ha ocupado su lugar en el pensamiento moderno» (*ib.*).

²⁵ Aurelio Pérez, «Introducción» a *Teogonía*, en Hesíodo, *op. cit.*, pp. 5-6.

²⁶ C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, ed. cit., pp. 92-93.

(4)

La cosmogonía comienza con la mención de las cuatro divinidades de las que nació «la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales» (vv. 105-108), a saber: la Tierra, el Cielo, el Mar y «la tenebrosa Noche», que los comentaristas identifican aquí con el Hades o también el Aire. Esos cuatro dioses primigenios, «los que están en los orígenes de todas las cosas, tienen una clara referencia espacial, forman de algún modo el núcleo y a la vez el marco de toda existencia. Carecen todavía de una figura propia y de una configuración personal».²⁷

Aquí hallamos una división del mundo en tres partes (moirai), que fueron asignadas a Zeus (el Cielo), a Poseidón (el Mar) y a Hades (la Noche). Según Cornford, «es menester hacer notar que esta triple división acontece sin amor ni atracción de deseo (v. 132)».²⁸ Sólo más tarde Eros reunirá en un acto amoroso el Cielo y la Tierra, y de esta unión nacerán los dioses más antiguos. «En la Tierra y el ardiente Cielo, en la Noche y el Mar reconocemos los cuatro elementos... El rango de los elementos en la cosmogonía es paralelo al rango de los dioses de la teología homérica».²⁹

(5)

No vamos a detenernos en la serie de ciclos en que van sucesivamente generándose primero los dioses y luego los héroes. Nos ocuparemos aquí solamente de los más relevantes, comenzando por el primer ciclo de la generación de los dioses (vv. 116-123): «En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la Tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva a todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.»

El Caos. Al principio sólo él existía. ¿Qué es el Caos? Una inmensidad vacía, negra, amorfa; un abismo inmenso y ciego. Es asexual (no es masculino). Es la figura de lo ilimitado primordial, habida cuenta de que lo ilimitado (το απειρον) es un concepto negativo que denota imperfección. La formación del mundo, que incluye la generación de los dioses, es un proceso de *separación* en que los seres aparecen en un espacio *delimitado* respecto al Caos primordial y ocupan lugares diferenciados que permiten que se despliegue la multiplicidad de los seres, concebidos como *limitados*, es decir, definidos, determinados.³⁰

²⁷ García Gual, *op. cit.*, p. 89.

²⁸ Cornford, *op. cit.*, p. 31.

²⁹ *Ibid.*, pp. 32-33. El orden de al que alude Cornford es: arriba está el Fuego (el cielo), a continuación el Aire, luego la Tierra y finalmente el Mar.

³⁰ En la cosmovisión judeo-cristiana el Dios único, creador y trascendente al mundo, es concebido como infinito, siendo esta infinitud la máxima perfección (las criaturas son finitas). Esta diferencia que para el

La Tierra (Gea). Después apareció la Tierra, que surgió del Caos, representando su antítesis: es sólida, posee una forma separada y precisa, tiene estabilidad y firmeza³¹. Es femenina (la Tierra madre). Es el suelo firme sobre el cual los dioses, los hombres y los animales pueden sostenerse y caminar. Sin embargo, el fondo de la tierra es similar al Caos: tenebroso, oscuro y viscoso. Es el Tártaro.

Después del Caos y la Tierra aparece Eros, el amor primordial, que no es aún el que existirá entre machos y hembras. Eros es la energía cósmica, la fuerza que hará brotar, a partir de Caos y Gea, todo lo que puebla el universo. Gea, sin unirse a nadie, pare a Urano (el Cielo), con todos los astros que lo pueblan, y a Ponto (el Mar). Y Caos origina a Erebo (la oscuridad sombría) y a la Noche, de la cual, en unión con Érebo, nacen el Éter y el Día.

(6)

Hay, más adelante, una alusión a un profundo abismo que algunos exégetas sitúan entre la Tierra y el Tártaro: «Enorme abismo: no se alcanzaría su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera posible franquear sus puertas; sino que por aquí y por allá te arrastraría huracán ante huracán terrible. Horrendo, incluso para los dioses inmortales, este prodigio» (vv. 735-746). Ese abismo es «tan hondo bajo la Tierra como lejos está el Cielo de la Tierra [esa distancia hay entre la Tierra y el tenebroso Tártaro]» (v. 721-722). El principal interés que tiene para nosotros este enigmático abismo radica en la hipótesis de que haya podido influir en la idea de lo ilimitado (*tò ápeiron*) que Anaximandro identifica con el principio de todas las cosas.³² Lo veremos en su momento.

2.1.2. La explicación del orden cósmico en la *Teogonía*

(1) El orden cósmico es el resultado de un proceso que se inicia –ese comienzo se sitúa en el tiempo primordial (*Urzeit*) del mito, no en el tiempo cronológico de la historia– en

hombre de la fe implica una distancia absoluta entre el hombre y Dios –que sólo se puede aminorar mediante la oración y la fe–, para la teología –la racionalización de la fe– implica una semejanza entre el hombre y Dios. Tomás de Aquino establecerá una analogía entre el esse divino y el esse humano, y Descartes postulará que Dios ha puesto en el entendimiento humano la idea de infinitud. Con la ciencia moderna el infinito, que era exclusivo de Dios, se hace accesible al pensamiento humano (cf. A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979).

³¹ La Gea del mito cosmogónico se transformará en la Physis, que es la materia originaria de donde todo ha nacido, pero entendida como una masa amorfa y dinámica sin rasgos antropomórficos.

³² «Algunos eruditos han encontrado el origen de la concepción del *Urstoff* de Anaximandro en la descripción que hace Hesíodo del tremendo abismo que había entre la tierra y el Tártaro. Era un abismo enorme, no infinito. Así pues, *tò ápeiron* no es lo infinito, sino lo inmenso, y su raciocinio ha de buscarse no en el raciocinio cosmogónico sino en la inspiración poética» (Jonathan Barnes, *Los Presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992 (1979¹), p. 50.

un estado inicial de desorden entre potencias primordiales (Gea, Urano, Ponto, Tártaro...). Ese estado de confusión y desorden acaba con la victoria de un dios (Zeus) sobre las potencias rebeldes (los Gigantes). El orden es la supremacía, definitivamente asegurada, de la justicia implantada por ese dios soberano. La *Teogonía* es el relato del origen de esas divinidades, de su división en bandos enfrentados (los Olímpicos y los Gigantes), del enfrentamiento entre ambos bandos y de la victoria de los Olímpicos, cuyo soberano es Zeus. Más que una explicación de la génesis del orden, la *Teogonía* es un mito de entronización y de soberanía, una exaltación del poder de Zeus sobre todos los dominios del universo: el natural, el social y el ritual.

(2) Por consiguiente, el orden cósmico no ha existido siempre ni es necesariamente como lo ha establecido Zeus, pues no es el resultado de una dinámica de los elementos que integran el mundo, sino que ha sido instaurado dramáticamente por la intervención de un agente. El orden del universo es la expresión de la *monarchia* de ese dios. Es ella la que mantiene el equilibrio entre las potencias que reinan en el universo, la que fija a cada una su puesto en el todo –la porción particular o *moira* que a cada una le ha tocado– y la que delimita sus respectivas atribuciones.³³

(3) ¿Cómo es el orden instaurado por la victoria de Zeus? El orden cósmico se concibe como un orden jerárquico. Análogo a la estructura de una sociedad humana estratificada, el orden cósmico expresa relaciones de poder entre agentes: se plasma en escalas de autoridad, de precedencia, de dignidad; se define por vínculos de dominación y sumisión.

(4) Ese orden del universo se proyecta en un espacio cósmico estructurado en planos jerárquicos (lo alto y lo bajo...) en que las diferentes potencias divinas ocupan posiciones absolutas y dotadas de significaciones religiosas opuestas (pureza/impureza, cielo/infierno...).

2.2. La explicación racional y la idea de naturaleza

Como introducción al nuevo tipo de explicación del orden cósmico que surgió en Grecia a comienzos del siglo VI a. C. en contraste con las explicaciones que ofrecen los relatos mitológicos, nos puede ser útil la siguiente exposición de Vernant:

¿Cuál es –me pregunté– el origen del pensamiento racional en Occidente? ¿Cómo nació en el mundo griego? Me pareció que tres rasgos caracterizaban, en lo esencial, el

³³ Zeus es el dios del cielo, del rayo y del tiempo, Poseidón es el dios de los mares, Hades es el dios del inframundo, Deméter es la diosa de la tierra fértil y de la agricultura, Hefesto es el dios del fuego y de las técnicas manuales, Artemisa es la diosa de los animales y la caza, Ares es el dios de la guerra y Atenea es la diosa de la sabiduría y de las artes.

nuevo tipo de reflexión cuya aparición marca, a principios del siglo VI, en la colonia griega de Mileto, en Asia Menor, el comienzo de la filosofía y de la ciencia griegas.

En primer lugar, se constituye una esfera de pensamiento exterior y extraña a la religión. Los «físicos» de Jonia dan a la génesis del cosmos y de los fenómenos naturales explicaciones de carácter profano, de espíritu plenamente positivo. Ignoran deliberadamente las Potencias divinas reconocidas por el culto, las prácticas rituales establecidas y las narraciones sagradas, de las que los poetas «teólogos» como Hesíodo habían fijado, en su canto, la tradición.

En segundo lugar, surgió la idea de un orden cósmico que ya no descansaba, como en las teogonías tradicionales, sobre el poder de un dios soberano, sobre su *monarchia*, su *basileia*, sino sobre una ley inmanente al universo, una regla de reparto (*nómos*) que impone a todos los elementos que constituyen la naturaleza un orden igualitario, de tal manera que ninguno puede ejercer sobre los otros su dominio (*krátos*).

Finalmente, este pensamiento tiene un carácter profundamente geométrico. Ya se trate de geografía, astronomía o cosmología, concibe y proyecta el mundo físico en un marco espacial que ya no se define por sus cualidades religiosas de fasto o nefasto, de celeste o infernal, sino que está hecho de relaciones recíprocas, simétricas, reversibles.

Estos tres rasgos: carácter profano y positivo, noción de un orden de la naturaleza concebido de manera abstracta y fundado sobre relaciones de estricta igualdad, visión geométrica de un universo situado en un espacio homogéneo y simétrico, están estrechamente relacionados. Definen solidariamente lo que la racionalidad griega, en su forma y en su contenido, comporta de nuevo con relación al pasado y de original en comparación con las civilizaciones del Próximo Oriente que los griegos habían podido conocer.

¿A qué están vinculadas estas innovaciones? ¿Por qué se produjeron en el mundo griego? Responder a estas preguntas significa investigar el conjunto de condiciones que condujeron a Grecia de la civilización palacial micénica, muy próxima a los reinos orientales de aquel tiempo, al universo social y espiritual de la *Polis*.³⁴

2.2.1. La cosmovisión de Anaximandro

De entre quienes dicen que [el principio] es uno, en movimiento e ilimitado, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que lo ilimitado (*ápeiron*) es a la vez principio (*arché*) y elemento (*stoijeion*) de las cosas que existen, siendo el primero en dar este nombre de 'principio'. Afirma que este no es el agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino alguna otra

³⁴ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 10-11.

naturaleza ilimitada, a partir de la cual se generan los cielos y todos los mundos [contenidos] en aquellos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad. Porque mutuamente se hacen justicia (*dike*) y se dan satisfacción por la injusticia (*adikia*), siguiendo el ordenamiento del tiempo –por tanto habla de estas cosas en términos bastante poéticos. Es evidente entonces que, al haber observado cómo los cuatro elementos se transforman unos en otros, considera que no era adecuado que uno de ellos fuera el sustrato, sino otra cosa aparte de ellos; pero él piensa que la generación se produce, no al alterarse el elemento, sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno.³⁵

Comentario del texto:

(1)

El texto citado es un fragmento de un libro de Anaximandro (nació entre 618 y 610 a. C. y murió entre 548 y 545) titulado *Sobre la naturaleza (Peri Physeos)*, del cual sólo se han conservado algunos fragmentos citados por otros autores (en este caso, por el físico Simplicio, un autor del siglo VI d.C.). A diferencia de la *Teogonía* de Hesíodo, al comienzo de la cual el poeta reconoce que la escribe bajo la inspiración de las divinas Musas, Simplicio cita ese fragmento de Anaximandro atribuyéndole una autoría personal («Anaximandro dijo», «fue el primero que introdujo este nombre de 'principio'», «afirma», «él piensa», etc.). Las tesis de Anaximandro que aquí se citan se basan en las observaciones y las especulaciones intelectuales del propio Anaximandro, no en inspiraciones de las divinas musas (Homero, Hesíodo), y por tanto él responde de lo que dice y es a él a quien pueden pedírsele explicaciones. Se trata, pues, de un discurso laico, no religioso.

(2)

Según algunos comentaristas, lo que sugiere el fragmento de Anaximandro citado por Simplicio es que «fue Anaximandro el primero que formuló una teoría sistemática de la naturaleza del mundo: no sólo del material del que está hecho, sino del proceso de su desarrollo, a partir de 'lo ilimitado', hasta la pluralidad de los entes definidos».³⁶ Siguiendo este esquema, examinaremos cada uno de los tres componentes de la cosmogonía racional de Anaximandro, a saber:

- (a) El principio *de donde* todas las cosas han surgido.
- (b) El proceso *como* han surgido y se han formado.

³⁵ Anaximandro, *Peri Physeos* (Simplicio, *Física* 24, 13-25), en J. Barnes, *Los Presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 41.

³⁶ Jonathan Barnes, por su parte, sostiene que «Anaximandro puso a la filosofía en el camino que habría de seguir durante siglos» (ibid., p. 50).

(c) La constitución de las cosas existentes, como resultado de ese proceso.

(a) Todas las cosas que existen han surgido de un principio (*arché*) único del cual están hechas. Ese principio es también elemento (*stoicheion*) de las cosas. Puesto que todo *nace* de ese principio, Anaximandro le da el nombre de naturaleza (*physis*), pero ahora se trata, no de la naturaleza que conforma y anima a los dioses, sino de la naturaleza de las cosas, del mundo que habitamos los hombres. En este sentido, la naturaleza es la sustancia primordial de donde había surgido el universo de los seres y adonde estos volverán en su consumación. En los primeros filósofos el significado de *physis* se acerca más a «vida» que a «materia»; en todo caso, se trata de una materia moviente o viva.

Según Anaximandro, el *principio* no es ninguna de las cosas que *vemos* (por ejemplo, el agua, según pensaba Tales de Mileto), ni tampoco ningún ser que podamos *imaginar* (por ejemplo, los dioses antropomórficos de Homero y Hesíodo), sino algo abstracto que se capta por el pensamiento mediante *razonamientos* intelectuales. Por esta vía, Anaximandro llega a la conclusión de que el principio del que todo surge tiene que ser algo ilimitado (*tò ápeiron*). ¿Cómo hay que entender este carácter ilimitado del principio de todos los procesos de generación?

i) Según cierta lectura, el principio es infinito, ya se entienda (a) como una masa cualitativamente indeterminada, o (b) como un espacio de extensión ilimitada.

ii) Ambas interpretaciones son problemáticas. Ciertamente, para poder mantener una generación perpetua, el principio ha de ser distinto de todas las materias cósmicas ordinarias, pero no en el sentido de ser una materia cualitativamente indeterminada, pues en tal caso no puede constituir un principio cosmogónico, sino en el sentido de ser una mezcla de todas las materias, que en él están unidas e indiferenciadas. Por otro lado, cabe entender que es infinito, no en el sentido de carecer de límites, sino en el sentido de que es una masa cuya inmensidad es imposible de atravesar porque sus extremos son imprecisos. Esta interpretación sugiere que el principio es un estado de confusión y oscuridad que algunos comentaristas modernos asocian al «enorme abismo» que Hesíodo situaba entre la tierra y el tenebroso Tártaro (*Teogonía*, vv. 720-722 y 740-744). Bajo esta perspectiva, *tò ápeiron* se entendería, no tanto en el sentido metafísico de «infinito» como en el sentido *poético* de «inmenso e inabarcable».

iii) Según Aristóteles, Anaximandro consideraba «divino» al principio, y le atribuía las cualidades de ser «inmortal» e «imperecedero» (*Física* III, 4, 203b).

(b) ¿Cómo se produce el proceso de generación de las cosas a partir del principio?

i) En el fragmento citado se alude a «los llamados elementos» y se menciona el agua como uno de ellos. Es obvio, pues, que se trata de los cuatro elementos básicos o primitivos

(tierra, agua, aire y fuego), de los que están compuestos todos los cuerpos. En el estado originario en que están en el principio (*arché*), esos elementos están mezclados e indiferenciados. No existen como partes minúsculas de cada uno de ellos mezcladas con partes minúsculas de los otros, sino como una masa indiferenciada. Aunque Anaximandro no menciona en este fragmento las cualidades de estos cuatro elementos, los intérpretes antiguos les atribuyen las siguientes, respectivamente: lo seco, lo húmedo, lo frío y lo caliente.

ii) El proceso de generación a partir del principio ilimitado comienza con la *separación* de los cuatro elementos (lo seco, lo húmedo, lo frío y lo caliente). Cada uno de ellos es *limitado*, pues si alguno fuera ilimitado, no podría existir ninguno más. La separación se produce por el movimiento eterno del *arché* (y de todo el universo que se generará a partir de él). Este movimiento saca los opuestos de esa mezcla primordial e indiscriminada (en la cual habrán de volver a sumirse y confundirse), y les confiere un lugar o espacio en el mundo (lo que el mito llamaba una *moira*): en primer lugar tenemos la gran masa de la tierra; por encima –y quizás también por debajo– se sitúan las aguas; a continuación está el espacio llenado por el aire; y por encima de todo ello el fuego abrasador del cielo. El orden cósmico estriba en el equilibrio entre estos elementos en tanto que se mantienen separados. Ese orden es justicia, es decir, tiene un significado moral (Cornford).

(c) Sin embargo, ese equilibrio es inestable. Si la separación fuera completa, existiría entonces un orden perfecto y no habría cosa individual alguna. Debido al movimiento eterno del universo, los elementos contrarios (seco/húmedo, frío/caliente, raro/denso) entran en un estado de continua y recíproca guerra, y cada uno busca invadir los dominios de su antagonista. De este modo se generan las cosas particulares, que resultan de la mezcla de los contrarios. Así pues, la mezcla de los contrarios –la invasión de unos en el territorio de otros, la generación de las cosas individuales– conduce a una ruptura de límites, a la instauración de un desorden. Pero, así como es necesario que se produzca el desorden (injusticia), es igualmente necesario que, "siguiendo el ordenamiento del tiempo", se restablezca el orden, se vuelva a la separación y se repare la injusticia. Este ciclo es eterno.

2.2.2. El orden cósmico en los primeros filósofos

(a) Los primeros físicos o *fisiólogos* (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles...) rompen el esquema mítico de la sucesión desorden/orden. O sea, rompen la distancia que el mito establece entre lo que es primero desde el punto de vista temporal (desorden) y lo que es primero desde el punto de vista del poder (orden). Para los primeros filósofos, el orden no se instauró en un momento dado como resultado de la intervención de un agente divino que acabó con el desorden originario. El orden existe *desde siempre y necesariamente*. Es el orden de la naturaleza (*physis*).

(b) La cuestión del *origen* se solapa con la cuestión de la *constitución* del universo. Las preguntas relevantes no son *cuándo* empezó y *quién* lo hizo, sino *por qué* es como es y *de qué* está hecho. La coincidencia de origen y constitución se plasma en el nuevo concepto que los *fisiólogos* acuñan para designar el principio explicativo del orden cósmico: la noción de *arché*. En Hesíodo, *arché* se usa con un significado exclusivamente temporal (origen en una serie temporal). Anaximandro, en cambio, le da por primera vez el sentido filosófico de *principio elemental*, unificando así lo que es *primero cronológicamente* –aquello a partir de lo cual se han formado las cosas– con lo que *domina* todo cuanto existe. Este segundo sentido es el que tenía en el mito el dios soberano. También en Anaximandro el *arché* es divino. Pero no porque gobierne como un rey soberano, esto es, mediante normas (*nómoi*) que emanan de su voluntad despótica, sino porque domina en la forma de una *ley natural* que estaba ya presente en el elemento original del que surgió progresivamente el mundo tal como es.

(c) La ley de la naturaleza es la ley del *equilibrio* y de la *compensación constante*, en virtud de la cual es necesario que ninguno de los elementos posea la infinitud que pertenece a lo *ápeiron*, pues en tal caso los demás serían destruidos por él, sino que haya entre ellos igualdad de poder (*isotés tes dynámeos* [Aristóteles]), y que cuando uno domine sobre otro, esa ‘injusticia’ sea compensada con la inversión de posiciones, restableciéndose la ‘justicia’. Es precisamente esta *ley de equilibrio y compensación constante* la que rige todo. A la *monarchia* del mito le ha sustituido, en la naturaleza lo mismo que en la ciudad, un régimen de *isonomía*.

(d) El orden cósmico se proyecta en una representación nueva del *espacio*. Ya se trate de geografía, de astronomía o de cosmología, el pensamiento racional concibe y proyecta el mundo físico en un marco espacial de carácter *geométrico*. Ese espacio geométrico ya no se define, como en el mito, por posiciones absolutas de valor (sagrado/profano, puro/impuro, celestial/infernal, etc.), sino por relaciones *recíprocas, simétricas y reversibles*.

Esta geometrización del mundo físico implica un cambio radical en la imagen cosmológica. Para ilustrarlo con un ejemplo concreto: ¿cómo se explica la estabilidad de la tierra? Hesíodo la justificaba por su finalidad (asiento seguro para todos los vivientes); Tales y Anaxímenes ofrecían explicaciones mecánicas (la tierra flota sobre un elemento líquido del que había surgido; descansa sobre un almohadón aéreo). Anaximandro la explica por la naturaleza geométrica del universo: la tierra está situada en el centro de un universo esférico. Si está en reposo, no es porque algún agente sobrenatural (Atlas) o alguna fuerza material la mantenga inmóvil, sino porque está a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste y no tiene por qué ir hacia arriba más bien que hacia abajo, ni a un lado más bien que a otro. Si la tierra está en el centro de una circunferencia, se mantiene inmóvil en razón de la igual longitud de todos sus radios, “sin estar sometida a ninguna dominación” (*hypò medenós chratouméne*). Esto implica, por un lado, la obliteración de la imagen mítica de un mundo físico organizado en planos jerárquicos y en oposiciones absolutas; y, por otro lado, la

preeminencia de una imagen ‘política’ del mundo físico en la cual ningún elemento ni posición domina a los demás.

2.2.3. La idea de causalidad natural³⁷

(a) La cosmovisión que encontramos en los mitos griegos (cf. los relatos cosmogónicos de la religión olímpica, por ejemplo, en Hesíodo) se despliega dentro de un esquema de pensamiento regido por el principio de retribución, que es un principio que regula la conducta de unos hombres con respecto a otros hombres. El mito interpreta la naturaleza conforme a normas sociales. Para él la naturaleza es parte intrínseca de la sociedad.

Una característica del principio de retribución es la idea de *equivalencia* entre el mal padecido y el que se infligirá. La retribución aparece como un trueque o *intercambio*. No se produce sólo en el *castigo* (una desventaja sufrida debe ser devuelta con la misma desventaja), sino también en la forma de *recompensa*. Este principio de reciprocidad no rige sólo en el ámbito del derecho penal, sino también en muchos otros ámbitos de la vida social.³⁸ Uno de esos ámbitos es la religión griega. En ella está profundamente arraigada la convicción de que los dioses gobiernan el mundo con *justicia* (si los dioses no son justos, entonces no existen; si existen, son justos). Ahora bien, ese gobierno es justo porque se atiene al principio de retribución.

(b) La visión racional de la naturaleza de los primeros filósofos griegos inicia un proceso de ‘secularización’ del principio de retribución que se plasma en una idea que tendrá un papel central en la cultura de Occidente: el principio de causalidad. Desde los antiguos griegos, el paradigma de la explicación racional en la ciencia es la explicación causal (Aristóteles: la ciencia es conocimiento por las causas).

(c) Con todo, hay que señalar que en los primeros filósofos de la naturaleza la nueva idea de causalidad ‘recuerda’ en muchos aspectos el primitivo concepto de retribución:

c₁) La ‘causa’ *atrae* al efecto como el delito atrae la culpa (deuda) y el castigo. No hay que olvidar que el término ‘causa’ traduce *aitía*, palabra cuyo significado originario era ‘culpa’. La causa es ‘responsable’ del efecto. Esta es la conexión *interna* entre dos hechos ligados por la ‘ley’ de causalidad. Así pues, la necesidad causal de la naturaleza se representa inicialmente conforme al principio social de retribución.

³⁷ Cf. Hans Kelsen, *Sociedad y naturaleza*, Buenos Aires, Desalma, 1945.

³⁸ Cf. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009.

c₂) Otro aspecto de esa analogía se encuentra en la tesis de que la causa debe ser *proporcional* al efecto (sólo lo igual puede afectar a lo igual), tesis que se origina en el principio de retribución (hay una proporcionalidad entre delito y castigo, mérito y recompensa).

c₃) El influjo del principio de retribución se pone de manifiesto también en la idea de *arché* (principio fundamental de todas las cosas): ya que múltiples y diversas cosas *se afectan* recíprocamente, deben originarse de la misma cosa y ser, en ella, idénticas. Sólo las cosas que proceden de una misma fuente tienen la *misma* naturaleza, y sólo cosas *iguales* pueden actuar y padecer unas respecto a otras ('ayudarse' o 'dañarse' mutuamente), y resultar de esas interacciones y transformaciones un equilibrio ('justicia').

c₄) Con los atomistas Leucipo y Demócrito el concepto de causalidad se separa de la antigua idea de retribución, eliminando de la explicación de la naturaleza todos los elementos religiosos y rechazando las causas que son a la vez fines. «Mientras el orden del mundo es concebido como la expresión de una voluntad más o menos racional (y que, por ello, funciona conforme a propósitos), la ley de la naturaleza debe poseer el carácter de una *norma* que, por analogía con la norma social, la regla del derecho, garantiza el estado normal de las cosas mediante sanciones. Esta ley universal debe ser la ley de retribución [...] Pero para los atomistas la ley de la naturaleza dejó de ser una norma, esto es, la expresión de una voluntad divina. Se tornó la manifestación de una *necesidad objetiva impersonal*.»³⁹

Esto supone una emancipación respecto a la interpretación 'social' de la naturaleza, y con ello la separación entre sociedad y naturaleza: aquélla se rige por *normas*, mientras que en la naturaleza rige un tipo de *leyes* que determinan *con necesidad* absoluta todos los hechos. Este dualismo de sociedad y naturaleza, característico de la filosofía moral y política griegas (Sócrates, Platón, Aristóteles...), será cuestionado por la ciencia moderna, que tenderá a imponer un nuevo monismo, esta vez de sesgo contrario al del pensamiento mítico primitivo: concibiendo la sociedad como parte de la naturaleza, y no la naturaleza como parte de la sociedad.

³⁹ Kelsen, *ibid.*, pp. 375-6.

3. APRENDIZAJE E INDAGACIÓN RACIONAL

3.1. ¿Cómo se llega a saber algo?

Una de las aportaciones distintivas del *lógos* griego, como hemos visto ejemplificado en el caso de Anaximandro, es el recurso a la observación y al razonamiento como instrumentos de acceso al conocimiento de la naturaleza de las cosas. Pero, ¿cómo se llega mediante esos instrumentos a tal conocimiento? ¿Cuál es su uso apropiado para alcanzar ese fin? Vamos a examinar la respuesta que dio Sócrates a estas preguntas mediante su teoría del aprendizaje y la indagación racional.

3.1.1. La visión del aprendizaje del ‘sentido común’

Hay una idea de cómo se llega a saber algo a la que no solemos prestar atención, quizá porque recurrimos a ella constantemente y nos parece ‘normal’ o de ‘sentido común’. Consiste en esto: si quiero saber algo, mi primer impulso no me lleva a averiguarlo por mí mismo, sino a buscar a alguien que ya lo sepa y me lo haga saber.

Esta visión basa el aprendizaje en la autoridad epistémica de otras personas o instituciones; no de cualesquiera personas, sino de fuentes a las que se les atribuye una autoridad. Es la cultura –el sistema de convenciones establecido– la que designa quiénes son las autoridades, esto es, quiénes tienen el poder no sólo de transmitir el conocimiento, sino también el de controlar qué se considera conocimiento (el chamán, el profeta, el adivino, el anciano, el maestro, el progenitor, el rey, el erudito, el experto, etc.).

Esta visión del conocimiento y del aprendizaje existe prácticamente en todas las culturas (también en nuestra cultura ‘científica’ y ‘tecnocrática’). La propia cultura es un bagaje de conocimientos y prácticas que se fundamenta en autoridades y se transmite sobre la base de la aceptación confiada e incuestionada de esas autoridades.

3.1.2. La alternativa de Sócrates a la visión del sentido común

Pero ante esta visión del aprendizaje podemos hacernos esta pregunta: ¿cómo obtuvo la autoridad su conocimiento? Supongamos que se nos dice: lo obtuvo de otra autoridad. Esta respuesta no zanja la cuestión, pues podemos seguir preguntando cómo lo obtuvo esa otra autoridad. Esto abre la puerta a una regresión infinita, a la que sólo se puede poner fin de una de estas dos maneras:

- a) o bien retrocedemos a un primer eslabón de la cadena que era un ser omnisciente cuyo saber no fue adquirido por aprendizaje (por ejemplo, un dios);
- b) o bien el primer eslabón no era omnisciente y adquirió su conocimiento por medio de un proceso completamente diferente al de que se lo hayan contado.

La respuesta a) se había dado antes de Sócrates en la civilización griega (por ejemplo, en los mitos⁴⁰) y en otras civilizaciones que han desarrollado diversas concepciones de la divinidad, del hombre, del mundo y de sus relaciones mutuas. Diferentes religiones – especialmente, las ‘religiones del libro’ (judaísmo, cristianismo, islamismo)– dan este tipo de respuesta, arguyendo que los conocimientos más importantes para el ser humano han sido revelados por la divinidad.

Sócrates no tuvo interés en fundamentar el conocimiento de las cosas humanas en la divinidad. Aunque los magistrados atenienses que le condenaron a muerte le acusaron de impiedad (irreverencia hacia los dioses), Sócrates rechazó esta acusación. Independientemente de cuáles pudieran haber sido sus creencias religiosas, las guardó para sí, y esto es lo relevante de cara al problema que estamos discutiendo, a saber: que no atribuyó a sus creencias religiosas una autoridad de cara a la resolución del problema que hemos planteado. Así pues, Sócrates rechazó la posibilidad a) y optó por b).

Esa opción implicaba lo siguiente: si el primer eslabón de la cadena adquirió el conocimiento mediante algún otro proceso diferente de que se lo hayan contado, entonces lo que legitima el conocimiento es el proceso como se ha obtenido, y no la persona que lo transmite. La pregunta importante no es ‘¿quién te lo ha dicho?’, sino ‘¿cómo lo sabes?’.

3.2. El diálogo socrático

Antes de Sócrates ya hubo un uso filosófico del lenguaje, como lo atestiguan los fragmentos que han quedado de los filósofos de los siglos VI y V a. C. Pero esos textos conservan, en su mayoría, el estilo poético de los mitos y el tono solemne del lenguaje religioso. Como señala Emilio Lledó, «el público que oyera recitar el poema de Parménides, o llegase al conocimiento de unas palabras de Heráclito, debió de escucharlas con la actitud pasiva y esperanzada del que oye un mensaje que le pide acatamiento, aunque abriese un pequeño resquicio de claridad en la total tiniebla que era, entonces, el mundo para los hombres».⁴¹ Pero con Sócrates y Platón la filosofía se instala en el lenguaje hablado, y se convierte en objeto de controversia y análisis compartido. Atenas –la democracia ateniense– ofrecía la posibilidad de esa transformación. Los problemas cívicos se discutían en la plaza pública y se debatían en la asamblea popular. No es, pues, extraño que en esa circunstancia la reflexión filosófica iniciara la forma de un debate compartido por quienes intervenían en él. Fue Platón, el discípulo de Sócrates, quien «aproximó lo que suele denominarse pensamiento a la forma misma en la que el pensamiento surge: el diálogo».⁴² Châtelet dice al respecto:

⁴⁰ Véase, por ejemplo, el mito de Theuth y Thamus (*Fedro*, 274c-275e).

⁴¹ E. Lledó, «Introducción general» a Platón, *Diálogos*, 6 vols. Madrid, Gredos, 1981, p. 12.

⁴² *Ibid.*, p. 13.

Platón atribuye a Sócrates la invención de un tipo de discurso que se conoce con el nombre de *diálogo socrático*. ¿Cuál es la peculiaridad del tipo de discurso que Sócrates inaugura y que va a marcar el estilo de pensamiento característico de la filosofía y de la ciencia en la cultura occidental? Ciertamente, antes de Sócrates, en la civilización griega y en otras civilizaciones, había un pensamiento que aspiraba a la verdad y tenía pretensiones universales; se habían desarrollado varias concepciones de la divinidad, del hombre, del mundo y de sus relaciones mutuas; habían sido definidas ya unas ‘lógicas’, unas ‘morales’, unas políticas y, a menudo, con admirable grandeza y profundidad.

Y, no obstante, a todas aquellas teorías les faltaba un elemento: les faltaba la *legitimación*. Aquellas ‘concepciones del mundo’ se presentaban dogmática o líricamente, en forma de lecciones o de poemas, imponiéndose, por este mismo hecho, como verdaderas y como buenas. Pertenecían al orden del *decir*, de un decir que se bastaba a sí mismo y, en resumidas cuentas, no se distinguían de la revelación o de la profecía de tipo religioso más que por conceder alguna mayor atención a las cosas de aquí abajo. Precisamente por su dolorosa experiencia de lo ineficaz que resulta un *decir* que no llegue a justificar por qué dice lo que dice y no más bien lo contrario, porque vive en una Ciudad en la que la Palabra está siendo cada vez más desvargonzadamente prostituida, Platón comprende que es preciso –para salvar al hombre de las amenazas de la violencia– trazarle al discurso otras normas, darle otro estatuto.

Trátase no ya de discurrir sobre la marcha, no ya de *decir*, sino de elaborar un discurso que pueda ser tenido por legítimo juez de todos los demás. Este deberá poder aceptarlo cada ciudadano como verdadero y tomarlo por criterio de su opinión y, consecuentemente, de su conducta, con tal de que dicho ciudadano haya logrado antes acallar su pasión. Ahora bien, el medio en que semejante discurso puede construirse no es otro que el *diálogo* (Châtelet 1973: 14-15).

Nuestro interés aquí es examinar la naturaleza y estructura del diálogo socrático como método de aprendizaje o adquisición del saber. La pregunta que está en la base del diálogo socrático es esta: ¿qué forma de aprendizaje garantiza la adquisición de genuino conocimiento?

3.3. El método socrático de la indagación

El proceso –el camino o ‘método’– que Sócrates propugnó para fundamentar el aprendizaje –o responder a la pregunta ‘¿cómo lo sabes?’– comienza por *no excluir del examen nada* de cuanto creemos saber, y *poner en duda absolutamente todo* lo que se base en las autoridades establecidas, sean personales o impersonales (el sentido común, la tradición, la convención, etc.). De entrada, todo lo recibido y aceptado sobre la base del principio de autoridad es mera *opinión*, es decir, una creencia no justificada, que puede ser verdadera o

falsa, pero que hasta que no sea sometida a *examen* no sabremos si es verdadera o falsa.⁴³ Si el examen nos lleva a la conclusión de que es falsa, tendremos fundamento para rechazarla, y si nos lleva a la conclusión de que es verdadera, tendremos fundamento para aceptarla como genuino *conocimiento*. Así pues, el conocimiento es para Sócrates *opinión verdadera racionalmente justificada*. Dos cuestiones se plantean ahora, que dan lugar a las aportaciones más originales de Sócrates en su concepción del aprendizaje.

1ª) ¿Quién tiene autoridad para juzgar el examen? La respuesta es esta: en el examen la autoridad la tiene *cada uno* basándose en *la razón* como *juez último*; cada uno de nosotros, los seres humanos, tiene en su inteligencia la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso y de juzgar sobre la validez del conocimiento adquirido. Por tanto, cada uno, confiando en la autoridad de su propia inteligencia, es quien *responde* de lo que acepta como ‘conocimiento’, y no ninguna otra autoridad (divina o humana, personal o impersonal).

2ª) ¿Cómo se lleva a cabo el examen? Aunque cada individuo tiene en su inteligencia la facultad de juzgar sobre la validez del conocimiento, esa facultad no es privada, sino *común a todos* y, por tanto, pública. Eso implica que la indagación o examen es una práctica que se realiza en común en la forma del *diálogo* –directo y personal o indirecto y abierto–, a condición de que los interlocutores estén movidos por la búsqueda de la verdad, no por el afán de victoria.

Veamos ahora cuál es *el método del diálogo socrático*. De entrada, en un diálogo se enfrentan dos posiciones, dos pasiones (cada uno quiere que la razón esté de su parte). Sócrates cree que esa confrontación sólo vale la pena y es útil si está orientada hacia una *verdad* que pueda ser *compartida* por los interlocutores. Si ve que esta condición se cumple, él orienta el diálogo en esa dirección siguiendo varias fases:

- a) Sócrates dialoga habitualmente con interlocutores que tienen *opiniones* que dan por buenas sin haberlas sometido a examen. Él comienza tratando de que su interlocutor vaya cayendo en la cuenta de que acepta esas opiniones sin un fundamento seguro, y se dé cuenta por sí mismo de que *creía saber*, pero en realidad *no sabe*. Esta fase del método socrático es la *refutación*.⁴⁴

⁴³ Es importante tener en cuenta que la indagación socrática no cuestiona el bagaje entero de las propias opiniones (o, en general, la cultura); o bien, no cuestiona que la confianza en la autoridad sea una base aceptable para generar y asumir la cultura; lo que cuestiona es que esa confianza en autoridades sea un fundamento suficiente para aceptar algo como conocimiento. En esto se distingue de la duda hiperbólica cartesiana, que pone en cuestión el sistema entero de las opiniones, es decir, la cultura. Descartes no establece una distinción entre el proceso de generar la cultura y el proceso de fundamentar el conocimiento, que es sólo uno de los elementos de la cultura. Y no advierte que la justificación del conocimiento sólo es posible dentro de un marco cultural que incluye prácticas generadas mediante la confianza en autoridades.

⁴⁴ La refutación socrática (*élenchos*) busca la convicción del interlocutor, no que su argumento sea percibido como acertado por el mayor número de participantes en una discusión.

- b) Cuando el otro se convence de que no sabe, Sócrates le induce a darse cuenta de que tiene un *problema*, pero no sabe su solución, es decir, no tiene otro saber que sustituya al que ha descubierto que era falso (esta fase se llama *situación aporética*). Si el interlocutor llega a convencerse de esto, se da cuenta de que Sócrates no está tratando de confundirlo, sino de que vea por sí mismo que ha de empezar de nuevo.
- c) Entonces, cuando el interlocutor se convence de estar en esta situación, es cuando Sócrates, mediante *preguntas*, hace que sea el propio interlocutor quien vaya encontrando respuestas plausibles que ocupen el vacío dejado por el falso saber abandonado (esas preguntas actúan como el arte de una comadrona o *mayéutica*).
- d) A partir de aquí ambos interlocutores «están ya en otro terreno: ya no hablan de sí mismos, ya no expresan sus opiniones, sino que en su discurso *dejan hablar a otra realidad* que no es ni el uno ni el otro, sino que más bien está presente en cada uno de ellos».⁴⁵

De este modo, el aprendizaje no consiste en llenar un vacío (la ignorancia) con conocimientos puestos por una autoridad ajena (el maestro), sino en un proceso de indagación llevado a cabo por uno mismo mediante el estímulo de otro (Sócrates decía que actuaba como una comadrona). Si el examen es fructífero, llevará al descubrimiento de varias cosas: a) que no se partía de la ignorancia, sino de opiniones aceptadas acríticamente, y b) que se disponía ya de recursos propios para llegar a creencias más justificadas.

3.4. El ejemplo del *Menón*⁴⁶

(a)

MENÓN.- ¡Ah, Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo, al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca. [...]

SÓCRATES.- En cuanto a mí, si el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan, entonces le asemejo; y si no es así, no. En efecto, no es que, no teniendo yo problemas, problematice a los demás, sino que estando yo totalmente problematizado, también hago que lo estén los demás. [...]

⁴⁵ F. Châtelet, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁶ Platón, *Diálogos*, vol. 2, trad. de F.G. Olivieri, Madrid, Gredos, 1983.

MENÓN.- ¿Y de que manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectivamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es esa que buscas, desde el momento que no la conocías?

SÓCRATES.- Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe –pues ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda–, ni tampoco lo que no sabe –puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar–.

MENÓN.- ¿No te parece, Sócrates, que ese razonamiento está correctamente hecho?

SÓCRATES.- A mí no (79e-81a).

(b)

SÓCRATES.- ¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya (el servidor) del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla.

MENÓN.- Es verdad.

SÓCRATES.- ¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía?

MENÓN.- Así me parece.

SÓCRATES.- Al problematizarlo y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño?

MENÓN.- A mí me parece que no.

SÓCRATES.- Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto al hablar de la superficie doble y suponía que había de partir de una superficie del doble de largo.

MENÓN.- Así parece.

SÓCRATES.- ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?

MENÓN.- Me parece que no, Sócrates (84a-c).

(c)

SÓCRATES.- ¿Qué te parece, Menón? ¿Ha contestado él con alguna opinión que no le sea propia?

MENÓN.- No, con las tuyas.

SÓCRATES.- Y, sin embargo, como dijimos hace poco, antes no sabía.

MENÓN.- Es verdad.

SÓCRATES.- Estas opiniones, entonces, estaban en él, ¿o no?

MENÓN.- Sí. [...]

SÓCRATES.- El conocimiento que ahora tiene, ¿no es cierto que o lo adquirió alguna vez o siempre lo tuvo?

MENÓN.- Sí.

SÓCRATES.- Si, pues, siempre lo tuvo, entonces siempre también ha sido un conocedor; y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, no será por cierto en esta vida donde lo ha adquirido. ¿O le ha enseñado alguien geometría?

MENÓN.- Sé muy bien que nadie le ha enseñado nunca.

SÓCRATES.- Si no las adquirió en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?

MENÓN.- Eso parece.

SÓCRATES.- ¿Y no es ése, tal vez, el tiempo en que él no era todavía un hombre?

MENÓN.- Sí.

SÓCRATES.- Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber? (85b-86a).

El método socrático del examen o indagación racional ha contribuido a forjar algunos elementos importantes de la idea de cómo se llega a obtener conocimiento fiable, una idea que forma parte de la "imagen científica" (Sellars) que ha configurado decisivamente la cultura moderna que nosotros compartimos:

- (1) La investigación científica parte de la *formulación de hipótesis*, esto es, de enunciados verificables o falsables por procedimientos lógicos y empíricos.
- (2) El paso siguiente consiste en *contrastar las hipótesis con la experiencia*, teniendo en cuenta: a) que esa contrastación consiste en someterlas a prueba mediante anticipaciones, predicciones y comprobaciones que están sujetas a control racional, y b) que la experiencia a la que se recurre para contrastar una hipótesis debe ser pública y reproducible.
- (3) Es también crucial que el conocimiento al que se llega mediante este método nunca sea considerado como infalible. Las 'verdades' establecidas por la ciencia están siempre *sujetas a revisiones futuras* que pueden llevar, o bien a confirmar y eventualmente ampliar el conocimiento recibido, o bien a corregirlo e incluso a refutarlo.

3.5. El giro de Sócrates y su desarrollo en Platón (el mito de la caverna)

Frente a la concepción de la naturaleza como un sistema regido por causas materiales ciegas, predominante en los primeros filósofos de la naturaleza (*fisiólogos*), Sócrates postula una concepción de la naturaleza regida por la idea de bien:

Oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que la inteligencia (*noûs*) es lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la inteligencia fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la inteligencia ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de manera que fuera mejor. [...] Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. [...] Así, el uno [Empédocles] implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro [Anaxímenes] como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire. En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan..., y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo (*Fedón* 97c; 98b-c; 99 b-c).

Platón dará a este giro socrático una doble proyección: (a) como filosofía de la naturaleza, lo plasmará en una teoría de las ideas en cuanto objetos de un conocimiento racional absoluto (*nóesis*) y, por tanto, dissociado de la física (*República* VI, símil de la línea), y (b) como filosofía política, lo llevará a una concepción ideal del Estado fundada en el conocimiento del bien como meta de todos los actos de gobierno (*República* VII, alegoría de la caverna). Nosotros nos limitaremos aquí a hacer algunos comentarios sobre el llamado “mito de la caverna”, tal vez el más famoso mito de Platón. La razón de ello es la siguiente: como dice el propio narrador, el objetivo principal del mito es comparar la naturaleza humana respecto de su educación (*paideia*) y de su falta de educación (*apaideusia*) (cf. *República* VII, 514 a). En este mito Platón describe alegóricamente el proceso a través del cual el ser humano, dada su naturaleza, llega a *aprender*, es decir, obtiene el genuino conocimiento.

En el mito se nos invita a imaginar hombres que viven en una caverna subterránea que tiene una ancha entrada abierta hacia la luz. Los habitantes de esta caverna se encuentran con las piernas y el cuello atados, de modo que están como inmovilizados, no pudiendo darse la vuelta. Encontrándose en tal posición, los hombres no pueden sino mirar hacia el fondo de la caverna. Lejos de ellos hay un tabique de la altura de un hombre, y detrás del tabique pasa gente llevando diversas figuras y estatuillas elaboradas con distintos materiales, que

reproducen toda clase de objetos existentes. Los portadores de estas figuras, que a veces hablan y otras callan, quedan totalmente ocultos tras el tabique, sobresaliendo sólo las figuras que llevan. Al final de la galería por la que se sale a la luz arde una hoguera, de tal modo que el fuego proyecta las sombras de las estatuillas, por encima de las cabezas de los encadenados, sobre la pared del fondo de la caverna. Los prisioneros, que no pueden mover la cabeza para mirar hacia atrás y que, por tanto, no han visto durante toda su vida más que las sombras, las consideran naturalmente –es decir, conforme a la naturaleza humana– como “la realidad”, y cuando oyen el eco de las voces de los portadores, creen oír el lenguaje de las sombras.

La situación descrita hasta aquí es la situación más común en que vivimos los seres humanos en este mundo (la caverna simboliza el “mundo sensible”). El estado epistémico en que se encuentran los prisioneros no es la ignorancia, pues tienen conocimiento de las sombras, no sólo porque las ven (conocimiento sensible), sino también –como nos dice el propio narrador– porque pueden recordar cuáles pasaron antes y cuáles después (memoria), y sobre esa base hacer anticipaciones de cuáles volverán a pasar y en qué orden (inferencias empíricas). Sin embargo, no saben que son sombras, sino que creen que son “cosas reales”. Platón diría que tienen opinión (*dóxa*) sobre las sombras, que es un estado epistémico poco fundamentado que puede ser tanto verdadero como falso. Sigamos con el relato:

Supongamos que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando hacia la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que estas son realmente más claras que las que se le muestran? Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar, miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito. Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y lo que

gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto (*República* VII, 515c - 516c).

(1) En primer lugar, el mito simboliza los diferentes grados de realidad. Las sombras en la caverna simbolizan las apariencias sensoriales de las cosas sensibles. Las estatuas (las “figuras de los hombres”) representan las mismas cosas sensibles, es decir, los hombres de carne y hueso. En tercer lugar, “los hombres y los objetos mismos” aluden a las ideas de las cosas sensibles que están fuera de la caverna (la idea de “hombre”, pongamos por caso). Los astros representan las ideas de realidades no sensibles (la idea de “número” o de “ser”, por ejemplo). “Los otros objetos reflejados en el agua” son los objetos matemáticos (por ejemplo, el triángulo de la geometría), y sus reflejos en el agua son sus representaciones sensibles (el triángulo pintado en la pizarra). Finalmente, el sol simboliza la idea del Bien, del cual son figuras todas las demás cosas, en un grado u otro. (El sol, considerado como la fuente de toda luz, no sólo está *reflejado* en toda cosa existente, sino que es “de algún modo causa de las cosas”).

(2) Llegar a saber –o sea, aprender– la verdadera realidad de una cosa –por ejemplo, llegar a saber que una sombra es una apariencia de otra cosa, no la cosa misma– es resultado de un esfuerzo que supone tiempo y hacerse cierta violencia, no algo inmediato ni fácil. Como recuerda Giovanni Reale, «la *Carta séptima* revela que la chispa de este conocimiento sólo prende en el alma que, a fuerza de largos años de afanes, llegue a ser lo más posible afín al objeto, es decir, al bien mismo».⁴⁷

(3) El llegar a saber –el aprender– es una “conversión” (*periagogé*) de la mirada de la mente. Sólo cuando las sombras se ven sinópticamente con las estatuillas –y, en general, sólo cuando una cosa se ve como figura de otra de nivel superior, o sea, cuando se ve *desde* la cosa de la cual aquélla es figura–, se adquiere el conocimiento adecuado. Únicamente el último estadio –la visión del sol “en sí y por sí”– es conocimiento puramente intuitivo (sabiduría).

(4) La *paideia* (la educación, el proceso de llegar a saber) consiste en esa conversión de la mirada de la mente. Frente a quienes entienden la educación como una implantación del conocimiento en el alma, el mito de la caverna muestra que “en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. Por consiguiente, la educación sería al arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección” (*Rep.* VII, 518 c-d).

⁴⁷ G. Reale, *Platón. En busca de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 336.

La teoría de la educación (*paideia*) expuesta en la alegoría de la caverna tiene un alcance general, pero Platón la aplica ahí de manera específica a la educación del buen gobernante. Los malos políticos siguen la pauta de los prisioneros inmovilizados ante las sombras: se guían por las apariencias y cifran su competencia en distinguir «más certeramente las sombras que ven cruzar ante ellos y en recordar cuáles solían pasar antes, cuáles después y cuáles al mismo tiempo, hallándose en condiciones de anticipar mejor lo que habría de ocurrir»⁴⁸, buscando con ello honores y elogios (cf. *República* VII, 516c). Por el contrario, Platón aboga por un tipo de gobernante que haya recorrido el proceso entero de educación que culmina en la visión del Bien, de tal modo que su gestión como gobernante se atenga siempre al criterio del bien común, es decir, de lo que es mejor para la ciudad. Puesto que quien ha llegado a remontarse desde el mundo sensible al mundo inteligible de las ideas es el filósofo, Platón sostiene que el buen gobernante es filósofo. Sin embargo, Platón distingue entre el filósofo contemplativo, que una vez que ha llegado a la luz del mundo inteligible se mantiene en él, y el filósofo político, que es aquél que regresa a la caverna para ayudar a sus conciudadanos prisioneros a liberarse de las ataduras que los retienen en el mundo de las sombras. Quien se ha formado por sí solo como filósofo «no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie» (*Rep.* VII, 520b) ni sentirse forzado a ocuparse y cuidar de los demás.

Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores; os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender a la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas (Platón 1986b: *República* VII, 520b-c).

⁴⁸ W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 693.

4. LA VISIÓN DE LA EXISTENCIA HUMANA EN LA TRAGEDIA GRIEGA

4.1. De la epopeya arcaica (Homero) a la tragedia clásica

La *Iliada* –el poema épico más antiguo de la literatura europea– fue compuesta hacia el año 750 antes de nuestra era en algún lugar próximo a la costa occidental de Anatolia, quizá en alguna isla adyacente.⁴⁹ Los grandes dramaturgos Esquilo (525-456 a.C.), Sófocles (496-406 a.C.) y Eurípides (485-406 a.C.) llevarían la tragedia a su máximo esplendor a lo largo del siglo V en Atenas. ¿Retroceder varios siglos para recalar en una epopeya arcaica como la *Iliada* puede arrojar alguna luz sobre la visión de la vida humana que se plasma en la tragedia griega de la época clásica?

Un autor tan reconocido como Platón (427-347 a.C.), que asistió a representaciones teatrales de aquellos dramaturgos, atestigua que la influencia de Homero sobre la tragedia era un punto de vista ampliamente compartido: «Parece que Homero se ha convertido en el primer maestro y guía de todos estos poetas trágicos».⁵⁰ No nos detendremos aquí a valorar el menosprecio de Platón hacia la antigua epopeya y la reciente literatura trágica, basado en la idea de que «todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad».⁵¹ Como observa Martha Nussbaum, Platón se enfrenta abiertamente a la opinión de la mayoría de los atenienses, que consideraban a «los poetas (especialmente los poetas trágicos) ... como los principales maestros y pensadores éticos de Grecia, las personas hacia las que, por encima de todo, la ciudad se dirigía con sus interrogantes sobre cómo vivir. Acudir a un drama trágico no era asistir a una fantasía o un entretenimiento... Era, más bien, participar en un proceso común de investigación, de reflexión, y de sentimiento en relación con fines cívicos y personales importantes.»⁵² Siguiendo esta línea de pensamiento, trataremos de apuntar algunos motivos presentes en la *Iliada* que anticipan intuiciones morales que serán recogidas y desarrolladas en las obras de los dramaturgos trágicos.

⁴⁹ Emilio Crespo, «Introducción general» a Homero, *Iliada*, Madrid, Gredos, 2000, p. IX. Todas las citas de la *Iliada* proceden de esta edición, cuya traducción y notas se deben también a Emilio Crespo.

⁵⁰ Platón, *República* 595b-c, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, p. 457.

⁵¹ *República* 600e, ed. cit., p. 466. Partiendo de las premisas de que el poeta es «un creador de imágenes que no está versado para nada en lo que es sino en lo que parece» (601b-c), y de que la verdadera educación consiste en enseñar «lo que es», Platón llega a la conclusión de que los poetas están incapacitados para «educar a los hombres y hacerlos mejorar» (600c).

⁵² Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2016, p. 38. Nussbaum sostiene que, frente a Platón, «Aristóteles defiende la idea de que la tragedia dice la verdad y su propio punto de vista ético» (*ibid.*, p. 41.)

La *Iliada* comienza con estos versos:

- 4.1 La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles,
 maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,
 precipitó al Hades muchas valientes vidas
 de héroes y a ellos mismos los hizo presa de los perros
 y para todas las aves –y así se cumplía el plan de Zeus–,
 desde que por primera vez se separaron tras haber reñido
 el Atrida [Agamenón], soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus.
 (Homero, *Iliada*, canto I, vv. 1-7)

El tema omnipresente de la *Iliada* es anunciado ya en su primer verso. Este poema épico de 15.690 versos no es un relato de la guerra entre griegos –llamados aqueos o dánaos– y troyanos que acabó con la destrucción de la mítica ciudad de Ilión, sino que se limita a narrar la cólera de Aquiles, un episodio que acontece en múltiples ocasiones y por motivos diferentes a lo largo de varias semanas del décimo y último año de la guerra que enfrenta a griegos y troyanos. Esos versos iniciales apuntan varias ideas que nos servirán de hilo conductor en nuestra exposición:

- (1) La figura central de la *Iliada* –el personaje que recorre de principio a fin la trama de la obra– es Aquiles.
- (2) Sin embargo, el tema del relato no es Aquiles, sino la cólera (μηνις) de Aquiles.
- (3) La significación e importancia de la cólera de Aquiles no deriva de sus motivaciones, sino de sus consecuencias; concretamente, de la destrucción y muerte que acarreó para los aqueos.

1. La figura de Aquiles

Aquiles es el más reputado jefe del ejército aqueo, victorioso en muchas batallas. Se distingue de los demás hombres por la excepcionalidad de su origen y por la grandeza de su carácter.

La excepcionalidad de su origen. La existencia de Aquiles es el resultado de una anomalía: es hijo de Peleo, un hombre mortal, y de Tetis, una diosa inmortal. Para «su madre inmortal [Aquiles] es un vínculo con el mundo mortal de la muerte y la aflicción... A través de ella, Aquiles tiene una singular ligazón con los poderes divinos; al mismo tiempo, la inmortalidad de Tetis otorga a Aquiles una amarga conciencia de su propia condición de mortal». ⁵³ Esta anomalía de origen convierte a Aquiles en un ser problemático, una especie de mitad dios y mitad hombre, situado a la vez dentro y fuera de ambos lugares.

⁵³ J. M. Redfield, *La tragedia de Héctor, Naturaleza y cultura en la Iliada*, Barcelona, Destino, 1992, p. 177.

La grandeza de su carácter. «La grandeza de Aquiles es una grandeza de fuerza y de negación. Se diferencia de los demás hombres por su mayor capacidad para negar, para rechazar, para matar y para afrontar la muerte. Es una figura heroica más bien que demoníaca, porque sus negativas no se basan en una perversión de la voluntad, sino en la claridad mental».⁵⁴ Aquiles es perspicaz, resolutivo, tenaz, implacable. Estos rasgos son definitorios de su carácter (*éthos*). Pero este concepto no debe entenderse en el sentido psicológico moderno de tener una personalidad interior de donde emanan sus decisiones y sus actos. El carácter de Aquiles –y, en general, del hombre homérico– son sus actos mismos, en tanto que respuestas inmediatas –no reflexivas– a las demandas que le plantean las circunstancias. El carácter del héroe homérico consiste en la forma idiosincrásica como se comporta en las sucesivas situaciones en que se encuentra, en la consistencia e inevitabilidad con que actúa, en la completa identificación con sus actos, sin que haya resquicios para la indecisión o la duda, ni el desdoblamiento que abre un espacio para la responsabilidad y la culpa.⁵⁵ «En la *Iliada* los individuos no son considerados libres, seres autodeterminados que se enfrentan a una sociedad, cuya estructura y valores son libres de aceptar o rechazar. Los actores de Homero son vistos más bien como seres incrustados en un tejido social»⁵⁶, hombres conformados con las normas y valores de la sociedad en que viven.

2. La cólera de Aquiles

Las observaciones que acabamos de hacer son aplicables al tema de la *Iliada*, es decir, a la cólera de Aquiles. La ira de Aquiles *fue provocada* por Agamenón, pero también *le fue impuesta* por las normas de la cultura vigente en la sociedad aristocrática militar de la que Agamenón y Aquiles formaban parte. En este sentido, decir que la cólera de Aquiles le fue impuesta equivale a decir que fue una respuesta correcta o adecuada a las normas de esa sociedad.

Provocada por Agamenón. La conducta de Agamenón que provocó la ira de Aquiles ocurrió antes del inicio del relato, y se puede resumir así. Como vencedor en una batalla, Agamenón había conquistado como botín de guerra a Criseida, hija de un sacerdote de Apolo. El sacerdote intentó rescatar a su hija y Agamenón se negó. Como esa negativa le enfrentaba al dios Apolo, que favorecía al bando de los troyanos, la diosa Hera, protectora de los aqueos, instigó a estos a convocar una asamblea para deliberar sobre el error de Agamenón. Este admite su error y da instrucciones para que Criseida sea devuelta a su padre, pero también reclama, en compensación, que le sea entregada otra de las cautivas. En esa misma batalla Aquiles había conquistado como trofeo a Briseida. Y ante la amenaza de Aquiles de que

⁵⁴ J. M. Redfield, *La tragedia de Héctor*, ed. cit., p. 67.

⁵⁵ Así, Aquiles no siente arrepentimiento por haber enviado a Patroclo al combate, ni culpabiliza a Agamenón por su injusto comportamiento.

⁵⁶ J. M. Redfield, *ibid.*, p. 55.

abandonará el combate y regresará a su país si Agamenón le arrebatara a Briseida, Agamenón exige que se la entregue. Después de una agria disputa, Aquiles se la entregó, pero lleno de cólera, decidió retirarse del combate.

Impuesta por las normas de la cultura. La sociedad descrita por Homero en la *Iliada* es una sociedad aristocrática militar impregnada por una *cultura de la vergüenza*⁵⁷ en que el bien supremo no es disfrutar de una buena conciencia, sino gozar del respeto y la estimación pública. Es una sociedad competitiva de rango en la cual se enfrentan a muerte dos bandos, y «el peso del combate recae en una élite de individuos: los *promachoi*, "los que combaten en primera línea", que son elegidos entre los *aristoi*, los nobles que poseen tierras y armas. Una obligación central de los nobles y caudillos pertenecientes a este rango es la de *aristeuein*, "sobresalir en el valor guerrero", "descollar en la batalla" (canto XI, 109, 110). La lengua homérica llama a estos combatientes aristocráticos *héroes*».⁵⁸ Pero la *Iliada* no se limita a relatar las proezas guerreras de estos héroes, sino que presenta estas proezas bajo la luz de una *ética heroica* que define los valores que sustentan la visión de la vida y la muerte de esta nobleza guerrera, y prescribe las normas que rigen las relaciones exclusivas entre sus miembros en tanto que *iguales*.

Considerada bajo esta perspectiva, la ira de Aquiles aparece como una respuesta ajustada a esa ética heroica y como una expresión de ciertas virtudes o excelencias que definen el carácter superlativo de los mejores (*aristoi*). Así, Aquiles se enfurece contra Agamenón cuando este abusa de su poder arrebatándole a Briseida, porque esta había sido obtenida por Aquiles como parte de un botín de guerra, y en una sociedad de rango «el botín, más que por los beneficios materiales que comportaba, era valorado fundamentalmente como expresión del reconocimiento social, del honor que se le confería al adjudicatario».⁵⁹ Por esta razón Aquiles siente la acción de Agamenón como un ataque a su *honor* (I, 356) y una afrenta pública, ya que implica tratar a Aquiles como un exiliado –es decir, como un desigual–, quebrando así el trato de *reciprocidad* que debe existir entre *iguales* (XVI, 49-59).

De esa moral heroica forma parte también *arriesgar la vida* en el combate, ya sea matando al enemigo o muriendo en el intento, pues de ese modo el héroe mantiene el *reconocimiento* social de su rango y puede conquistar la *gloria* (*kleos*) entre sus compatriotas.

⁵⁷ Cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 30, 53. El tránsito desde Homero a los autores de la época clásica implica el paso de una cultura de la vergüenza a una cultura de la culpa. En esa transición tuvo un papel decisivo el derecho penal profano que surgió en la época de la democracia ateniense, que sustentaba una conexión entre culpa e intención subjetiva, fundamentando una concepción del individuo como persona dotada de derechos y responsabilidades personales, en oposición a las ideas de culpa heredada y de castigo diferido.

⁵⁸ Juan Carlos Rodríguez Delgado, *El desarme de la cultura. Una lectura de la Iliada*, Madrid, Katz, 2010, p. 135.

⁵⁹ J. C. Rodríguez Delgado, *ibid.*, p. 137.

3. Las consecuencias de la cólera de Aquiles

Ante el ultraje causado por Agamenón, Aquiles prometió abandonar el combate y regresar a su país. Pero no se fue. ¿Por qué? ¿Acaso su ira se desvaneció? En absoluto. Lo que ocurrió fue que, en lugar de reducirla a una cuestión personal –un conflicto entre él y Agamenón–, Aquiles la convirtió en impulso de un destino de destrucción, tanto para los aqueos como para los troyanos. Y es aquí donde el relato adquiere ya una significación *trágica*.

3.1. Consecuencias respecto a los aqueos

Cuando Aquiles se retira del combate, dirige esta queja a su madre, la diosa Tetis:

- 4.2 "¡Madre! Ya que me diste a luz para una vida efímera,
honor me debió haber otorgado el olímpico
Zeus altitonante. Ahora bien, ni una pizca me ha otorgado,
pues el atrida Agamenón, señor de anchos dominios,
me ha deshonrado y quitado el botín y lo retiene en su poder."
(I, 352-356)

Y le pide que suplique a Zeus una victoria de los troyanos:

- 4.3 "Recuérdaselo ahora, siéntate a su lado y abraza sus rodillas,
a ver si quiere proteger a los troyanos
y acorralar en las popas y alrededor del mar a los aqueos
entre gran mortandad, para que todos disfruten de su rey,
y se entere el Atrida Agamenón, señor de anchos dominios,
de su yerro, por no dar satisfacción al mejor de los aqueos."
(I, 407-412)

Zeus promete a Tetis que atenderá su súplica. Ya en el canto II los griegos temen que la cólera de Aquiles los perjudique (II, 235-242; 375-378). Más tarde Apolo dice a los troyanos que la ausencia de Aquiles es su oportunidad (IV, 509-513), y Hera advierte a los griegos sobre su debilidad sin él (V, 787-791).

Al principio del canto IX los griegos han tenido que retroceder hasta su campamento. Todo ha sucedido de acuerdo con la amenaza de Aquiles y la promesa de Zeus. Néstor se hace cargo del mando de los aqueos y convoca un consejo en que echa la culpa a Agamenón. Este acepta toda la responsabilidad y propone enviar a Aquiles una embajada con la promesa de un catálogo de regalos –entre ellos, darle una hija suya en matrimonio– si depone su actitud y se reincorpora al ejército aqueo. La respuesta de Aquiles es tajante:

- 4.4 "Ni aunque me diera tantos bienes como granos de arena y polvo,
ni siquiera así Agamenón lograría ya persuadir mi ánimo
si antes no me paga entera la afrenta, que devora el corazón.
Con una hija de Agamenón no me pienso casar,
ni aunque rivalizara en belleza con la áurea Afrodita
y emulara en sus trabajos a la ojizarca Atenea."
(IX, 386-390)

Aquiles rechaza la oferta de Agamenón porque entiende que con ella está intentando «incluir a Aquiles en su campo de acción como yerno y como súbdito».⁶⁰ Sólo perdiendo su autoridad podría Agamenón devolver a Aquiles todo el ultraje, es decir, sólo sufriendo esa humillación podría *compensar* la que le ha causado a Aquiles. Y cuando su amigo Patroclo suplica a Aquiles que deponga su cólera contra Agamenón y se ponga en pie de guerra contra los aqueos, que están siendo dominados por los troyanos en el campo de batalla, Aquiles le responde:

- 4.5 "¡Ay de mí, Patroclo del linaje de Zeus, qué has dicho!
Ni me importa ningún vaticinio que pueda conocer
ni me ha revelado nada de parte de Zeus mi augusta madre;
pero esta atroz aflicción me invade el corazón y el ánimo
cada vez que un hombre intenta defraudar a un igual suyo
y despojarle del botín, sólo por abusar de su poder.
Una atroz aflicción me causa eso tras los dolores padecidos.
La muchacha que los hijos de los aqueos me reservaron en prenda
y que adquirí con mi lanza al saquear la bien amurallada ciudad
me la ha quitado de las manos el poderoso Agamenón
Atrida, igual que lo habría hecho con un vil exiliado."
(XVI, 49-59)

Empecinado en su cólera, Aquiles deja que Patroclo vaya al combate, donde encontrará la muerte a manos de Héctor. La muerte de su Patroclo, que causa una profunda aflicción a Aquiles, le produce también un cambio crucial en su concepción de la muerte y en su actitud hacia ella.⁶¹ Aquiles se reprocha no haber acudido en defensa de Patroclo para tratar

⁶⁰ J. M. Redfield, *La tragedia de Héctor*, p. 48.

⁶¹ Es significativo el giro que opera en Aquiles la muerte de Patroclo en lo que respecta a la apreciación de la nuda vida como una alternativa a la muerte heroica:

- 4.6 "Se pueden ganar con pillaje bueyes y cebado ganado,
se pueden adquirir trípodes y bayas cabezas de caballos;
mas la vida humana ni está sujeta a pillaje para que vuelva
ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los dientes.
Mi madre, Tetis, la diosa de argénteos pies, asegura que a mí

de evitar que Héctor le matara, y desea en compensación su propia muerte. Pero no desea su muerte por la gloria personal, sino para compensar la falta que representa para él no haber acudido en defensa del amigo más querido. A la advertencia de Tetis de que si mata a Héctor su propia muerte llegará poco después, él responde:

4.7 "¡Enseguida quede muerto, pues veo que no iba a proteger a mi compañero en la hora de su muerte! Muy lejos de la patria se ha consumido, y yo le falté y no le defendí de su maldición [...] Ahora saldré, hasta que encuentre al asesino de esa cabeza querida, Héctor. Mi propia muerte acepto cuando Zeus y los demás dioses inmortales me la deparen." (XVIII, vv. 98-116)

Lo que se ha apoderado de Aquiles en este momento no es la cólera, sino algo más profundo. Su espíritu se ve coaccionado «por la necesidad» (cf. XIX, 66). Tiene una absoluta obligación de *lealtad* hacia su amigo, y esta obligación le priva de cualquier otra posibilidad de elegir.⁶² Empujado por esa necesidad de vengar a Patroclo, Aquiles regresa a la batalla.

3.2. Consecuencias respecto a los troyanos

Cuando Tetis encuentra a su hijo Aquiles llorando abrazado al cadáver de Patroclo, le ruega que acepte la armadura forjada por Hefesto para vengar a su amigo y le insta a deponer la antigua cólera hacia Agamenón y a armarse de coraje para combatir a los troyanos:

4.8 Tras hablar así, la diosa depositó la armadura ante Aquiles, y todos aquellos primores resonaron con fuerza. Todos los mirmidones fueron presa del temblor y ninguno osó mirarlos de cara, sino que huyeron despavoridos. Mas Aquiles, apenas verlos, sintió una renovada ira que le invadía, sus ojos emitieron bajo los párpados un terrible fulgor como un destello, y se recreaba con los magníficos regalos del dios en las manos [...]
"Hijo, tú convoca a una asamblea a los héroes aqueos y renuncia a tu cólera contra Agamenón, pastor de huestes. Y equípate en seguida para el combate y revístete de coraje."
(XIX, vv. 12-18 y 34-36)

dobles Parcas me van llevando al término que es la muerte:
si sigo aquí luchando en torno de la ciudad de los troyanos,
se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconsumible;
en cambio, si llego a mi casa, a mi tierra patria,
se acabó para mí la noble gloria, pero mi vida será duradera
y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte."
(IX, vv. 406-416)

⁶² Cf. J. M. Redfield, *La tragedia de Héctor*, p. 52.

La ira que antes sentía Aquiles contra Agamenón se dirige ahora contra los troyanos. Los cantos XX, XXI y XXII narran la furia destructiva que se apodera de Aquiles. El canto XXII relata el combate cuerpo a cuerpo en que Aquiles venga la muerte de Patroclo a manos de Héctor dando muerte a este. Pero la cólera de Aquiles no se satisface con matarle; ha de ultrajar el cadáver del vencido, ha de quitarle el honor tras quitarle la vida.

- 4.9 "Nos hemos alzado con gran gloria: hemos matado al divino Héctor, a quien los troyanos en la ciudad invocaban como a un dios."
Dijo, e imaginaba ignominias contra el divino Héctor.
Le taladró por detrás los tendones de ambos pies desde el tobillo al talón, enhebró correas de bovina piel que ató a la caja del carro, y dejó que la cabeza arrastrara. [...] Así quedó cubierta su cabeza entera de polvo. Su madre se mesó los cabellos, arrojó el nítido velo lejos y prorrumpió en muy elevados llantos al ver a su hijo. Tembién su padre emitió un lastimero gemido, y las gentes por la ciudad eran presa de llantos y de lamentos.
(CXXII, 393-398 y 405-409)

Aquiles se negó a devolver el cadáver de Héctor a los suyos, a fin de que no pudieran rendirle honras fúnebres. Y para culminar su ultraje, lo llevó consigo al campamento de los aqueos, donde

- 4.10 después de uncir bajo el carro los ligeros caballos, ataba el cuerpo de Héctor tras la caja para arrastrarlo, le daba tres vueltas alrededor del túmulo del Menecíada muerto y se volvía de nuevo a la tienda a descansar, dejando a aquél extendido de bruces en el polvo (XXIV, vv. 14-18).

4. La transformación moral de Aquiles

El canto XXIV, el último de la *Iliada*, relata la profunda transformación que se produce en Aquiles como consecuencia de su encuentro con Príamo, el padre de Héctor. ¿Cómo llegó a producirse ese encuentro? Ante el cruel ensañamiento de Aquiles con el cadáver de Héctor, los dioses se apiadan de este y Zeus encarga a Tetis que amoneste a su hijo Aquiles para que devuelva el cadáver, a la vez que ordena a Príamo que vaya con magníficos regalos a la tienda de Aquiles para rogarle que le devuelva el cuerpo de Héctor. Príamo obedece y parte acompañado de un solo heraldo. Al atravesar la llanura que separa la ciudad de Troya del campamento aqueo se les aparece Hermes, enviado por Zeus para guiarles hasta la tienda de Aquiles sin ser vistos por nadie. Cuando Príamo entra en la tienda, se echa a los

pies de Aquiles y, en actitud suplicante, le insta a que se haga cargo de los sufrimientos que padece como padre que ha perdido a un hijo en la guerra.

- 4.11 "¡Acuérdate de tu padre, Aquiles, semejante a los dioses,
que tiene mi misma edad y está en el funesto umbral de la vejez!
También a él los vecinos que habitan alrededor sin duda lo
atormentan, y no hay quien aparte de él la ruina y el estrago.
Sin embargo, aquél, mientras sigue oyendo que tú estás vivo,
se alegra en su ánimo y espera cada día
ver a su querido hijo que vuelva de Troya.
Pero mi desdicha es completa: he engendrado los mejores hijos
en la ancha Troya, y de ellos afirmo que ninguno me queda".
(XXIV, 486-494)

Lo significativo de esta interpelación de Príamo a Aquiles es la petición, no del rescate, sino de que se represente lo que el padre de Aquiles sentiría en una situación así. Príamo no basa su súplica en la petición de clemencia del vencido al vencedor, sino apelando a la empatía entre dos seres humanos que comparten la aflicción por la lejanía de sus respectivos hijos. Sobre esa base, Príamo suplica a Aquiles:

- 4.12 "Respeto a los dioses, Aquiles, y ten compasión de mí
por la memoria de tu padre. Yo soy aún más digno de piedad
y he osado hacer lo que ningún terrestre mortal hasta ahora:
acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo."
Así habló, y le infundió el deseo de llorar por su padre.
Le tocó la mano y retiró con suavidad al anciano.
El recuerdo hacía llorar a ambos: el uno al homicida Héctor
lloraba sin pausa, postrado ante los pies de Aquiles;
y Aquiles lloraba por su propio padre, y a veces también
por Patroclo; y los gemidos se elevaban en la estancia.
En cuanto el divino Aquiles estuvo ya satisfecho de llanto
y este deseo se alejó de sus entrañas y de sus miembros,
se levantó de su asiento y ayudó al anciano a incorporarse,
apiadado de su canosa cabeza y de su canoso mentón.
Y elevando la voz le dijo estas aladas palabras:
"¡Desdichado! ¡Cuántas desgracias ha soportado tu corazón!"
(XXIV, 503-518)

Príamo le habla a Aquiles de su padre Peleo y le hace notar que, siendo ambos ancianos y padres, así como Héctor murió antes que su padre Príamo, también Aquiles podría morir antes que su padre Peleo. Príamo se derrumba ante Aquiles, llorando por Héctor. Y

Aquiles llora por su padre y también por Patroclo. Como guerreros de bandos enfrentados, Aquiles y Héctor son enemigos que luchan a muerte. Pero en esa lucha ambos están por igual expuestos a los azares de la fuerza, y Aquiles comprende que lo que le ocurre a Príamo –la pérdida de su hijo– podría haberle ocurrido a su padre Peleo si los dioses hubiesen decidido que la victoria hubiera caído en la parte de Héctor. La conciencia por parte de Aquiles de que *el azar de la batalla* podría haber expuesto a Peleo a la misma desgracia que le ha tocado a Príamo, es lo que despierta en Aquiles el sentimiento de *compasión* hacia él. La percepción de esa paridad que los iguala como *seres naturales* los reconcilia individualmente, más allá de su condición de enemigos. Con ello Aquiles no pretende poner fin a la guerra –de hecho, esta continuará⁶³–, pero sí relativiza los efectos de la enemistad que los enfrenta. Pues Aquiles y Príamo comparten un rasgo más fundamental que las contingencias que se siguen de la suerte de la guerra, a saber: su *común exposición a la desgracia*, que los separa de los dioses.

4.13 "Lo que los dioses han hilado para los míseros mortales
es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas.
Dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus:
uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian.
A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla,
unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno.
Pero a quien sólo da miserias lo hace objeto de toda afrenta,
y una cruel agujada lo va azuzando por la límpida tierra,
y vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales.
Así le pasó a Peleo: los dioses le dieron espléndidos regalos
desde su nacimiento. Sobre todas las gentes descollaba
en dicha y en riqueza, era soberano de los mirmidones
y, a pesar de ser mortal, hicieron esposa suya a una diosa.
Mas la divinidad también le procuró una desgracia, pues no
tiene en el palacio descendencia de hijos herederos del poder;
un solo hijo engendró destinado a una suerte prematura; y ni
siquiera lo cuidó en su vejez, porque muy lejos de la patria
me hallo, en Troya, procurando duelos para ti y para tus hijos."
(XXIV, 525-542)

Esta reflexión de Aquiles da un nuevo sesgo al clima de reconciliación con Príamo. Pues, si la consideración de la suerte contingente de la guerra había suscitado un sentimiento compartido de compasión entre ellos en un plano *estrictamente individual*, ahora Aquiles pone el acento en la *condición humana de ambos*, que sitúa la reconciliación *en una perspectiva de universalidad*. Aquiles recuerda a Príamo que la condición humana es una

⁶³ A petición de Príamo, Aquiles concede una tregua de once días para que los troyanos rindan honras fúnebres al cadáver de Héctor, tras la cual se reanudarán los combates que finalizarán con la victoria de los griegos y la destrucción de Troya.

condición precaria: la felicidad que los dioses otorgan a los humanos es una felicidad parcial. «El hombre debe ser modesto y sufrido; si no, incluso esta parcial felicidad le será arrebatada. Sin embargo, lo mismo que los dioses infligen al hombre dolor y muerte, también han otorgado al hombre el don de la finitud. Lo mismo que la felicidad es siempre parcial, también el dolor debe tener alguna conclusión. Los dioses aniquilan, pero a la postre entierran a sus víctimas y hay un final».⁶⁴ El discernimiento de la precariedad del ser humano, de la hermandad en el pesar, corre parejo en Aquiles con el reconocimiento del dolor adicional que como héroe provoca, incluso a los suyos. «Desde esta perspectiva el vencedor no es diferente del vencido, ni el camarada del enemigo, quedando así anuladas estas oposiciones del código heroico».⁶⁵ En conclusión, podemos decir que el poema homérico no se limita a mostrar los efectos nefastos de la cólera de Aquiles –las consecuencias de destrucción y muerte que tiene, tanto en los aqueos como en los troyanos–, sino que muestra también la progresiva transformación que se va produciendo en la conciencia de Aquiles en su visión de la vida y de la muerte, que lo lleva a traspasar el marco cultural de su mundo heroico, «apuntando a una solidaridad y una humanidad compartida de naturaleza universal».⁶⁶

Al comienzo de esta breve visita a la *Iliada* habíamos planteado esta pregunta: ¿Retroceder varios siglos para recalar en una epopeya arcaica como la *Iliada* puede arrojar alguna luz sobre la visión de la vida humana que se plasma en la tragedia griega de la época clásica? Siguiendo las lecturas de intérpretes como Mac Leod⁶⁷, Redfield y Rodríguez Delgado, podemos responder que el final de la *Iliada* da un giro crucial al tema de la ira de Aquiles, que busca profundizar en el entendimiento de la vida en un mundo de violencia humana e indiferencia divina.

«En definitiva, la gran enseñanza de la *Iliada* es este viaje transformador de Aquiles: de la busca de la inmortalidad heroica, a costa del desprecio de la vida y de la insensibilidad frente al sufrimiento de los otros, a la comprensión de la finitud humana».⁶⁸ La moral de la piedad y de la compasión que ponen en práctica Aquiles y Príamo en el canto XXIV de la *Iliada* quiebran la lógica amigo/enemigo y apuntan a una ética de la vulnerabilidad y de la fragilidad humanas que el teatro trágico desarrollará y presentará bajo múltiples facetas. Para decirlo con palabras de Simone Weil: «La tragedia ática, al menos la de Esquilo y Sófocles, es la verdadera continuación de la epopeya».⁶⁹

⁶⁴ J. M. Redfield, *La tragedia de Héctor*, Barcelona, Destino, 1992, p. 382.

⁶⁵ J. C. Rodríguez Delgado, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 134. Véase especialmente el capítulo 3 del libro, titulado «La transformación de Aquiles y la puesta en cuestión del modelo heroico» (pp. 133-177).

⁶⁷ C.W. Mac Leod (ed.), *Iliad: Book XXIV*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁹ Simone Weil, «La *Iliada* o el poema de la fuerza», en Id., *La fuente griega*, Madrid, Trotta, 2005, p. 41.

4.2. La visión trágica y el pensamiento racional

La problemática que se expone en el teatro trágico de los griegos surge en Atenas en el paso del siglo VI al V, en el marco propio de la *polis*. El material de la tragedia griega presenta una visión de la vida humana ligado a ese contexto histórico, y presenta las tensiones y contradicciones que nacen cuando las instituciones de la vida política cuestionan los antiguos valores tradicionales. De esos mismos valores exaltados por la leyenda heroica extrae la tragedia sus temas y sus personajes, pero no ya para glorificarlos, como lo hacía aún la poesía lírica, sino para cuestionarlos públicamente en nombre del nuevo ideal cívico. A la vez que cuestiona la visión de los antiguos mitos (la arbitrariedad de los dioses, su sumisión a las pasiones, etc.), la tragedia cuestiona también los nuevos valores aportados por el pensamiento racional y el ordenamiento político.

4.2.1. Una idea racionalista cuestionada por la tragedia griega es la idea de la *commensurabilidad de lo valioso*. Esta idea aplica a la comprensión de la vida humana un punto de vista que adquirió gran aceptación en la Grecia antigua con el progreso de las ciencias matemáticas, según el cual lo que es mensurable o conmensurable es comprensible, racional y ordenado, mientras que lo no medible o lo inconmensurable es incomprensible, caótico e irracional.⁷⁰ Platón aplicó este punto de vista al ámbito de la ética, con el objetivo de promover una ciencia capaz de determinar nuestras elecciones entre lo malo y lo bueno en la conducta de la vida:

Si para nosotros el obrar bien consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso la ciencia de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Este nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos de nuestros actos y elecciones en

⁷⁰ Dos números son conmensurables si su división –o *razón*– da como resultado un número entero o un decimal. Ejemplos: $8/4=2$, luego 8 es conmensurable con 4; $19/2=9,5$, luego 19 es conmensurable con 2. Y son inconmensurables si su división da como resultado un número que contiene una serie indefinida y sin patrón de decimales, es decir, un número *irracional*. Ejemplos: una circunferencia y su diámetro son inconmensurables, pues su división da siempre el número irracional π (3,14159...); también es inconmensurable la relación entre el lado de un cuadrado de valor 1 y su diagonal, que da como resultado el número irracional $\sqrt{2}$, cuyo valor (1.41423...) no es expresable en términos de una fracción. Los Pitagóricos, que habían considerado como núcleo dogmático de su filosofía que los números son la esencia del universo, encuentran que las consecuencias de su famoso *teorema* atentan contra los fundamentos de su doctrina, que les había llevado a establecer un paralelismo entre el concepto numérico y la representación geométrica. En efecto, el cuadrado, que es una de las figuras geométricas más simples, proporciona un terrible ente geométrico, la diagonal, que no es conmensurable con el lado. Lo mismo sucede entre la diagonal y el lado del pentágono. La creencia de que los números podían medirlo todo era una ilusión. Así quedaba eliminada de la Geometría la posibilidad de medir siempre con exactitud. Se había descubierto la magnitud inconmensurable, lo *irracional* –no expresable mediante razones o divisiones–, «*el álogon*», que provocaría una crisis sin precedentes en la historia de la Matemática.

torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra vida (*Protágoras*, 356d-e).

Lo que Platón plantea aquí es que si hubiera una ciencia de medir lo valioso (lo malo y lo bueno, lo peor y lo mejor, etc.), igual que la hay de medir las cantidades (los números, las magnitudes espaciales), tendríamos una garantía para acertar en nuestras elecciones morales (las que afectan a nuestra *realización* personal) y, de ese modo, lograríamos «la salvación de nuestras vidas».⁷¹ El presupuesto de una ciencia así es la doctrina de la conmensurabilidad de los valores, según la cual:

- (a) los valores *son* cualitativamente homogéneos (aunque *parezcan* heterogéneos);
- (b) las únicas diferencias entre ellos son diferencias cuantitativas de un valor único y global que es la unidad de medida;
- (c) hay una ciencia métrica para medir la cantidad de ese valor global que poseen los demás valores; y
- (d) el conocimiento de esa ciencia es necesario y suficiente para acertar en la elección entre valores aparentemente heterogéneos (por ejemplo, en el caso de una persona creativa, entre el cultivo de sus aptitudes y una relación amorosa incompatible con dedicarse a ello; o, en el caso de una madre, entre la crianza de sus hijos y el trabajo profesional).⁷²

Frente a este punto de vista, *la tragedia griega* presenta situaciones en que los personajes se hallan ante conflictos de valores o de obligaciones en que no disponen de un criterio –un valor independiente que sirva de *unidad de medida*– que les permita resolver el conflicto de manera positiva, de modo que cualquier elección que hagan tendrá un coste para la calidad ética de sus vidas. Por ejemplo, la tragedia *Antígona*, de Sófocles, cuestiona la conmensurabilidad entre dos valores en conflicto –el cumplimiento de las leyes del Estado y el cumplimiento de las leyes familiares–, y muestra que la elección de cualquiera de ellos tendrá consecuencias indeseables que son importantes de cara al logro de una vida buena.

4.2.2. Otro producto del *lógos* con el que choca la visión trágica es el *racionalismo jurídico* que comienza a imponerse en Atenas en el ámbito social y político de la *polis* en la época de la democracia. Jean-Pierre Vernant lo expresa así:

El brusco surgimiento del género trágico a finales del siglo VI, en el momento mismo en el que el derecho comienza a elaborar la noción de *responsabilidad*, diferenciando

⁷¹ Cf. Nussbaum, *op. cit.*, cap. 3 («Platón: Sobre la conmensurabilidad y el deseo»).

⁷² Es muy citado en la literatura sobre el «conflicto trágico de obligaciones» el ejemplo de Sartre de un joven que, durante la ocupación nazi de Francia, siente el conflicto entre la obligación de alistarse en la resistencia para combatir al invasor y la obligación de cuidar a su madre enferma que no tiene a nadie más que pueda hacerse cargo de ella.

de forma todavía torpe y vacilante el crimen “voluntario” del “excusable”, marca una etapa en la historia del hombre interior: en el marco de la ciudad, el hombre comienza a experimentarse a sí mismo como agente, más o menos autónomo en relación con los poderes religiosos que dominan el universo, más o menos dueño de sus actos, con más o menos influencia sobre su destino político y personal. Esta experiencia, todavía fluctuante e insegura, de lo que será en la historia psicológica de Occidente la categoría de la *voluntad*, se expresa en la tragedia bajo la forma de una interrogación angustiosa que concierne a las relaciones del hombre con sus actos: ¿en qué medida es realmente el hombre la fuente de sus acciones? (Vernant y Vidal-Naquet 2002: vol. I, p. 82).⁷³

El *teatro trágico* plantea esa duda inquietante que concierne a las relaciones del hombre con sus actos: «¿No sigue siendo el significado de sus actos en gran parte opaco para el mismo que los comete, de tal forma que no es el agente el que explica el acto, sino más bien el acto el que, revelando de golpe su sentido auténtico, se vuelve sobre el agente, esclarece su naturaleza, descubre lo que es y lo que realmente ha realizado sin saberlo? [...] El hombre cree optar por el bien, se vincula a él con toda su alma; y es el mal lo que ha escogido, revelándose, por la mácula de la falta cometida, como un criminal». ⁷⁴ La tragedia muestra, no sólo la finitud de la existencia humana, sino también que el logro de una vida buena –lo que entendemos por realización personal– depende también de factores que escapan al control del agente.

4.2.3. Finalmente, la tragedia ática revela la crisis de lo que podemos llamar la *lógica de la compensación*. Esta rige tanto en el pensamiento mítico (principio de retribución) como en el pensamiento racional (principio de causalidad) y en el nuevo derecho penal (proporcionalidad entre delito y castigo). Frente a esta lógica equilibradora de valores opuestos, la visión de la existencia humana que encontramos en el teatro trágico responde a la conciencia de que hay *fisuras en el orden del mundo*, acontecimientos decisivos para la suerte moral del ser humano –no sólo para la felicidad– que se sustraen a la lógica del intercambio y a la idea de justicia, es decir, que parecen ajenos al principio de retribución, que están permeados por factores irracionales –la ciega necesidad, el destino, los caprichos de los dioses– y que, sin embargo, revelan una dimensión de verdad más profunda que los mitos y las explicaciones racionales. Frente a la visión racionalista, la *visión trágica* pone el acento en la *precariedad* radical de la vida humana y cifra el sentido de las acciones humanas en las *consecuencias* de nuestros actos, más allá de las *intenciones*. Quien permanece en la actitud reflexiva y ordena su vida conforme a la razón y la virtud, no conoce la verdad más

⁷³ Jean-Pierre Vernant, «Edipo sin complejo», en J.-P. Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 2002, vol I, p. 82.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 82 y 84.

inquietante de la existencia, a saber, que “las fuerzas que modelan o destruyen nuestras vidas se encuentran fuera del alcance de la razón o la justicia”.⁷⁵

La visión trágica es *radical* en la medida en que afecta a la situación del hombre en el mundo y a la conciencia de su excentricidad. El hombre posee una inteligencia que lo eleva por encima de todos los demás seres. Sin embargo, en este privilegio está también su maldición, pues su conocimiento de la verdad le hará sentirse precario y desamparado.⁷⁶ Así pues, si la inteligencia abre al hombre a la verdad –y ello constituye su *gloria*, su afinidad con lo divino–, la verdad también es para él una fuente de *desgracia*.

4.3. La tragedia de Edipo

De todos los mitos de la antigua Grecia, probablemente sea el mito de Edipo aquel que más interés ha suscitado y al que más estudios se han dedicado en los siglos XIX y XX, tanto por parte de historiadores de la mitología y de la religión, como por parte de historiadores de la literatura y de las artes figurativas, psicoanalistas, etnólogos y antropólogos.⁷⁷ Si nos limitamos a las versiones del mito más clásicas, «su acontecer se extiende a lo largo de tres generaciones, desde la advertencia divina a Layo, padre de Edipo, para que no tenga descendencia, pasando por el tremendo destino de este, hasta que sus hijos perecen uno (Polinices) a manos del otro (Eteocles), víctimas de la maldición paterna, en la guerra de los Siete contra Tebas».⁷⁸ Aquí nos limitaremos a la historia de las peripecias de Edipo tal como se recogen en el drama *Edipo rey*, de Sófocles, representado en Atenas poco antes del 425 a.C., que se convirtió desde la Antigüedad en la versión canónica. Comencemos por recordar los principales hitos de su historia.

1) Los padres de Edipo –Layo, rey de Tebas, y Yocasta– reciben la admonición divina de no tener hijos, bajo la amenaza de que su descendencia daría muerte al padre. Pese a esa maldición, Yocasta da a luz a Edipo, que recién nacido es entregado a un siervo para que lo abandone en un inhóspito paraje del monte Citerón, a fin de que muera allí.⁷⁹

⁷⁵ George Steiner, *La muerte de la tragedia*, Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 14.

⁷⁶ Jan Patocka, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, p. 38-39.

⁷⁷ El mito de Edipo constituyó un motivo de reflexión para Freud y su teoría del psicoanálisis. Sobre el famoso 'complejo de Edipo' escribe Elisabeth Rudinenco: «El Edipo de Sófocles es sin duda el asesino de su padre (Layo) y el esposo de su madre (Yocasta), pero no conocía la identidad de aquel así como no deseaba a esta [...] Nada que ver con el Edipo reinventado por Freud, culpable de un doble deseo: matar al padre y poseer sexualmente el cuerpo de la madre» (*Freud en su tiempo y en el nuestro*, Barcelona, Debate, 2015, p. 94). Cabría añadir que, así como el Edipo de Sófocles no es conocedor de sus *actos*, el Edipo de Freud desconoce sus *deseos* reprimidos, los impulsos de su mente que causan sus neurosis.

⁷⁸ Martín S. Ruipérez, *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Madrid, Alianza, 2006, p. 9.

⁷⁹ El destino de Edipo comienza, pues, mucho antes de su nacimiento. Él no había sido siquiera concebido cuando sucedieron cosas que habrían de marcar para siempre su vida: un rapto, una violación y un intento

2) Sin embargo, el siervo de Layo se compadece del niño y, para evitar que muera abandonado en el monte, lo entrega a un pastor de Corinto donde reinan Pólipo y Mérope, quienes lo crían como hijo propio. Ya de joven, Edipo es advertido por un borracho de que los reyes de Corinto no son sus verdaderos padres y, para averiguarlo, va a Delfos a consultar el oráculo de Apolo, que le anuncia que está predestinado a matar a su padre y a desposar a su madre.

3) Convencido de que Pólipo y Mérope son sus padres, y tratando de evitar el cumplimiento del oráculo, Edipo decide no regresar a Corinto y emprende el camino de Tebas. En una encrucijada de caminos surge un incidente entre Edipo y la comitiva de un importante personaje cuya identidad ignora. En el altercado, Edipo da muerte a este, que resultará ser su verdadero padre, Layo, el rey de Tebas.

4) Edipo llega a Tebas y resuelve el enigma de la Esfinge y libera a los tebanos del terror de esta. En premio a su hazaña, el pueblo le da por esposa a Yocasta, la reina viuda, y Edipo se convierte así en rey de Tebas.⁸⁰

5) Años después, Tebas padece una terrible peste de esterilidad. Edipo envía a Creonte a Delfos a consultar al oráculo de Apolo, y el oráculo revela que la peste no cesará hasta que sea descubierto el asesino de Layo y vengado su crimen. Edipo promueve una investigación para encontrarlo, como consecuencia de la cual llega a descubrir su identidad parricida e incestuosa. Yocasta se ahorca. Edipo se saca los ojos y, víctima de sus propias maldiciones, se exilia de la ciudad acompañado por su hija Antígona.

de infanticidio. Un mitógrafo antiguo resume así la historia: «Layo, hijo de Lábdaco, reinaba en Tebas y tenía como esposa a Yocasta, pero no osaba acostarse con ella y generar hijos porque temía la maldición del rey Pélope. Se dice que Layo, estando como huésped en casa de Pélope, se enamoró de su hijo Crisipo, lo raptó y lo violó. Cuando Pélope se enteró, maldijo a Layo y le aseguró que sería asesinado por alguien de su descendencia. Dado que Layo estaba envejeciendo sin hijos, se acercó al oráculo de Apolo para preguntarle si debería haber procreado, y el dios emitió este vaticinio: "No siembres un surco de hijos contra la voluntad de los dioses". Layo recibió esta respuesta y, de vuelta a casa, se guardó bien de compartir lecho con su mujer, pero un día en que estaba borracho se unió a su esposa y engendró a Edipo. Por temor al oráculo que le había predicho la muerte a manos del hijo, como Pélope había asegurado, cuando Edipo nació, le agujereó los pies con anillos de oro y lo hizo arrojar al monte Citerón». (Citado en M. Bettini y G. Guidorizzi, *El mito de Edipo. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Madrid, Akal, 2008, p. 33).

⁸⁰ El Edipo de Sófocles tiene poco de edípico, desde el punto de vista psicoanalítico. «Edipo nunca desea a Yocasta, ni Yocasta a Edipo. Ellos se unen por voluntad social y el sentido de su matrimonio no es eros, sino propiamente la realeza. [...] El Edipo del mito no sabe, y la esencia de la historia es justamente la trágica involuntariedad de su acto; un acto no solamente inconsciente, sino absolutamente involuntario» (Bettini y Guidorizzi, *op. cit.*, p. 169).

4.3.1 Edipo y la indagación de la verdad

(i) El saber de Edipo

Al haberse abatido sobre Tebas la peste de la infertilidad, el rey Edipo ha enviado a su cuñado Creonte a Delfos a preguntar por sus causas. La respuesta del oráculo de Apolo es que no habrá remedio hasta que sea vengado el asesinato de Layo, que fue rey de Tebas antes de Edipo. Esa muerte ocurrió años atrás lejos de la ciudad y nadie sabe quién lo mató. Cuando Creonte revela a Edipo la respuesta del oráculo, este ordena la búsqueda del asesino de Layo, porque quiere salvar de nuevo a la ciudad y protegerse a sí mismo frente a un eventual atentado del asesino contra él.

4.15 *Edipo*.— Yo lo pondré en claro otra vez, desde su mismo comienzo. Digna de Febo y digna de ti [Creonte] es la solicitud que mostrais por el muerto. De suerte que, con razón, me vereis también a mí aliarme a vuestro lado y tomar venganza en satisfacción de esta tierra y del propio dios. Pues no es por amigos lejanos, sino por mí mismo, por lo que arrojaré de aquí esa impureza; porque quien le dio muerte a aquel, cualquiera que sea, tal vez también con mano similar quisiera atentar contra mí. Así que, al darle satisfacción, me presto un servicio a mí mismo. [...] Haré cuanto esté de mi parte; pues, con la ayuda del dios, se habrá de ver mi triunfo o mi caída (vv. 133-146).

Edipo, seguro de su inteligencia, que años atrás le permitió derrotar a la Esfinge y salvar a Tebas de sus males, tiene la orgullosa seguridad de que *por sí mismo* encontrará la verdad: descubrirá al asesino de Layo y, con ello, liberará a la ciudad de la peste y a sí mismo del riesgo de ser atacado. Sus vaticinios acabarán cumpliéndose, pero en un sentido diferente del que él les da. Edipo *no sabe* que lo que está diciendo va a ocurrir realmente —es *verdadero*—, pero lo es en un sentido diferente del que él y los otros le dan (al decir «yo lo pondré en claro» muestra su confianza en encontrar al criminal, pero *ignora* que se descubrirá a sí mismo como el criminal que busca). Su querer conocer la verdad presupone, no sólo su ignorancia de la identidad del asesino, sino también una opinión que se revelará falsa: que el asesino de Layo es otro, no él. Esa opinión falsa, sin embargo, es *razonable* —la evidencia disponible la avala— y *compartida* por todos, excepto por Tiresias.

Para descubrir al asesino de Layo, Edipo pone en juego una sólida inteligencia deductiva, capaz de encontrar nexos y concatenarlos, como demuestra en la investigación que lleva a cabo relacionando indicios y llegando finalmente a la solución del enigma. El conocimiento en que confía Edipo es aquel que puede obtenerse mediante una *investigación racional*, un saber humano que se atiene a razonamientos lógicos, a testimonios fiables y a pruebas empíricas. De este modo, la investigación de Edipo se encuadra en la atmósfera de la

cultura laica, en el pensamiento racional que constituye un logro de la civilización griega de los siglos VI y V.⁸¹

¿Pone Edipo su saber al servicio de un conocimiento desinteresado de la verdad?⁸² No. Edipo pone el saber racional al servicio de *su poder* (vv. 136-142). Su interés en descubrir al asesino de Layo no es el interés del investigador puro, sino el de quien se siente amenazado en su realeza. Así lo demuestran sus enfrentamientos con Tiresias (versos 380-404 en p. 128 y p. 134) y con Creonte. Edipo es un hombre de arrebatos (mata a Layo en un arranque de ira), desconfiado (acusa a Creonte de querer destronarlo), maltrata a Tiresias, etc. Estos actos de Edipo denotan un *exceso* de confianza en sí mismo. Su apartamiento del saber oracular es denunciado por el coro como un gesto de insolencia y desmesura:

4.16 *Coro.*— La altanería (*hybris*) engendra al tirano,
la soberbia cuando hasta la saciedad se harta
en vano de muchas cosas, que no son oportunas
ni convenientes. Subiendo a la más escarpada cumbre,
se precipita al abismo de lo irremediable (vv. 874-881).

(ii) Sobre la sabiduría de Tiresias

El saber de Tiresias es el opuesto al saber racional y metódico de Edipo. Sirviéndose del arte de la adivinación, Tiresias se basa en signos inciertos y oscuros (el vuelo de los pájaros, etc.). Cuando, reclamado por Edipo, Tiresias se presenta ante él, el corifeo lo describe como «el único hombre a quien es connatural la verdad» (p. 122). Tiresias reconoce ser sabio, pero se niega a revelar a Edipo su saber sobre el asesinato de Layo. Esa actitud reticente de Tiresias enfurece a Edipo, quien le reprocha haber cooperado a tramar el crimen. En una de las disputas entre ambos, Tiresias acusa a Edipo de estar ciego, de no ver, de estar sumido en la ignorancia respecto a su verdadera condición:

4.17 *Tiresias.*— Puesto que me echaste en cara mi ceguera, he aquí lo que te digo: tú, aunque tienes vista, no ves en qué punto estás de males, ni dónde habitas, ni con quiénes compartes morada. ¿Sabes acaso de quiénes procedes? Sin percartarte de ello, eres un enemigo de los tuyos, tanto de los que están abajo como de los que están arriba sobre la superficie terrestre. El doble golpe de una maldición, la de tu madre y tu padre, en su incansable caminar, te arrojará un día de esta tierra, a ti, que ahora ves bien y después verás tinieblas (vv. 410-421).

⁸¹ También Yocasta aparece marcada por el mismo espíritu racionalista de su hijo. Ella desconfía del arte adivinatorio de Tiresias y de los oráculos de Apolo, e insta a Edipo a que no haga caso de sus vaticinios.

⁸² Cf. M. Foucault, «El saber de Edipo», en Id., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Madrid, Akal, 2015, pp 223-252.

Es significativo que estas palabras de Tiresias no acusan abiertamente a Edipo de ser el asesino de Layo. En la medida en que lo insinúan de manera ambigua, siguen la pauta del oráculo divino, que revela la verdad a oscuras y la oculta cuando quiere.

(iii) Sobre oposición entre el saber racional y el saber oracular

«Edipo y Tiresias representan dos formas contrapuestas de racionalidad, cada una de las cuales debe excluir a la otra. Es el desafío entre el pensamiento laico y el pensamiento religioso, entre la cultura tradicional y la cultura ilustrada, que se desarrolla en Atenas en pleno siglo V. [...] El enfrentamiento entre Edipo y Tiresias no es entre fe y razón en el sentido moderno, sino entre dos formas de *pensamiento*: el racional y el oracular. Es a la vez la lucha entre dos formas de *verdad*: la que aparece en la mente del que indaga y la que ya está escrita de manera secreta y misteriosa y que sólo espera ser llevada a la luz. El contraste entre ambos personajes adquiere un sentido dentro del momento cultural en el fue planteado, a saber, el gran movimiento racionalista del siglo V, en el que razón mítica y razón positiva estaban enfrentados».⁸³

Es una ironía que la indagación promovida por Edipo corrobore *por medios humanos y racionales* –la concordancia de los testimonios del pastor de Corinto (pp. 155ss.) y del siervo de Layo (pp. 169ss.)– lo que Tiresias conocía *por vía del oráculo*, a saber, la verdad sobre la identidad del asesino de Layo. Esto puede interpretarse en el sentido de que el drama de Sófocles no pretende cuestionar el conocimiento racional, sino condenar el rechazo del saber oracular basándose en un exceso de confianza en la razón humana. La conclusión de la obra, respecto a esta cuestión, es que el saber humano es limitado e insuficiente para fundar en él la conducta de la vida, tanto individual como colectivamente.

(iv) El autoconocimiento de Edipo

Al comienzo del drama Edipo quiere saber quién es el asesino de Layo, conocer su identidad, sin sospechar que ese *él* es un *yo*. De sí mismo tiene solamente un conocimiento parcial, y es inevitable que sea así. Hasta el momento de la primera sospecha, Edipo había conocido y experimentado solamente una vertiente de sí mismo, la parte buena: el hijo de un rey, el hombre de inteligencia superior capaz de resolver un enigma indescifrable para los demás, el salvador de una ciudad, el rey respetado por sus súbditos, el esposo y padre de una familia poderosa. Y en el transcurso de un solo día, Edipo encontrará también la otra mitad de sí mismo y descubrirá, como consecuencia de varias peripecias, que es hijo del infortunio y de la maldición.

4.18 La peripecia es el es el paso de una situación a su contraria por parte de quienes actúan, y esto conforme a la verosimilitud o la necesidad. Por ejemplo, en el *Edipo*

⁸³ Maurizio Bettini y Giulio Guidorizzi, *El mito de Edipo*, ed. cit., pp. 147-148.

llega un personaje para alegrar a Edipo y apartarle del terror que experimenta respecto de su madre, revelándole su identidad, pero con ello produce, precisamente, el efecto contrario. [...] El reconocimiento (*anagnórisis*) es el paso de la ignorancia al conocimiento... El reconocimiento más efectista es el que se produce simultáneamente con la peripecia, como sucede en el *Edipo*. (Aristóteles, *Poética*, cap. XI, 1452a).

a) Una de las peripecias se produce cuando Yocasta, para desmentir la acusación de Tiresias, argumenta que Edipo no pudo ser el asesino de Layo, pues ella tiene noticia, por uno de los testigos presenciales, de que a Layo «le mataron un día unos ladrones en una encrucijada de caminos» (p. 146). Esa noticia, en lugar de tranquilizar a Edipo, le atemoriza, pues él sabe que mató a un anciano en una encrucijada de caminos. Eso le causa la primera sospecha de que él pudo ser el autor de esa muerte.

b) Otra peripecia se produce cuando el mensajero de Corinto, que sabe que Edipo no es hijo de Pólipo y Mérope, trata de disipar el temor de Edipo de que acabe casándose con su madre –como le había anunciado el oráculo– revelándole que Mérope no es su madre, lo cual despierta en Yocasta su primera sospecha (p. 165).

c) La peripecia decisiva se produce cuando este mensajero venido de Corinto cuenta que Edipo le fue entregado recién nacido por un esclavo de Layo, y él lo entregó como regalo a los reyes de Corinto (p. 164). Al enterarse de esto, Edipo se empeña en buscar a ese esclavo de Layo, lo trae a palacio y este confiesa que lo que ha dicho el mensajero de Corinto es verdad. Eso pone fin a la investigación, y Edipo reconoce que todo lo vaticinado hace años por el oráculo «resulta cierto» (p. 174).

Hay que destacar que, en todo ese proceso, Edipo se mantiene firme en su propósito de descubrir la verdad y que nunca trata de esquivarla, ni siquiera cuando comienza a tener indicios de que el asesino de Layo puede ser él, como acabará reconociendo. ¿Lo hace por honestidad intelectual o porque no puede evitarlo (destino a la verdad)?

Cuando el drama de Sófocles comienza, todo o casi todo se ha cumplido ya. Lo que se va desarrollando en el drama es una reconstrucción del pasado. El proceso de reconocimiento (*anagnórisis*) de la verdadera identidad de Edipo sucede a través de un proceso de rememoración (*anámnesis*) que retrocede en el tiempo para recuperar antiguos hechos borrados, hasta que quien realiza la investigación descubre ser totalmente diferente de como creía ser. Como resultado de esa investigación, Edipo llega al conocimiento de su *condición monstruosa* –es asesino e hijo del mismo hombre (Layo), hijo y esposo de la misma mujer (Yocasta), padre y hermano de los mismos seres (Antígona, Ismena, Eteocles y Polinices)– y al descubrimiento de su *ambivalente identidad*. Todo lo que Edipo –y quienes le rodeaban– creían que era, basándose en evidencias razonables, está envuelto en un doble sentido y resulta finalmente lo inverso de lo que se creía: el extranjero corintio es en realidad natural de Tebas; el clarividente descifrador de enigmas es un ciego incapaz de ver su propio enigma; el

salvador de la ciudad es su perdición; el mejor de los hombres es el peor de ellos; el más famoso y honrado resulta ser un criminal.

Edipo es *doble*. Pero no en el sentido de que unas veces es una cosa y otras veces es la contraria (como, por ejemplo, es el caso del personaje de la novela de Stevenson –el Dr. Jekyll y Mr. Hyde–), sino que es a la vez ambas cosas (por ejemplo, su victoria sobre la Esfinge es, a la vez, la salvación y la perdición de Tebas).

4.19 Como suele suceder en la tragedia griega, la frontera que separa lo justo de lo injusto, la inocencia de la culpabilidad, no está situada entre dos personajes, no opone el bueno al malvado, sino que se sitúa en un personaje, que, ciego a su propia división, sólo ve de sí mismo lo que lo justifica. Pero el coro y otros personajes ven la parte de él que el protagonista no quiere ver, y por lo tanto tienen presente la confusión de deseos que alberga (F. Flahault, *El crepúsculo de Prometeo*, Galaxia Gutenberg, 2013, pp. 56-57).

Podemos decir, en conclusión, que el drama *Edipo rey* pone de manifiesto la *ambigüedad* del ser humano *con respecto a la verdad*. A diferencia de los demás seres, el hombre es un ser que no puede renunciar a conocer la verdad, es un ser destinado a buscarla: los dioses poseen la verdad y no necesitan buscarla; las bestias simplemente la ignoran. Al no cejar hasta encontrar la verdad, Edipo representa la *elevación* del ser humano sobre las bestias y sobre aquellos hombres que se refugian en la ignorancia para vivir tranquilos. Pero ese buscar la verdad, pase lo que pase, será también la fuente de su *maldición*. ¿Cómo hará frente el hombre a esta situación? Deduciendo de ella un *proyecto de vida*, «algo que transforma la maldición en grandeza... A condición, por supuesto, de que convirtamos la claridad... en el programa de toda la vida humana. ¡Que todo nos venga de la visión, de la intuición en el sentido de la mirada a lo que es! Tanto en el pensamiento como en la praxis, actuar siempre con claridad».⁸⁴

4.3.2. El destino de Edipo

(i) ¿Qué papel desempeña el oráculo en el destino de los personajes?

Los dioses son los dueños de la verdad y la revelan a los hombres si quieren y como quieren: frecuentemente, de manera oscura y parcial, para confundirlos. Veamos dos ejemplos de ello. Creonte preguntó al oráculo qué había que hacer para poner fin a la peste en Tebas, Apolo le respondió que habría que matar o desterrar al asesino de Layo, pero no le reveló quién era.

⁸⁴ Jan Patočka, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, p. 39.

4.20 *Creonte*.– Diré qué respuesta recibí del dios. Febo nos ordena a las claras expulsar de esta tierra, como si en ella se hubiera criado, un miasma, y no darle pábulo hasta que no tenga remedio (vv. 94-95).

Cuando el joven Edipo, convencido de que es hijo de Pólipo y Mérope, oye decir a un corintio que esos no son sus padres, va a Delfos a preguntar al oráculo quiénes son sus padres, pero no obtiene una respuesta a esa pregunta.

4.21 *Edipo*.– Apesadumbrado, a duras penas pude contenerme aquel día, y al siguiente, llegándome a mi padre y a mi madre, les interrogué. Estos se indignaron con el insulto y con quien lo había proferido. Por mi parte, aunque me alegré con sus palabras, sentía siempre la comezón de aquella ofensa, pues había calado en mí muy hondo, y a escondidas de mi padre y de mi madre me encaminé a Pitón. Febo me despachó sin dignarse a responderme sobre lo que hasta allí me había llevado, pero me anunció otras desgracias, terribles y lamentables: que habría de unirme a mi madre, traer al mundo una descendencia cuya vista sería insoportable a los hombres y convertirme en el asesino del padre que me engendró (vv. 780-801).

Dos cosas a destacar en este pasaje: (a) el oráculo no contestó a la pregunta que le había hecho Edipo –«me despachó sin dignarse a responderme»–, sino que le anunció que mataría a su padre y desposaría a su madre, un anuncio que sólo tenía para Edipo una interpretación *razonable*, a saber: que mataría a Pólipo y a Mérope; (b) basándose en esta interpretación, Edipo tomó una decisión igualmente *razonable*, a saber: no volver a Corinto, a fin de evitar que se cumpliera el oráculo, y dirigirse a otro lugar.

Esa elección consciente y voluntaria es todo lo que está en su mano hacer para evitar cometer los crímenes anunciados por el oráculo. Sin embargo, al ponerla en práctica y huir de Corinto, Edipo está, en realidad, adentrándose en los caminos que le llevarán al cumplimiento del oráculo. ¿Qué revela este desenlace? Una posible respuesta es que Apolo juega con el destino de Edipo, que los dioses juegan con el destino de los hombres. Pero cabe añadir a esto que Edipo no ha entendido el sentido de las palabras del oráculo, porque «el oráculo, de hecho, está allí no tanto para hacer patente la sabiduría de los dioses, sino para evidenciar la distancia que existe entre un hombre y un dios. La función primaria del discurso oracular no es la de responder a las preguntas de los efímeros hombres, sino la de reafirmar la incapacidad del hombre en descifrar las reglas que gobiernan su destino».⁸⁵

Los hombres, por un lado, interrogan al oráculo ansiosos de saber lo que son y lo que les espera; por otro, intentan modificar el futuro prefijado sin imaginar que este es justamente el modo con que acaban de caer en la trampa que les ha sido preparada. Pero entonces, ¿por qué creer en los oráculos, cuando ninguno de los mortales puede realmente saber cuándo y

⁸⁵ Bettini y Guidorizzi, op cit., p. 139.

cómo se realizarán? Sin embargo, el problema de fondo no es si creer o no creer, sino entender que un oráculo es una forma de lenguaje que responde a una lógica distinta a la de la comunicación humana. «Los hombres no pueden comprender estos signos, porque su inteligencia se queda en la forma exterior [...] El oráculo en sentido griego, más que reafirmar lo inevitable de una providencia divina, confirma que el lenguaje de los dioses es distinto del de los hombres, que detrás de este lenguaje existe una inteligencia insondable».⁸⁶

(ii) El yerro (*hamartía*) de Edipo

Dice Aristóteles en su *Poética* que Edipo no «destaca ni por su virtud ni por su justicia, pero tampoco cae en el infortunio (*δυστυχία*) por maldad o por perversión, sino más bien por una falta (*αμαρτία*)» (1453a). ¿Cuál es la falta que precipita a Edipo al infortunio? La respuesta más obvia es: haber cometido los horrendos crímenes de parricidio e incesto. El propio Edipo, al descubrir que es el autor de esos actos, reconoce que ha cometido «los crímenes más vergonzosos entre los hombres» (v. 1408), se considera «el colmo de la maldad humana» (v. 1434) y pide esto al pueblo de Tebas:

4.22 *Edipo*.— ¡Por los dioses, ocultadme fuera de aquí, o matadme o arrojadme al mar allí donde no me volváis a ver nunca más! ¡Ea!, obedecedme, no temáis, porque mis crímenes ningún mortal sino yo puede llevar consigo (vv. 1408ss.).

Es innegable que Edipo se siente culpable. Pero ¿de qué género de culpa se trata?

a) Es evidente que no cabe atribuir a Edipo una *culpa jurídica*. En la época en que Sófocles escribe *Edipo rey* se ha impuesto ya en la democrática Atenas una concepción positiva del derecho penal, según la cual un acto sólo es jurídicamente imputable a un agente cuando hay evidencia de que lo ha realizado con voluntariedad. Pero esta condición no se cumple en este caso. El propio Edipo reconoce que los crímenes que ha cometido son «delitos que la horca no puede castigar» (v. 1373). Y, de hecho, nadie pide que se le imponga un castigo.

b) Edipo tampoco es culpable en un sentido moral, pues la elección entre el bien y el mal resulta ajena al drama de Sófocles. La *culpa moral* implica hacer el mal a sabiendas, contrariar una ley moral a conciencia. Pues bien, es evidente que Edipo no cometió esos actos horribles por maldad o perversión. Ni preveía que los iba a cometer ni quería cometerlos. Más aún, cuando escuchó la maldición del oráculo, hizo lo que estaba en su mano para evitar que se cumpliera.

c) El drama de Sófocles quiere dejar claro que Edipo ha cometido dos crímenes que vulneran una legalidad que rebasa la esfera de las leyes humanas. El respeto a los orígenes de

⁸⁶ *Ibid.*, 140.

la vida es algo sagrado que está prescrito por leyes «engendradas en el éter celestial, cuyo único padre es el Olimpo y que no les dio vida la mortal naturaleza de los hombres» (vv. 865-867). Esas leyes no escritas delimitan la frontera que separa lo humano –dentro de cuyo ámbito trazamos la distinción entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto– de lo inhumano, tanto si se trata de lo infrahumano (las bestias, que no conocen el bien y el mal), como de lo sobrehumano (los dioses, que están por encima del bien y del mal). Al cometer esos actos horribles, Edipo se ha situado fuera del espacio de lo humano, y ese cargo pesa sobre su conciencia. La suya es una *culpa trágica*, contraída por un daño en cuya comisión resulta indiscernible para el agente lo que hay de subjetivo –lo que podría haber hecho para evitarlo– de lo que hay de objetivo –el mal causado–. Lo relevante es que ese mal ha pasado por sus manos.

Dicho esto, hay que añadir que el fallo (*hamartía*) cometido por Edipo no se reduce a la *comisión* de esos dos crímenes. En su *Poética*, Aristóteles afirma que la tragedia debe imitar acciones *temibles* y dignas de *compasión*, lo cual exige que el personaje que pasa de la felicidad a la desdicha no sea totalmente malvado, pues de ese modo no despertaría ni compasión ni temor, ya que

4.23 la compasión tiene por objeto la persona que no merece ser desdichada; y el temor, el que es igual a nosotros. (Aristóteles, *Poética*, XIII, 1453a).

Puesto que Aristóteles pone como ejemplo ideal de tragedia el *Edipo rey* de Sófocles, hemos de preguntarnos en qué aspecto Edipo es *igual a nosotros*, que es la condición que hace posible que su desgracia nos cause *temor*. Como no es razonable pensar que esa condición exige que el espectador tema convertirse en parricida e incestuoso, tenemos que preguntarnos si la falta cometida por Edipo no podría tener un alcance más amplio que pueda provocarnos el temor, por estar también nosotros expuestos a cometerla. En este sentido, podemos sugerir dos aspectos de la falta de Edipo que pueden despertar el temor del espectador, por cuanto está ligada a la convicción de ser *un agente que controla su vida*:

1) Cuando el oráculo le anuncia la terrible maldición de que matará a su padre y desposará a su madre, Edipo decide no regresar a Corinto. Edipo está convencido de que depende enteramente de él evitar cometer tales actos y en ningún momento considera la posibilidad de que, con sus propias decisiones y acciones, esté contribuyendo al cumplimiento de la maldición del oráculo. Tan seguro está de conocerse a sí mismo, tan empeinado en creer que tiene una identidad única y coherente, que esta seguridad le impide ver que podría desconocer quién es. En situaciones menos dramáticas que las de Edipo, los seres humanos solemos compartir este tipo de convicciones. La gente tiende a representarse a sí misma como *la fuente principal de su propia conducta* y a minusvalorar la influencia de las circunstancias sobre sus decisiones. La visión trágica, en cambio, plantea «una interrogación angustiosa que concierne a las relaciones del hombre con sus actos: ¿en qué medida es realmente el hombre

la fuente de sus acciones? Incluso cuando parece tomar la iniciativa y cargar con la responsabilidad, ¿no tienen su verdadero origen en algo distinto a él? ¿No sigue siendo su significado en gran parte opaco para el mismo que los comete, de tal forma que no es el agente el que explica el acto, sino más bien el acto el que, revelando de golpe su sentido auténtico, descubre lo que es y lo que realmente ha realizado sin saberlo?».⁸⁷

2) El otro aspecto de la falta de Edipo en el que nosotros podemos vernos reflejados tiene que ver con *la imagen* que tenemos de nosotros mismos *como seres morales*. Edipo es considerado por el pueblo de Tebas –y se considera a sí mismo– «el mejor de los hombres», y se niega a considerar siquiera la posibilidad de haber cometido los actos que Tiresias le atribuye, entre otras razones porque tiene tal confianza en su propia rectitud que siente las palabras de Tiresias como una intolerable ofensa personal. También en esto puede encontrar el espectador cierto parecido con Edipo, pues la gente tiene –tenemos– la tendencia a vernos a nosotros mismos bajo una luz favorable y a no contemplar siquiera la posibilidad de que, queriendo hacer el bien, estemos haciendo el mal. Los seres humanos solemos identificarnos con una imagen de nosotros mismos como buenas personas que nos hace confiar en que nosotros no cometeríamos ciertas atrocidades que otros cometen. La visión trágica cuestiona esta imagen, sugiere que nadie conoce el fondo insondable del alma humana y despierta la inquietud de que no sabemos de qué somos capaces.

Que la desgracia de Edipo es un ejemplo *para nosotros*, es el propio coro el que lo expresa en la lamentación que profiere cuando Edipo finalmente descubre que «todo resulta cierto» (v. 1185):

4.23 *Coro.*– ¡Oh generaciones de los mortales!,
 ¡cómo os computo en vuestra vida
 iguales a la nada! Pues ¿qué hombre,
 qué hombre recoge de felicidad
 más que la mera apariencia,
 y el declinar tras ella?
 Teniendo tu suerte, la tuya,
 ¡oh desventurado Edipo!,
 como ejemplo, no hay ser humano
 que estime feliz. (vv. 1186-1195)

(iii) El exilio de Edipo

¿Qué se sigue para Edipo del descubrimiento de su condición infame? No una *pena* reparadora de sus crímenes, tal vez la muerte. Edipo no es condenado a morir, ni acepta

⁸⁷ J.-P. Vernant, «Edipo sin complejo», en Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I, p. 82.

quitarse él mismo la vida cuando es invitado a ello. En lugar de la *condena*, hay la *lamentación* por haber arruinado su vida y la de los suyos. Tampoco busca *disculpa* en su ignorancia. Ni pide *perdón* a los dioses, pues su falta no es una ofensa a ellos. Los crímenes de Edipo son trágicos porque *no tienen compensación*. No los ha cometido con la voluntad de enfrentarse a una ley humana o de incumplir una ley divina. Un delito contra una ley humana puede borrarse mediante una pena. Un pecado contra una ley divina puede borrarse mediante el arrepentimiento del pecador y el perdón divino. Un yerro es trágico porque no puede borrarse.

Edipo sabe que el daño infligido es *irreparable* y que está atado para siempre al mal causado. La pena de exilio que pide para él no busca expiación, sino que expresa aceptación de su destino. Los horrendos crímenes que ha cometido le convierten en una mancha viviente. Edipo comprende que no puede seguir viviendo en un mundo humano, pues ha violado las leyes sagradas que lo hacen posible. «Sé tan sólo una cosa, que ni la enfermedad ni ninguna otra cosa me destruirán... Pero que mi destino siga su curso, vaya donde vaya» (v. 1460, p. 185). La conciencia de que no hay castigo que pueda saldar sus crímenes, es la culminación de su desgraciado destino. Pero encarar con claridad la propia impureza y sobrellevarla es, paradójicamente, lo único que puede contribuir a purificarle. Apoyado en la piedad de Creonte, e intuyendo que su miseria toca un lado profundo y verdadero de la condición humana, aparece en Edipo por vez primera lo mejor de su ser. Edipo acaba apaciguado y de algún modo reconciliado con su destino.

4.4. La visión trágica y la idea de suerte moral

Según un punto de vista ampliamente compartido, el valor moral de una acción –la cuestión de si es virtuosa o viciosa, encomiable o censurable– y la identidad moral de una persona –si es buena o mala persona– no pueden depender de factores ajenos a lo que está bajo su control. Cualquier consecuencia que se siga de una contingencia, sea esta benéfica o adversa, no constituye un objeto apropiado de evaluación moral. El valor moral de una acción está totalmente condicionado por sus antecedentes subjetivos (básicamente, las intenciones de su voluntad y la previsión razonable de las circunstancias relevantes del caso). Según este punto de vista, en la secuencia

(1) intención + previsión → (2) acción → (3) consecuencias

el valor moral de (2) depende sólo de su conexión con (1), de manera que, si no estaba en la intención del agente producir los efectos ni razonablemente podía preverlos (3), estos son irrelevantes para el valor moral de (2).

Si a este punto de vista se suma la idea de que el valor moral no es un valor más entre otros, sino que posee un rango superior a los demás –es el valor de mayor dignidad o

importancia, pues afecta a la persona como un todo–, de la conjunción de ambas ideas se sigue la conclusión de que lo realmente importante y decisivo para el logro de una *vida buena* –una vida que tenga un valor intrínseco para quien la vive– no puede depender de ningún factor fortuito (por ejemplo, de la propia constitución física, del temperamento psicológico, de las circunstancias externas, etc.). Otras cosas importantes en la vida humana, como la felicidad, el amor, la salud o el reconocimiento social pueden depender de la suerte, pero el valor moral no. *No existe la suerte moral*. La moralidad es inmune a la fortuna.

La visión trágica cuestiona este punto de vista, y sugiere que en la valoración de los actos humanos son relevantes también los *efectos* que se siguen de los actos, aun cuando no hayan sido previstos ni queridos por el agente. Así pues, según la visión trágica *existe la suerte moral*. Por ejemplo, el drama *Edipo rey* deja claro que, a pesar de su ignorancia e involuntariedad en la comisión de parricidio e incesto, a los ojos del coro el remordimiento de Edipo está justificado. Edipo se lamenta de su mala suerte (ojalá no hubiera nacido, ojalá el pastor de Layo le hubiera abandonado en el monte y no se lo hubiera entregado al servidor de Pólipo, etc.), pero él considera que su mala suerte es de naturaleza moral, pues ha contribuido a que haya acabado cometiendo crímenes infames.

En la época de la democracia ateniense, especialmente bajo el influjo intelectual del movimiento sofístico, se afianzó en el derecho penal la distinción entre el acto y la intención (*prónoia*). Conforme a esta distinción, se estableció la doctrina de que el agente es jurídicamente responsable sólo de lo que cae bajo su control, y no puede atribírsele responsabilidad por las consecuencias de sus actos que fueran imprevisibles y no queridas por él.⁸⁸ El sujeto de la responsabilidad no se ve afectado por tales consecuencias. Desde este punto de vista, para que una acción humana sea juzgada como una mala acción ha de haber sido realizada con conocimiento de causa y de manera voluntaria. Sólo si se cumplen estas condiciones se puede responsabilizar al agente por la acción cometida.

Pero imaginemos una situación corriente en que muchos podemos vernos envueltos. Un hombre sale fatigado después de una noche de trabajo y, al tratar de sintonizar la radio en el coche, invade la acera y atropella a un peatón que muere al poco tiempo. Negligencias como esta se cometen a menudo. La mayoría de las veces no tienen consecuencias graves y las consideramos pequeñas imprudencias. Pero si las tienen, entonces el agente puede pensar que *él debería haber actuado de otro modo* –ese es el núcleo de su *lamentación*–, que *pudo haberlo evitado* y que no puede desentenderse de toda responsabilidad en lo ocurrido. El agente que se lamenta siente que hay una relación especial entre él –sus actos– y lo ocurrido – el resultado de sus actos, lo *hecho* por él– que «no puede eliminarse meramente mediante la consideración de que no fue culpa suya».⁸⁹ Aunque no haya sido culpa suya –no hubo

⁸⁸ Cf. Jean-Pierre Vernant, “Edipo sin complejo”, en: J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 2002, vol. I, p. 82.

⁸⁹ Bernard Williams, *La suerte moral*, México, UNAM, 1993, p. 44.

intención o voluntad—, él tuvo una responsabilidad en lo ocurrido, en la medida en que lo ocurrido fue algo *hecho* por él e inseparable de su acción.

La visión trágica reconoce que, sin preverlo ni quererlo, a veces «infligimos daños irreparables a quienes amamos, así como a nosotros mismos».⁹⁰ Se trata de daños que son *obra* del personaje trágico, actos que él o ella han cometido (por ejemplo, Edipo o Medea). Y la visión trágica destaca que esos actos, a pesar de no estaban bajo el pleno control del agente, *no escapan enteramente a su responsabilidad*. Así, el espanto y la desesperación que se apoderan de Edipo cuando descubre que el autor que estaba buscando es él mismo, pone de manifiesto que se considera un *criminal* que *merece* la desgracia que le cae encima.⁹¹

Esto nos lleva a hacernos esta pregunta: ¿En el drama de Sófocles se acusa a Edipo de ser *culpable* de los crímenes que ha cometido? Ciertamente, nadie pide para él un castigo. Pero no porque se le exima de responsabilidad, sino porque los crímenes cometidos exceden a la justicia humana. Edipo ha cometido dos crímenes —parricidio e incesto— que vulneran una legalidad que rebasa la esfera del derecho positivo (el *nómos*). En el drama de Sófocles, el respeto a los orígenes de la vida es algo sagrado que está prescrito por *leyes no escritas* «engendradas en el éter celestial, cuyo único padre es el Olimpo y que no les dio vida la mortal naturaleza de los hombres».⁹² Esas leyes delimitan la frontera que separa *lo humano* —dentro de cuyo ámbito trazamos la distinción entre lo correcto y lo incorrecto— de *lo inhumano* —tanto si se trata de lo infrahumano (las bestias, que no conocen el bien y el mal), como de lo suprahumano (los dioses, que están por encima del bien y del mal)—. Considerar de origen divino tales leyes responde a la intuición de que no puede deberse al hombre la demarcación entre lo humano y lo inhumano. Pues bien, el coro deja claro que Edipo ha cometido esos crímenes.

Si contemplamos los crímenes de Edipo desde una perspectiva racional, podemos concluir que Edipo no es culpable; más aún, que es completamente inocente, pues no sólo ignoraba que los estaba cometiendo al matar a aquel hombre y al casarse con aquella mujer, sino que, observando lo que el oráculo le había predicho, hizo lo estaba en su mano para tratar de evitarlos. La paradoja imprevisible es que fueron precisamente estos esfuerzos por evitarlos los que le condujeron a cometerlos. Pese a ello, Edipo *responde* de sus crímenes y se

⁹⁰ George Steiner, *La muerte de la tragedia*, Caracas. Monte Avila, 1970, p. 12.

⁹¹ Edipo exclama: «¡Por los dioses!, ocultadme fuera de aquí, o matadme, o arrojadme al mar allí donde no me volváis a ver nunca más. ¡Ea!, dignaos tocar a este miserable, obedecedme, no temáis, porque mis crímenes ningún mortal sino yo puede llevar consigo» (vv. 1410-1414, trad. Gil, p. 183).

⁹² El coro recuerda que «hay leyes establecidas, sublimes, engendradas en el éter celestial, cuyo único padre es el Olimpo, y no les dio vida la mortal naturaleza de los hombres, ni jamás las hará dormir el olvido» (vv. 866-870, trad. Gil, p. 153). Sófocles invoca el principio cardinal de la religión olímpica, según el cual el hombre debe conocerse a sí mismo y mantenerse dentro de la esfera que le ha sido asignada, y no caer en la insolencia (*hybris*) de trasponer la frontera que le separa de lo divino.

culpabiliza del daño causado; no busca excusas ni disculpas. ¿No sería razonable decirle a Edipo que no debería sentirse culpable, que su malestar es sólo un trastorno psicológico? No encontramos algo así en el drama de Sófocles. Lo que sugiere, por el contrario, es que cometer esos actos monstruosos, causar daños tan horribles, aunque sea de manera imprevisible e involuntaria, tiene repercusiones decisivas en la identidad moral del agente (a Edipo le lleva a sentirse un ser monstruoso), y que reconocer esta importancia, como hace Edipo, no es una distorsión ni algo insano.

El drama de Sófocles también sugiere que, si desde un punto de vista subjetivo Edipo no es culpable, objetivamente sí lo es. Las tragedias griegas cuestionan: (a) que, o bien se es culpable, o bien se es inocente; (b) que la frontera entre ambos opuestos es nítida, y (c) que no existe una tercera alternativa. La visión trágica abre la puerta a una reflexión sobre una posible forma de inocencia que no está separada de la culpa. Como dice Flahault:

Como suele suceder en la tragedia griega, la frontera que separa lo justo de lo injusto, la inocencia de la culpabilidad, no está situada entre dos personajes, no opone el bueno al malvado, sino que se sitúa en un personaje, que, ciego a su propia división, sólo ve de sí mismo lo que lo justifica. Pero el coro y otros personajes ven la parte de él que el protagonista no quiere ver, y por lo tanto tienen presente la confusión de deseos que alberga (Flahault 2013:56-57).⁹³

4.5. La visión trágica y el logro de una vida buena

En el drama *Edipo rey* se presenta la trayectoria de Edipo como una caída hasta la más profunda desgracia. ¿De qué naturaleza es esta desgracia? Es evidente que, al descubrirse a sí mismo como el autor de dos horribles crímenes, Edipo ha arruinado su vida. ¿Qué es lo que ha echado a perder? Sin duda, los bienes que había conquistado por su valentía e inteligencia: el poder, la gloria, la estima social. La desgracia de Edipo incluye también la pérdida de la felicidad conyugal. Pero podríamos pensar que todo lo que ha perdido Edipo dependía, en buena parte, de la fortuna o del azar, y que la desgracia en que luego ha caído es también cosa de la suerte (de su mala suerte, en este caso). Si Edipo lo viera así, podría pensar: «Lo que he hecho estaba más allá de mi control (dependía del oráculo y de factores contingentes); por tanto, no tiene una *importancia decisiva* para el sentido y el valor de mi vida, puedo pasar página y rehacer mi vida.»

⁹³ F. Flahault, *El crepúsculo de Prometeo*, Galaxia Gutenberg, 2013, pp. 56-57. Flahault contrasta esta visión del Prometeo griego –que es aplicable también al Edipo sofócleo– con la visión maniquea del Prometeo romántico. Así, el *Prometheus Unbound* de Shelley es a la vez culpable e inocente, pero no en el sentido en que lo era el Prometeo de Esquilo: sólo es culpable en apariencia, y su derrota es provisional. «En realidad está totalmente de parte del Bien, y su atropello es el precio que paga para acceder a la salvación. Mientras que en la tragedia griega el personaje sólo puede llegar a conocerse a sí mismo por mediación de un tercero, en la dramaturgia moderna es el único que conoce su verdad, y los testigos se equivocan respecto a él» (*ibid.*, p. 57).

Sin embargo, los dramas trágicos presentan acontecimientos y situaciones que, aun estando más allá del control del agente, «son verdaderamente importantes, no sólo para sus sentimientos de felicidad o satisfacción, sino también en lo que se refiere a si logran vivir una vida completamente buena, una vida que incluya varias formas de acción loable».⁹⁴ Una de las ideas que la visión trágica pone en cuestión es la tesis de la *autosuficiencia de la virtud* para una vida buena. Sócrates defendió con admirable entereza esta idea ante el tribunal que le condenó a muerte, afirmando que la muerte no podía dañarle con el siguiente argumento:

«Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto» (Platón, *Apología de Sócrates*, 40 c-d).

Al afirmar que no existe *mal alguno* para quien vive conforme a la virtud, Sócrates establece una correspondencia entre la virtud (obrar bien) y la felicidad (la ausencia de mal), tanto si hace coincidir la felicidad con la virtud como si considera que la virtud acaba, antes o después, obteniendo el premio de la felicidad. De donde se sigue que lo único que de verdad tiene importancia en la vida es practicar la virtud, y que los males o desgracias que ocurren a las personas por accidente o por imposición ajena no afectan a lo único *verdaderamente importante*, que es la cualidad ética de sus vidas. En la *República* Platón defiende la misma idea con otro ejemplo:

Un hombre razonable (*epieikès anèr*) no juzgará, para otro hombre razonable del cual sea compañero, que la muerte sea terrible. Por tanto, no debe haber lamentos por él, como si le hubiese acontecido algo terrible. Y a ello debemos añadir que el hombre que es de ese modo será el que más se baste a sí mismo para vivir bien; y que se diferencia de los demás en que es quien menos necesita de otro. Y para él, menos que para nadie, será terrible verse privado de un hijo o de un hermano, o bien de riquezas o de cualquier otro bien (Platón, *República*, III, 387 d-e).

Pues bien, la visión de la existencia humana que nos presentan tragedias como *Edipo rey* cuestiona la idea racionalista de que el logro de una vida completamente buena es una oportunidad al alcance de cualquiera que viva conforme a la virtud. La visión trágica cuestiona que exista correspondencia entre virtud y felicidad, y ve en ello un rasgo constitutivo de la frágil condición humana. Así lo sugiere esta lamentación del coro cuando Edipo descubre su verdadera identidad:

⁹⁴ Martha Nussbaum, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2016, p. 40

¡Oh generaciones de los mortales!, ¡cómo os computo en vuestra vida iguales a la nada! Pues ¿qué hombre, qué hombre recoge de felicidad más que la mera apariencia, y el declinar tras de ella? Teniendo tu suerte, la tuya, ¡oh desventurado Edipo!, como ejemplo, no hay ser humano que estime feliz (vv. 1187-1195).

5. JUSTICIA Y TRAGEDIA

Hemos confrontado la visión de la existencia humana que se presenta en el teatro trágico con algunos rasgos característicos del pensamiento racional que adquiere plena vigencia en la época clásica de la antigua Grecia. Ahora vamos a examinar algunas diferencias relevantes entre la visión trágica y la visión religiosa del judaísmo antiguo. A tal efecto, estableceremos algunas comparaciones entre la historia de Job, narrada en un libro del Antiguo Testamento que lleva su nombre, y la historia de Edipo, que ya hemos comentado.

5.1. La historia de Job

Escrito a finales del siglo V o principios del IV, el *Libro de Job* es una reflexión sobre el sentido de los sufrimientos del justo (no sólo a nivel individual, sino también del pueblo judío). Job, figura bíblica del *perseguido*, es sometido a una dura prueba por Satán con autorización de Dios. Tanto el judaísmo como el cristianismo lo consideran un ejemplo de santidad, integridad de espíritu y fortaleza ante las adversidades. La secuencia de acontecimientos que narra este libro es la siguiente:

1) Job es un hombre recto y temeroso de Dios (1, 1-3). Es un ganadero muy rico, tiene 7 hijos y 3 hijas y numerosos amigos y criados. Según la ortodoxia tradicional, la prosperidad de Job es una señal de la predilección de Dios por su rectitud: Dios premia al justo y castiga al malvado (→ Retribución, justicia).

Elifaz.– Recuerda: ¿qué inocente ha perecido?

¿Dónde has visto al justo exterminado? (*Libro de Job* 4, 7)

Elihú.– Dios es poderoso, mas no indiferente,

poderoso por sus firmes decisiones.

No permite que viva el malvado,

hace justicia a los pobres,

no aparta del justo sus ojos.

Los sienta en medio de reyes,

los entroniza y exalta para siempre.

En cambio, si los carga de cadenas,

si los ata con cuerdas de aflicción,

es por denunciarles sus acciones,

sus delitos nacidos del orgullo;

es para que atiendan la advertencia,

lo dice para que dejen la maldad.

Si escuchan y se muestran dóciles,

se consumirán sus días en la dicha,

vivirán sus años satisfechos. (*Job* 36, 5-11)

2) Satán reta Dios argumentando que la rectitud de Job es a causa de sus bendiciones y no porque realmente tema a Dios. Dios permite a Satán que someta a prueba la fidelidad de Job, a condición de que no toque su vida.

Un día en que los hijos de Dios fueron a presentarse ante Yahvé, apareció también entre ellos Satán. Dijo entonces Yahvé a Satán: «¿De dónde vienes?». Satán respondió: «De dar vueltas por la tierra y pasearme por ella». Yahvé replicó a Satán: «¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra: es un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal». Respondió Satán a Yahvé: «¿Te crees que Job teme a Dios por nada? ¿No ves que lo has rodeado de protección a él, a su casa y a todas sus posesiones? Has bendecido sus actividades y sus rebaños se extienden por el país. Pero trata de poner la mano en sus posesiones; te apuesto a que te maldice a la cara». Contestó Yahvé a Satán: «De acuerdo. Métete con sus posesiones, pero no le pongas la mano encima». Y Satán salió de la presencia de Yahvé. (*Job* 1, 6-12)

3) Satán entonces cola a Job de desgracias (enfermedades, ataques de otras gentes a sus criados, muerte de su ganado, pobreza, repudio de su mujer, muerte de sus hijos, etc.). Job soporta esos males con resignación y no reniega de Dios.

Job.– Desnudo salí del seno materno
y desnudo volveré a él.
Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha quitado.
Bendito sea el nombre de Yahvé. (*Job* 1, 21)

4) Pero algunos hombres justos, amigos suyos, interpretan la desgracia de Job como un castigo de Dios. Deducen –según el *principio de retribución*– que Job no es un hombre recto y le conminan a que se convierta.

Sofar.– Has dicho: «Mi conducta es pura,
soy irreprochable a tus ojos».
¡Pero ojalá Dios te hablase,
abriese sus labios y respondiese:
te enseñaría secretos de sabiduría,
que desconciertan toda sagacidad!
Bien sabrías entonces
que Dios te pide cuentas de tus faltas. (*Job* 11, 2-6)

Bildad.– ¿Hasta cuándo hablarás de ese modo,
con palabras como viento impetuoso?
¿Puede Dios torcer el derecho,
pervertir Shaddai la justicia?
Si tus hijos pecaron contra él,
ya los puso en poder de su delito.
Pero si buscas pronto a Dios,
si eres intachable y recto,
de inmediato velará por ti,
te devolverá tus legítimos bienes. (*Job 8, 2-6*)

5) Sin embargo, Job proclama su inocencia (35, 2) y acusa a Dios –según el *principio de retribución*– de ser injusto con él:

Elihú.– Job ha dicho: «Soy inocente,
pero Dios me niega el derecho;
me asiste el derecho y creen que miento,
me hieren de muerte sin haber pecado». (*Job 34, 5-6*)

6) Dios se defiende alegando que su gobierno del mundo supera toda inteligencia humana (caps. 38-39). Job entonces reconoce su insensatez (40, 3-5), se retracta y se arrepiente de haber acusado a Dios.

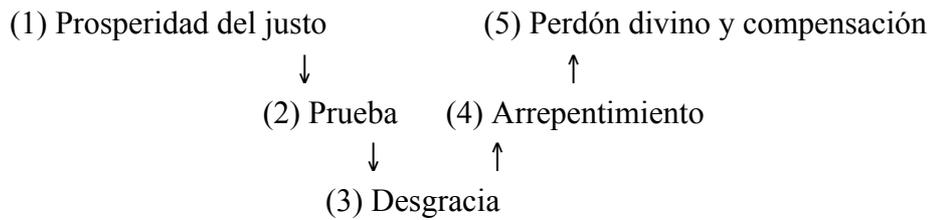
Yahvé siguió diciendo a Job: «¿Tiene más que decir el censor de Shaddai?
¡Que responda el acusador de Dios! ».
Job respondió a Yahvé: «Hablé a la ligera, ¿qué responderé?
Mejor si me tapo la boca con la mano. Hablé una vez. No responderé». (*Job 40, 1-4*)

Por eso me retracto y me arrepiento echado en el polvo de la tierra. (*Job 42, 6*)

7) Dios perdona a Job su falta –haber acusado a Dios de ser injusto con él– y, en compensación a sus sufrimientos y como premio a su fidelidad, le restituye en mayor abundancia los bienes perdidos.

5.7 Yahvé cambió la suerte de Job después de haber intercedido
y duplicó todas sus posesiones...,
y bendijo ahora a Job más que al principio. (*Job 42, 10-12*)

La historia de Job se ajusta al esquema del *principio de retribución* y a su correspondiente noción de la *justicia*.



Podemos concluir diciendo que libro de Job añade a la ortodoxia tradicional –Dios premia al justo y castiga al malvado– una tesis nueva: los sufrimientos del justo cobran sentido en el conjunto del plan de Dios, un plan que el hombre desconoce porque es un misterio, pero debe acatar con fidelidad y obediencia a los designios de Dios. Esta nueva tesis no corrige ni revoca la tesis tradicional, sino que añade esto: la justicia divina, que premia al justo y castiga al malvado, se realiza conforme a un *plan divino inescrutable*.

El desenlace afortunado del libro de Job merece el siguiente comentario de George Steiner:

5.8 El libro de Job es citado siempre como un ejemplo de visión trágica. Pero esa fábula sombría se halla situada en el borde exterior del judaísmo, e incluso ahí una mano ortodoxa ha afirmado los títulos de justicia en oposición a los de la tragedia: “Y bendijo Jehová la postrimería de Job más que su principio” (*Job* 42, 12). Dios ha reparado los estragos sufridos por su siervo; ha recompensado a Job por sus infortunios. Pero, donde hay compensación hay justicia y no tragedia. Esta exigencia de justicia es el orgullo y la carga de la tradición judaica. Jehová es justo, hasta en su furia. A menudo la balanza de la retribución o recompensa parece estar terriblemente desequilibrada o bien las providencias de Dios parecen insoportablemente lentas. Mas, tras la suma de los tiempos, no puede caber duda de que Dios es justo para con el hombre. Sus acciones no sólo son justas sino, asimismo, racionales. Las vías del Señor no son caprichosas ni absurdas. Podemos entenderlas cabalmente si a nuestras indagaciones les conferimos la clara visión de la obediencia (G. Steiner, *La muerte de la tragedia*, Caracas, Monteávila, 1970, pp. 9-10).

5.2. Semejanzas (1-2) y diferencias (3-7) entre Job y Edipo

1) En ambos mitos el curso de los acontecimientos depende de fuerzas superiores a los seres humanos. Hay un más allá de este mundo donde, a espaldas del hombre, se decide el destino de la vida humana.

2) Job comienza situado en una posición de riqueza, grandeza y poder. De repente, la carrera de Job concluye con un fulminante desastre. En el caso de Edipo, el pueblo le enaltece hasta concederle el trono real de Tebas y la esposa del rey desaparecido. Y, tras una

investigación, la carrera de Edipo se hunde en el espanto de descubrirse a sí mismo como un abominable criminal.

3) Las desgracias de Job no son expiatorias, no tienen el significado de un castigo divino. Por tanto, las acusaciones de los amigos de Job se revelan falsas. Dios permite a Satán que se las provoque para poner a prueba la fidelidad de Job. En cambio, las acusaciones de Tiresias se revelan verdaderas. Mientras que Job proclama su inocencia, Edipo se reconoce culpable.

4) Job *acusa* a Dios de haber sido injusto con él, pero *se arrepiente* de ese pecado y Dios le *perdona*. Edipo *no acusa* al oráculo de haberle profetizado sus crímenes, pues sabe que son obra suya. Tampoco busca excusarse en su ignorancia ni muestra *arrepentimiento*, sino que siente *remordimiento* y *se lamenta* de su desgraciada suerte. Y *no pide perdón* (¿a quién habría de pedirlo, tal vez a sus hijas?), consciente como es de que esos crímenes ni son una ofensa a los dioses ni tienen compensación posible.

5) Dios contradice el veredicto de los amigos de Job y lo vuelve a ensalzar. En cambio, cuando se revela la verdad del oráculo, Edipo se queda absolutamente solo: dejado de los dioses y abandonado por su pueblo.

6) Job acaba accediendo a un nivel superior de comprensión según el cual los sufrimientos del justo cobran sentido en el conjunto de un *plan de Dios* o providencia que es justo e inescrutable –un *misterio*–, al cual el siervo fiel responde con *obediencia*.

7) Al final de su descubrimiento como autor de los crímenes que ha cometido, Edipo accede a un nivel superior de autoconocimiento en el que se le revela el carácter *enigmático* –no se trata de un misterio, ni de un problema– de la existencia humana y su *precariedad* radical. No hay un plan divino sobre el mundo en el cual el hombre esté integrado y que dote de sentido a la vida humana. El hombre está *desamparado* y sus recursos naturales –su inteligencia, su voluntad– son *limitados* para orientarse en el mundo y dirigir su vida con acierto, por lo que siempre está *expuesto al extravío*.

5.3. Lógica del remordimiento vs. lógica del arrepentimiento

El contraste entre la visión racionalista (el agente es dueño de sus actos) y la visión trágica (el acto es dueño del agente) puede esclarecerse a través de la contraposición entre la *lógica del arrepentimiento* y la *lógica del remordimiento*.⁹⁵

⁹⁵ R. Sánchez Ferlosio, «La señal de Caín», en Id., *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 87-124.

(a) *Arrepentirse* responde a la voluntad de ‘volverse atrás’, de ‘rebobinar’, de ‘deshacer lo hecho’. Pero como eso es imposible, dada la irreversibilidad del tiempo, se puede al menos intentar esto otro: neutralizar las consecuencias actuales de lo que se hizo. Para que ello sea posible, la acción realizada ha de continuar de algún modo vigente en quien la realizó. Esa vigencia persistente es la *culpa*. De modo que arrepentirse de la acción cumplida es un cambio de actitud respecto de la intención que llevó a realizarla ('no volveré a hacerlo'), en virtud de cuyo propósito de enmienda el sujeto intenta dis-culparse, eximirse del castigo correspondiente a la culpa contraída y obtener el perdón. Así como el arrepentimiento puede referirse tanto a la acción cumplida como al propósito o intención, no cabe hablar de remordimiento respecto de propósitos, sino sólo respecto de acciones y, propiamente hablando, sólo de acciones estimadas culpables.

(b) El hecho de que sea posible arrepentirse o volverse atrás incluso de una acción cumplida, indica que el *arrepentimiento* es un acto útil o *eficaz*. Pues bien, así como puede haber *actos* de arrepentimiento –es decir, puedo *hacer cosas* para evitar el castigo o resarcir la culpa–, no hay actos de remordimiento. Eso revela que el sujeto del arrepentimiento es un agente (soy yo el que se arrepiente de la culpa), mientras que no hay agente del remordimiento (es la culpa la que me remuerde a mí).

(c) El *arrepentimiento* es una *transacción* que pertenece al tipo general de las *relaciones de intercambio*. Podemos decir que es el precio que el agente paga a determinada instancia (la sociedad, Dios, la conciencia) para ‘rescatar’ su acto, 'saldar su deuda' (*Schuld* significa en alemán deuda y culpa) y liberarse del castigo. Toda expiación opera sobre el supuesto de que hay una relación conmutativa de *equivalencia* entre culpa y castigo. El sujeto del arrepentimiento revoca la continuidad de su identificación con el agente de la acción culpable (ya no es el mismo: la ‘conversión’), y rescinde así la deuda que este había contraído (recupera el estado de gracia: queda en paz con la sociedad, con Dios, con la propia conciencia). En el caso del *remordimiento*, al no ser un acto, no se da la condición que iba unida en el arrepentimiento a su eficacia. El remordimiento opera al margen del principio de intercambio. Así como el arrepentimiento corresponde a la culpa como *deuda* (siendo esa correspondencia establecida por el *nómos*, por lo que se supone que es dominable *subjetivamente*), el remordimiento responde a la culpa como *obra* (siendo esa respuesta un efecto *objetivo* que está fuera del alcance del sujeto resarcir, pues pertenece al ámbito de la *physis*, de la facticidad). El remordimiento atestigua que el mal causado escapa a todo control del sujeto, poniendo en tela de juicio la concepción de este como individuo *autónomo* (pues la posibilidad de saldar la culpa presupone que esta se encierra en el coto de la subjetividad, ya contenga esta a los otros, a Dios o a la propia conciencia).

(d) La *lógica del arrepentimiento* concibe la culpa como resarcible y el daño como reparable, y pertenece de suyo al *orden profano* del *derecho* (por lo que su extensión a la

moral constituye una contaminación jurídica de esta). La *lógica del remordimiento* pertenece al *orden sagrado* de la *moral*. El remordimiento testimonia que el daño infligido y padecido es absolutamente irreparable.

(e) El *sujeto* de la culpa jurídica y del *arrepentimiento* se preocupa de precisar el grado de voluntariedad, dominio de sí y libertad de acción que han concurrido para cometer la acción incriminada. En cambio, al *sujeto* del *remordimiento* le es indiferente toda 'disculpa' subjetiva (hasta qué punto pudo estar oscurecida su conciencia, mermado su albedrío, estrechado su margen de elección, etc.). Su culpa se le impone «la evidencia de que él estaba allí, de que el trance ha pasado por sus manos, y en sus manos ha estado detener o desviar el curso de los hechos, como si la irreversible facticidad del mal cumplido hubiese venido a borrar toda opinable distinción entre la fatalidad y el albedrío»⁹⁶, entre la obra y la intención, entre la culpa objetiva y la culpa subjetiva.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 115.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANAXIMANDRO (1992). *Peri Physeos* (Simplicio, *Física* 24, 13-25), en Barnes (1992), pp. 40-50.
- ANÓNIMO (1999). *Libro de Job*. Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BARNES, J. (1992). *Los Presocráticos*. Madrid: Cátedra.
- CHÂTELET, F. (1973). *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Labor.
- CORNFORD, F.M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- DODDS, E. R. (1985). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- EGGERS LAN, C. (1973). «Ensayo preliminar» al *Critón*. Buenos Aires: Eudeba.
- ESQUILO (1979). *La Orestía: Agamenón, Las Coéforos, Las Euménides*. (Texto, trad. e introd. J. Alsina). Barcelona: Bosch.
- FLAHAULT, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- FOUCAULT, M. (2015). «El saber de Edipo» en *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Madrid: Akal.
- FRAZER, J. G. (1974). *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA GUAL, C. (1998). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza.
- GIRARD, R. (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama.
- GIRARD, R. (1995). «Edipo y la víctima propiciatoria» en *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- HESÍODO (2001). *Obras y Fragmentos: Teogonía. Trabajos y Días. Escudos. Fragmentos. Certamen*. (Introd. y trad. Aurelio Pérez). Madrid: Gredos.
- HOMERO (1993). *Iliada*. (Ed. y trad. A. López Eire). Madrid: Cátedra.
- HOMERO (2000). *Iliada*. (Trad. e introd. E. Crespo Güemes). Madrid: Gredos.
- KADARÉ, I. (2006). *Esquilo. El gran perdedor*. Madrid: Siruela.
- KELSEN, H. (1945). *Sociedad y Naturaleza. Una investigación sociológica*. Buenos Aires: Depalma.
- KOYRÉ, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- MAC LEOD, C.W. (Ed.) (1982). *Iliad: Book XXIV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALINOWSKI, B. (1994). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- MARRADES, J. (2001). «Hegel sobre *Antígona*: razón y conflicto trágico» en *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- MARRADES, J. (2018). «Tragedia y subjetividad moderna. Para una lectura de Kafka y de Beckett» en *La vida robada. Ensayos sobre racionalidad, arte y política*. Valencia: Pre-Textos.
- MAUSS, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- MOSSÉ, C. (1984). *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*. Paris: Seuil.
- NUSSBAUM, M. (2016). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: La Balsa de la Medusa.

- PATOCKA, J. (1991), *Platón y Europa*. Barcelona: Península.
- PLATÓN (1981a). *Critón*. (Trad. J. Calonge). *Diálogos*, vol. I. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1981b). *Protágoras*. (Trad. C. García Gual). *Diálogos*, vol. I. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1981 c). *Apología de Sócrates*. (Trad. J. Calonge). *Diálogos*, vol. I. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1983). *Menón*. (Trad. F.G. Olivieri). *Diálogos*, vol. II. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1986). *República*. (Introd. y trad. C. Eggers). *Diálogos*, vol. IV. Madrid: Gredos.
- RADCLIFFE-BROWN, A. (1922). *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REDFIELD, J.M. (1992). *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Iliada*. Barcelona: Destino.
- RODRÍGUEZ, J.C. (2010). *El desarme de la cultura. Una lectura de la Iliada*. Madrid: Katz.
- RUIPÉREZ, M.S. (2006). *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*. Madrid: Alianza.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (2000). «La señal de Caín» en *El alma y la vergüenza*. Barcelona: Destino.
- SELLARS, W. (1971). *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos.
- SÓFOCLES (1969). *Antígona, Edipo rey, Electra*. (Trad. e introd. L. Gil). Madrid: Guadarrama.
- STEINER, G. (1970), *La muerte de la tragedia*. Caracas: Monte Ávila.
- TOVAR, A. (1966). *Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente.
- VERNANT, J.-P. (2001). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- VERNANT, J.-P. y VIDAL-NAQUET, P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I. Barcelona: Paidós.
- WEIL, S. (2005). «La Iliada o el poema de la fuerza» en *La fuente griega*. Madrid: Trotta.
- WILLIAMS, B. (1993). *La suerte moral*. México: UNAM.
- WITTGENSTEIN, L. (1992). *Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.