

# ARETE Y VIRTUD

*Armando R. Poratti*

El pensamiento griego reflexivo, que surge, al hilo del problema de la justicia (*díke*), en íntima vinculación con la institución de la *pólis* y comienza a madurar cuando tiene que hacerse cargo de las primeras crisis de ésta, pone a sus cuestiones iniciales, de raíz práctico-política, sobre una base y en un marco que, sin embargo, podríamos llamar ontológico; porque *díke* es la 'ley' de lo que es, manifestada en los ámbitos de lo divino, lo natural y lo político (división ésta hecha desde la óptica nuestra, no desde la de los griegos)(1). La misma ética filosófica, de aparición posterior, se desarrolla fundándose en la ontología: la acción en vistas de la plenitud y la felicidad se ilumina desde el 'ser' del hombre referido a, o en consonancia con el 'ser' de lo que es. Una ética independiente de la ontología podría constituirse sólo tras el descubrimiento de un campo de la experiencia independiente del 'ser' de lo que es, y tanto o quizá más originario. Y algo así tiene que ser buscado en una experiencia del mundo que no sea la griega; concretamente, en la raíz bíblica del pensamiento occidental. Los fundamentos remotos de una 'moral' podrían encontrarse en especial (pero no sin ambigüedades) en la noción bíblica de la Caída, esto es, de una 'naturaleza humana' puesta en contradicción inmediata con su 'ser', lo cual, vaciado de contenido religioso, habría permitido por último -y ya en la Modernidad- la emergencia como autónomo y valioso del plano del 'deber ser' frente al de 'ser'. Estas notas intentan un primer desarrollo de esta idea. La segunda parte en especial alude a problemas cuya magnitud pediría para su desarrollo un largo trabajo.

## 1. *Agathós, areté como términos ontológicos*

"La teoría de las Ideas podría verse encerrada en germen en una palabra griega: *areté*" (J. Stenzel)(2).

Partimos de la constatación usual de que algunas palabras esenciales de la valoración moral -las más importantes, comenzando por "bueno"- no han tenido, en su uso griego primero, un alcance ético (o en todo caso, sólo en el sentido de *éthos, mores*); han sido más bien palabras propias de lo que nosotros entenderíamos como valoración social. Ellas se nuclean alrededor del concepto central de la ética griega clásica, *areté*. Ahora bien, que ya allí estaba implícita una ontología, lo muestra su evolución ulterior -con un momen-

to decisivo en Platón- en la cual llegan a ser términos propiamente ontológicos, cuyo alcance fue determinante para la posterior comprensión occidental.

Podemos tomar para hacer pie un pasaje platónico, que encontramos en un diálogo juvenil, el *Critón* (44b5-46a8)(3). Estamos en el comienzo del diálogo, y Critón exhorta a su amigo Sócrates a salvarse mediante la fuga. La decisión a tomar es la más grave, porque de ella depende no sólo la vida de Sócrates sino, sobre todo, si él es y se muestra como lo que siempre ha pretendido ser. Contra la lectura usual de esta página, que ve en Critón sólo el afecto ciego, hay que notar que no le está proponiendo a Sócrates la mera supervivencia; por el contrario, lo exhorta recordándole su preocupación por la *areté*. El personaje Critón es el hombre que sufre la crisis de una época sin apercibirse bien de ello. Por eso, su papel en el diálogo es índice de un momento de torsión, ya que articula, muy ingenuamente, una problemática que cae bajo los nombres de los sofistas, Sócrates y Platón, con nociones que le vienen desde muy atrás. Tras sus palabras corre la concepción tradicional de la justicia, como beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos. Dejándose matar, Sócrates dañaría a sus amigos e hijos y sobre todo a sí mismo, y sería injusto hasta el absurdo, ya que se haría él mismo el mal que sus enemigos quieren hacerle. Sobre todo, al negarse a la fuga, Sócrates se mostraría cobarde, y esto es el mal mayor, para él y para sus amigos.

En el momento culminante de su exhortación, Platón hace decir a su personaje: "Pero lo que elegiría un varón noble [o 'bueno'] y valiente (*anér agathòs kai andreòs*) eso hay que elegir, al menos cuando alguien afirma que durante toda la vida se ha preocupado por la *areté*". La frase -que cita una concepción 'socrática' (preocuparse por la *areté*) entendiéndola desde la comprensión corriente- propone un modelo de hombre según el cual reglar la elección y la acción. Tal modelo no es arbitrario ni vacío. Lo que se mienta es la paradigmaticidad que conservó siempre para el griego la figura del varón homérico. Ello queda fijado en el idioma mismo: aquí, el lenguaje corriente reúne algunas palabras claves en conexión iluminadora.

*Anér agathòs kai andreòs*: la expresión es casi pleonástica; la palabra que mienta al sujeto de esas cualidades ya las implica. En efecto, si recurrimos a LSJ para esquematizar las acepciones de *anér*, resalta que su sentido -comparado con el genérico *ánthropos*, que indica cualquier hombre o mujer y opone la humanidad en general a los animales- es restringido, y se delimita desde un manejo de oposiciones, unificadas por un núcleo de sentido: la capacidad guerrera. *Anér* es varón, a diferencia de mujer (y así, marido); hombre hecho -el hombre joven y en lo mejor de su vigor, el guerrero- frente a jovencito y también a anciano, *presb' ytes*. En Homero se aplica a los jefes y nobles, o al menos a los hombres libres. Por todo ello -y así también en la

frase que hemos citado- *anér* es “un hombre de veras”, “todo un hombre”, un hombre en la plenitud de aquello que lo hace tal. El adjetivo *andreíos*, “valeroso”, deriva directamente de *anér*. Y el *anér* es “bueno”, *agathós*, por ser *andreíos*, por tener y ejercer la capacidad guerrera, por ser como “debe ser” un hombre, como paradigmáticamente (pero de hecho) es por ejemplo Aquiles. Aquiles mismo, por esta paradigmaticidad, es considerado *árístos* (*árístos Akhaión*, *Il.* I 244, 412, etc.), “el mejor” = el más fuerte y valiente en el conjunto de “los mejores”, sus pares, los jefes. *Agathós* como valiente significa “noble”, porque el coraje es lo propio del noble. Pero la valentía no existe sin la fuerza corporal que permite las hazañas guerreras, y sin estas hazañas mismas. *Agathós* es un predicado más fáctico y descriptivo que valorativo. El noble guerrero es “bueno” en el sentido de que es “bueno para. . .”: es capaz para la guerra, y ejerce “bien” esta capacidad privilegiada.

De acuerdo a esto, otras palabras, que no aparecen en la frase de que partimos, están en conexión esencial con este núcleo de sentido. *Esthlós* es prácticamente sinónimo de *agathós* (por ej. *Il.* II 362-8, donde “cobarde” = *ka-kós*, valiente = *esthlós*). *Khrestós*, cuyo ámbito primario es el de las cosas (“útil”; de *khráomai*, necesitar utilizar), se aplica a las personas en primer lugar como *agathós* = “valiente”, hasta la identificación *hoi khrestoi* = *hoi agathoi* (en cambio *khrésimos* queda ligado a la idea de utilidad estricta). Ahora bien, si *agathós* es una determinación del ser del hombre como ‘ser apto para. . .’ = ‘útil’, no hay en ello un ‘utilitarismo’ ni, en general, una concepción ‘instrumental’ del hombre (y eventualmente de las cosas), en la cual su ser se agotaría en ser medio para un fin exterior. En este sentido, las posteriores nociones de *télos*, *enteléheia* y de *práxis* de la ontología y la ética aristotélicas sólo harán explícita una tendencia fundamental del pensamiento y el lenguaje griegos. El ‘para qué’ del ‘ser apto para’ no tiene por qué ser un beneficio en el sentido de una cosa o un resultado externos sino más bien el ejercicio y acrecimiento de eso que se es. El héroe no es apto para la guerra con el fin de vencer para, digamos, enriquecerse con el botín, etc., sino, en primer lugar (y justamente al adquirir el botín), para mostrarse en ella como héroe y obtener fama de tal.(4).

Es obvio también que el acople y contracción de términos en la expresión de la más alta valoración social, *kalós kai agathós*, *kalokagathós*, resulta de una afinidad muy estrecha entre ellos. *Kalós* se refiere en primer lugar a la belleza del cuerpo humano, y en Homero es usual que esté unido a la grandeza corporal (por ej. *Il.* XXI 108 *Kalós te mégas te* etc.): en la belleza se trasciende la fuerza que hace a la capacidad guerrera y a su ejercicio. *Kalokagathós* recogerá luego la valoración de la excelencia gimnástica. *Kalós* incluye también el matiz de “útil” (especialmente aplicado a cosas).

En último término, la palabra no tiene un sentido ‘estético’. No ya sólo en Homero, sino en todo el desarrollo del griego, sería difícil encontrar un ejemplo en el que *kalós* tenga plenamente, y tenga solamente, el sentido de nuestros adjetivos “bello” o “hermoso”; en el uso corriente, *kalós* designa las ideas de “nobleza” y “excelencia”, fundamentalmente en su matiz social y luego moral(5).

El ser y mostrarse *agathós*, bueno y muy bueno para. . ., el sobresalir en la capacidad para la guerra y en el ejercicio de esta capacidad, constituyen, en el hombre homérico, su *areté*, su excelencia y perfección. El adjetivo *agathós* corresponde al sustantivo *areté* y etimológicamente se conectan a través del superlativo *árístos*. La *areté* consiste en ser como se ‘debe ser’, como son lo *áristoi*, esto es, en llegar a ser en plenitud lo que ya se es. Hace mucho que la no equivalencia de *areté* y “virtud” en su sentido usual se ha vuelto patente y obvia, y con las simples constataciones que estamos haciendo quisiéramos subrayar más específicamente que lo que está ausente de *agathós*, *areté*, es la connotación ‘moral’ que entiende el ‘ser bueno’ según un deber ser, pero un deber ser algo que *no somos*. El guerrero -el ‘bueno’, el hombre ‘de verdad’- en cambio, ‘debe’ ser -de modo excelente- *lo que es* (el *anér* ha de ser *andreíos*); debe afirmarse en eso mismo que es, desplegándolo y llevándolo a su plenitud. Si en la epopeya es *agathós* y *árístos* quien logra la *areté* guerrera, es porque éste es lo más propio del *ser-hombre*. (Es lo que cabalmente llegará a expresar luego Píndaro como fórmula de la ética atlética aristotélica, *génoi hoîos essí*, *Pit.* 2,72). Por eso es que, cuando una crisis pone en cuestión el concreto modelo vigente de *areté*, sus defensores aristocráticos sostendrán que ella no se adquiere desde afuera, por enseñanza, sino que es ‘natural’(6). Todo esto hace que *agathós*, *areté*, no sean determinaciones ‘éticas’ sino ‘ontológicas’. No hacen primariamente referencia a ‘deberes’ ni ‘normas’ sino, propiamente y a veces solamente, al modo más o menos pleno con que alguien es aquello mismo que es(7).

Sólo en este sentido la *areté* podría funcionar como normatividad: el *árístos* puede ser ejemplo para los *agathoí*, quienes esforzándose por alcanzar el modelo no harían sino mostrarse como tales *agathoí*. Pero el modelo no es un “ideal”, al menos no en el sentido de una perfección límite, fácticamente inalcanzable y por eso meramente normativa. Y esto sigue siendo así en las épocas posteriores, cuando el hombre homérico obviamente queda atrás, pero la estructura de las ideas que arranca de los antiguos modelos heroicos (y no necesariamente su contenido material) sigue orientando la concreta plasmación del tipo de hombre valorado en cada momento(8). La *areté* homérica da paso a la *areté* política, y dentro de ella se desplegarán otros modelos, complejamente matizados por las situaciones y los regímenes.

Aunque en su contenido muy próxima a la homérica, la *andreía* del guerrero *tirteico* tiene un fuerte sentido político (que Homero prefigura en Héctor: *Il. XII* 230 ss., *XV* 494 ss.), como lo tiene también la excelencia gimnástica de Píndaro. Pero el ‘ideal’ se moldea sobre los hombres excelentes de carne y hueso (como en Atenas la generación de Maratón, Arístides o Temístocles, y hasta Alcibíades), reúne las determinaciones que los ciudadanos destacados han realizado o realizan de hecho, y sólo por esa facticidad pueden servir de modelo. (Si no, se estaría proponiendo una perfección propia de los dioses, esto es, extraña al ser del hombre e inalcanzable; aunque también a la perfección divina habría que considerarla, en cierto sentido, como una facticidad. El ideal, y más la exigencia de santidad, sólo podrían ser concebidos por la mente griega como *h' ybris*). La facticidad del modelo puede quedar desenfocada en una situación de cambio social: ya en el *corpus* de Teognis, *agathós* tiende a significar “bien nacido”, aunque se haya perdido el poder y la riqueza. La gran crisis del siglo V presentará situaciones de gran complejidad y, entre otras cosas, obligará a pensar temáticamente todos estos problemas; pero aquí podemos apuntar que las concepciones sofísticas subrayan la funcionalidad de la *areté*, y el éxito como criterio de ella reafirma casi como exigencia la facticidad de los nuevos modelos.

Ahora bien, la ‘normatividad’ que emana del concreto modelo no vale, como es obvio, para todos. El *anér* es la plenitud del *ánthropos*, pero hay un corte. En tanto se privilegia una capacidad como la más propia o la única verdaderamente propia del hombre -aquella que constituye como tal al *anér*-, quienes no lo poseen son no cabales, deficientes; casi podría decirse que no ‘son’, que ‘son’ sólo quienes la poseen (en mayor o menor medida: *Il. XII* 269-271). “El hombre ordinario, en cambio, [a diferencia de los guerreros, dioses y caballos nobles] no tiene *areté*” (W. Jaeger, *Paid.*, tr. c. cit., p. 21). El común de los hombres padece una deficiencia en su ser que los descalifica como hombres (es decir, *ándres*) aun si son, obviamente, *ánthropoi*, y no necesariamente “malos” en ningún sentido moral. (La valoración negativa de los *kakoí* desde la óptica heroica está recogida en la palabra *deiloi*, de *déos*, “miedo”. Pero la deficiencia óntica de los *kakoí* no los hace “malos” ni moralmente reprochables, porque no puede ser subsanada por una determinación de la voluntad -si es que esta noción no griega tiene cabida aquí-). En otro sentido, si se trata de una deficiencia en tanto guerreros, esto no impide que sean aptos para otra cosa, por ejemplo la agricultura. El lenguaje posthomérico, partiendo de la primaria nota funcional, de “aptitud para” de *areté*, ampliará la diversificación de las *aretai* particulares, en germen en Homero, hasta que podrá hablarse aun de la *areté* del esclavo (Platón *Menón* 71e, enumeración de *aretaí* que tal vez proceda de Gorgias)(9). Pero, para quienes

poseen aptitudes distintas de aquélla que es valorada, los *áristoi* no pueden representar un 'deber ser', pues de hecho tal modelo les resulta no inalcanzable sino ajeno.

La *areté* es la aptitud que no existe sino haciéndose efectiva, pero efectiva de modo manifiesto y reconocido. Este es otro aspecto de la noción como fenómeno social que incidirá en su destino como término propiamente ontológico: el del reconocimiento que le es debido e inherente. La *areté* se traduce en 'gloria' y 'fama' (en Hom. *k~ydos, kléos, timé, phátis*; luego *phéme, dóxa*), en un prestigio al que el *áristos* aspira y que reclama. Y lo reclama porque él 'es' su *areté*, pero ésta es vana si no es reconocida; y así, el héroe 'es' su fama.

En realidad, no cabe considerar aquí una separación entre *areté* y *k~ydos, phéme, dóxa*, como si el reconocimiento fuera un producto o consecuencia de la *areté* y casi un añadido a ella, que podría faltarle; antes bien, es un constituyente suyo originario. Para nosotros nuestro ser, aparecer y parecer se escinden en un juego de segmentos desconectados. Alguien posee una determinada aptitud, la pone en ejercicio ante otros que reconocen la excelencia con que la ejerce, y lo manifiestan en el elogio: nos parece obvio que cada uno de estos momentos se agrega a los anteriores, que podrían subsistir sin tal añadido. Pero, en la situación que describimos, el hombre no 'tiene' una aptitud, sino que 'es' esa aptitud; por eso, ésta no consiste sino en su ejercicio, pero en su ejercicio manifiesto, en su activa mostración ante los otros, la que a su vez no es nada si no es también manifiesta y dicha por éstos como elogio, del cual, en cierto sentido, está pendiente todo.

Entre nosotros y esta comprensión se interponen las diferenciaciones entre un sí mismo y su manifestación (lo que somos y cómo nos mostramos, y aun lo que aparentamos) y entre esta manifestación y el modo en que es percibida por los otros y en que éstos manifiestan a su vez lo que perciben. Todo esto supone un sí mismo como interioridad, separado de los otros y comunicado a ellos en una esfera transcendente mediante ciertos indicios (que pueden ser más o menos explícitos, y también inesenciales e inadecuados). En la comprensión griega arcaica estas diferencias no existen, porque no existen las instancias de una conciencia interior o de un Dios omnisciente ante las cuales se determinaría qué o quién soy, independientemente de mi manifestación. Lo que soy es lo que inmediatamente se manifiesta a la opinión "pública" y ésta dice de mí. En realidad, es incorrecto hablar de la exterioridad (o, como Jaeger, *Paid.* p. 25, de la publicidad) de la conciencia de sí del hombre arcaico, porque no hay una interioridad o privacidad que se distinga de lo "público" como otro ámbito. (Y en rigor, tampoco hay lo "público", que sería el correlato de esa privacidad). Entre el 'yo' y 'los otros' no hay distan-

cia. Por eso tampoco la hay entre mi ser y mi aparecer(10). Lo que el hombre es se agota en su manifestarse ante una instancia que consiste en hacerse cargo de esta manifestación, manifestándola a su vez como *dóxa* y *phéme*. Un hombre es (y más cuanto más es, cuanta mayor *areté* posee) su manifestación-recogida-y-expresada, *dóxa*(11). La *areté* es ella misma un impulso originario a la manifestación, consiste en ella.

La comprensión que hemos tratado de indicar en sus grandes líneas entra en crisis en el siglo V. La *areté* deja de ser un dato y se vuelve un problema, el gran problema de la Edad de la Sofística. Pero la sofística no desarrolla una "ética" sino una "política", y en la forma de la *politikè tékhne*. Sus grandes discusiones tienen lugar en el seno de un imperio cuyo destino no parece puesto en cuestión ni aún por la guerra a muerte en que llega a empeñarse (que, al contrario, es sentida como una afirmación). La crisis de fundamentos se hace crisis explícita y fáctica sólo con la derrota final de Atenas. El hombre de esta crisis es "Sócrates", es decir, Platón. (Tendemos a pensar que el Sócrates histórico, en la medida en que puede ser entrevistado, pertenece mucho más al clima de su época que la figura bajo la cual Platón -también el joven Platón- puso su propio problema; en este sentido, el tratamiento de Sócrates que hace W.K.C. Guthrie en el vol. III de su *History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969, resulta luminoso).

El uso retórico del lenguaje por la sofística supone a la vez la identificación del hombre y las cosas humanas con la *dóxa* pública y la comprensión de esta manifestación como apariencia; manejable, pues, con el uso hábil del lenguaje. Pero esto -que señala el nacimiento de algo así como la "opinión pública"- es la quiebra de la comprensión del hombre por su *dóxa*, y posibilita el destino del 'sí mismo' en Platón, que es justamente la emergencia de un sí mismo dicho por un lenguaje distinto del de una *dóxa* que aparece ahora degradada y "falsa"(12). Esto está ya presente en el pasaje de *Cr.* del que extrajimos la cita inicial. El ingenuo Critón es un post-sofístico que se ignora como tal, y por eso su conciencia pre-sofística y pre-socrática está llena de contradicciones: para él la *dóxa* pública es la instancia cuya opinión sobre Sócrates será válida, aun si no es verdadera. Pero ella es rebajada por Sócrates a *dóxa tōn pollōn*, la "opinión de los más" que la *Apología* mostrará como una "opinión pública" manejada por la publicidad y la usinas de rumores; en cambio, la cuestión del sí mismo, como problema, quedará planteada ya en *Cr.* y *Ap.* y en otros diálogos.

Sócrates, o Sócrates en Platón, suele no dar respuestas a las cuestiones que se suscitan en torno de la *areté*, pero hace algo infinitamente más decisivo, que es inaugurar, al hilo de esa cuestión, un modo de preguntar (la pregunta "qué es...", que pregunta por la "cosa misma") de alcances incalcula-

bles. Aquí podemos anotar solamente que ese modo de preguntar no está sobreimpuesto al material que elabora, sino que pudo crecer, en una determinada circunstancia histórica y esencial, muy naturalmente desde el transfondo que se cifra en la vieja noción de *areté*. Una consecuencia es que con la pregunta socrática puede darse por nacida la ética filosófica, pero también que este nacimiento sucede en el seno de una ontología. La primera respuesta a esa pregunta es la *idéa* platónica.

El aspecto más inmediato de esta cuestión es el remanido intelectualismo moral que se adjudica a Sócrates. Se ha notado que las paradojas que de él se desprenden (la virtud es conocimiento, se obra mal sólo por ignorancia) son mucho menos paradójicas en griego que en los idiomas modernos, sea porque el griego, desde sus orígenes, usa en general un lenguaje "intelectual" para el ámbito de los sentimientos y la conducta (E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* pp. 16 s.), sea porque tal "doctrina" y las ideas conexas enraizan en el primario sentido funcional de *areté* (Guthrie, *HGP III, passim* y esp. II, XIV 7 y 8). Ese sentido de "aptitud para..." puede desplegarse en una *tékhne*, en un saber 'técnico' (y las comparaciones socráticas se refieren constantemente al mundo de los artesanos). Todo el núcleo semántico que hemos revisado está puesto en juego en la discusión sofística, y en la intervención que en ella hace Sócrates, o Sócrates-Platón, sobre la enseñabilidad de la *areté*, su unidad o pluralidad, la índole de cada una de las *aretaí*. Esa semántica está a la base del utilitarismo moral de Sócrates, y produce el espejismo de una confusión o contaminación de sentido entre los conceptos claves *agathón*, *kalón*, *khrestón*, *ophélimon*.

Podemos tomar un pasaje significativo del primer libro de la *República*, que es aparentemente un diálogo juvenil (los eruditos alemanes lo llamaban "el Trasímaco") usado luego por Platón para abrir su gran obra de madurez. En la página que va desde 352d hasta casi el final del libro podemos ver *in nuce* el entrecruzamiento o identificación de las problemáticas 'ética' y 'ontológica'. En la discusión con Trasímaco se ha tratado de establecer que ser justo es mejor y -típicamente- más ventajoso que ser injusto. Para rematarla, Sócrates acude a una línea de argumentación que abre con el ejemplo del caballo: éste, como otros animales, tiene una función (*érgon*: función, tarea, que según el contexto puede ser también producto) que le es propia y que realizamos con los caballos mejor que con cuquier otra cosa. La exemplificación añade los órganos de los sentidos (ojos y oídos) y las podaderas para las vides. Pero todo lo que tiene un *érgon* propio tiene, por eso mismo, una *areté* propia, y esto vale en general para todas las cosas. Si la *areté* propia de la cosa falta y en su lugar está la *kakía* opuesta a ella, la cosa no puede cumplir o no puede cumplir bien su función. Lo mismo con la *psykhé*, cuyos *érga*

propios son el vigilar cuidando, el mandar, el deliberar, etc., y el vivir; tendrá pues una *areté* propia, sin la cual no podría cumplir sus funciones, y esta *areté*, se convino antes, es la justicia (*dikaiosyne*), de la cual depende por lo tanto el vivir bien y felizmente(13).

Del pasaje y su contexto podemos extraer, primero, que una cuestión ético-política, por ejemplo, qué es la justicia, que habría sido preguntada en el *Trasímaco* original, es 'respondida' en *Resp.* con una 'definición' que indica o exhibe la idea correspondiente y que da a la pregunta lo que ella pide: el 'ser' de la justicia. Pero además, este camino pasa esencialmente por la pregunta por el hombre, cuyo 'ser' será establecido, en principio, como *psykhé*. Sin entrar en las complejidades del tema en Platón, indiquemos que la ética se basa en y se desprende de una antropología metafísica. Y por enormes que sean las diferencias, esto seguirá siendo así en Aristóteles y en el helenismo. El planteo del problema y las distintas respuestas que se le den no saldrán del marco abierto por los viejos conceptos, que así se mostrarán más bien como un horizonte originario de pensamiento.

El pasaje de *Resp.* I puede indicarnos todavía algo más. Los ejemplos hablan de la *areté* del caballo (como en Homero; en 335b, de perros o caballos; pero para animales no nobles cf. *Ap.* 20a-b), de órganos del cuerpo (como en Homero la "areté de los pies") y también de cuchillos o podaderas, y en fin (353b12) de "todo lo otro" o "las otras cosas". El uso de *areté* referido a cosas parece ocurrir sólo (o sólo plenamente, cf. LSJ *sv* 12b) con las necesidades del lenguaje de la especulación platónica(14). Y este uso podría sugerirnos que el núcleo semántico que cristaliza en *areté* y las palabras conexas tiene que ver (en y más allá de los desarrollos éticos) con la peculiar respuesta 'metafísica' u 'ontológica' que el Platón maduro expone en la así llamada "teoría" de las Ideas, y que culmina en el Bien y lo Bello de *Resp.* y *Symp.* (únicos diálogos en los que una idea parece establecerse por encima de las demás). Quede entendido que en lo siguiente no vamos a recorrer los textos de Platón, sino que ensayamos una suerte de reflexión a partir de esa semántica profunda y en busca de una perspectiva para una ulterior lectura.

Retomemos el significado que determinaba al *anér agathós* como "bueno para. . .", "capaz de. . .", y que conectaba a *agathós* con "útil", *khrestós*, sin circunscribirlo al ámbito limitado de lo utilitario. El para qué o la finalidad de lo *agathón*, la 'utilidad' que reporta, es, en último término, el acrecentamiento de aquello que constituye a eso *agathón* en lo que es. Sobre todo, no está implícito que el ser de alguien o algo se agote en ser medio para un fin distinto de él. Sin duda, ciertos entes se muestran como un "ser para. . ." en tanto medio o instrumento para un fin exterior a ellos; pero ese carácter de medio es justamente su ser propio, el constituyente ontológico que desplie-

gan en su ser lo que son. La utilidad como medio para un fin extrínseco sólo puede recortarse sobre el fondo de la aptitud para la automanifestación. 'Ser como se es' es un 'ser para lo que se es', pero el 'para' es primordialmente la manifestación de lo que se es(15).

*Agathón* subraya en la idea de 'apto para' (ya desde el primer significado del adjetivo, "noble, aristócrata") la de la excelencia de esa aptitud, el ser 'muy apto'. El ente determinado como *agathón* no recibe con ello una determinación nueva sino una intensificación:(16) un (buen) guerrero, como una (buena) casa, es aquél o aquello (muy) apto para la función que lo constituye en su ser-eso. Lo *agathón* de algo es su 'ser excelentemente lo que es', el aproximarse mucho, en el concreto estar siendo lo que se es, a la plenitud de eso mismo que se es. *Tò agathón es areté*.

En la medida en que una cosa 'es' algo, es porque 'tiene' el 'bien' propio de ello, así sea mínimamente; la cosa absolutamente 'mala' no puede existir, es 'nada'(17). Y todas las cosas y cada cosa tienen un bien peculiar, sin el cual no serían eso que son; y sin algún ser-eso determinado una cosa tampoco sería nada. Aun una 'mala' mesa, una mesa defectuosa, algo tiene de 'buena' mesa, en la medida en que es, y es mesa.

Pero lo que es, es manifiesto. Y el mostrarse es propio de la *areté*(18). Cuando una cosa se muestra como 'muy' apta, 'buena' y 'muy buena', si exhibe plenamente su 'bien' -aquel que la hace ser lo que es-, esta abundancia -que despierta admiración y asombro- se manifiesta como lo *kalón*. (Por ser *agathós*, el noble es *kalós*, *kalokagathós*). En lo *kalón*, aquello que constituye a esa cosa como lo que es, el 'bien' de esa cosa 'buena', se muestra como tal (en el 'buen caballo' brilla el 'ser caballo' como belleza)(19).

El ser-eso de un ente, 'lo que' ese ente es (lo que así puede brillar en la excelencia) es el modo en que aparece y se muestra (y por ello, se nos muestra). En cuanto aparecer de un modo propio y peculiar (aparecer siendo-así, siendo-eso) es el aspecto con que se muestra y se nos muestra y en el cual lo vemos como lo que es: *eîdos, idéa*.

En el mostrarse excelente del ente *agathón* y *kalón* llega pues a mostrarse y a resaltar aquello que lo constituye como eso que es, cuyo nombre es *idéa*(20). En la manifestación de la *areté* de la cosa, la *idéa* insinúa una manifestación de ella misma como constituyente de lo que la cosa es. Pero así, esa 'luz' que muestra a la cosa y en la cual ésta se muestra 'oscurece' a la cosa. Aunque lo constituyente se muestra en lo constituido (en la cosa), su claridad constituyente aparece como aquello que lo domina y excede. Justamente por este 'exceso' la idea puede ser 'respaldo' (*ousía, Phaed.* 65d ss., etc.) de las cosa.(21). La *idéa* 'es' (= 'hace ser a') la cosa, en la cosa. Pero en la sobreabundancia de la *idéa*, la cosa -cada una de las cosas que son

por ella- aparece ‘contingente’ respecto a ella. La *idéa* sobreabundante pareciera no ‘necesitar’ de las cosas, o al menos de cada una de estas cosas, aunque sí necesita en general de lo constituido para su constituirlo. Pero esta necesidad que la *idéa* tiene de las cosas es la sombra de su luz, y en esa luz son más bien las cosas las que aparecen como menesterosas(22). La igualdad misma, la *idéa* de lo igual, es siempre ‘más’ que todas y cada una de las cosas iguales; ninguna la exhibe en plenitud ni la ‘realiza’; pero aunque no pueden, lo quieren y desean (*bouletai, orégetai, Phaed.* 74d ss.).

La *idéa* es el aspecto en que se muestra la cosa (el aspecto que muestra a la cosa) y que llega a mostrarse ella misma en la cosa excelente como excelencia de su ‘función’ (‘ser-caballo’, ‘ser-hombre’); es, pues, el ‘bien’ peculiar a la cosa. Al mostrarse así, muestra también su propia ‘función’: ‘hacer-ser caballo’, ‘hacer-ser hombre’, el ‘hacer-ser’ (esto o aquello) que es el ‘bien’ propio de las *ideái*. *Tò agathòn ideôn, idéa tòn ideôn*: ‘lo’ que hace ser lo que es, *idéa toû agathoû*, que cuando se deja entrever como tal se muestra como *tò kalón autó*.

Como la *idéa* con respecto a las cosas, la *idéa tòn ideôn*, que por un lado se muestra en las *idéai* (que son modalizaciones de su ‘fuerza’), por otro lado exhibe un ‘exceso’. Como la Idea de caballo es siempre más que cualquier caballo, así la Idea de las Ideas, el ‘hacer-ser’ como tal, es ‘más’ que las Ideas que hacen-ser esto o lo otro, y pareciera que no se agota en ellas(23). Por eso, si las Ideas son *ousía* de las cosas, el Bien (sobreabundancia de la sobreabundancia) está “más allá de la *ousía*” (*Resp.* 509b).

## 2. *Areté* y virtud

Parece obvio que la vía por la que se llegó a nuestra comprensión ‘moral’ de la traducción de la palabra *areté*, “virtud”, ha sido el cristianismo. Pero lo obvio es complejo. El concepto fue primero recogido en la voz latina *virtus*. Esta palabra tiene un fondo semántico semejante, si no equivalente, al de *areté*, con su referencia (etimológica inclusive: *uis, uir*) a la capacidad guerrera y, en general, a condiciones nobles. Al margen de la peculiaridad que, en su pristino sentido, tiene la *virtus* romana, la palabra, cuando traduce *areté*, traduce también toda la elaboración que está por detrás del término griego (cf. su uso en Cicerón); por de pronto, traduce la armazón de sentido que sostiene y unifica los distintos significados de *areté*: capacidad y excelencia para ser y actuar como se es, para cumplir con el modo mejor de ser hombre.

La noción concreta de aquello que constituye esa excelencia experimentó profundas modificaciones en los distintos momentos del mundo antiguo,

pero por cierto con el cristianismo sufre un cambio de contenido total, no homologable al que experimenta por ejemplo entre el mundo homérico y el de la *pólis*. No se trata de qué es el hombre sino de quién es. Lo que aparece es una concepción del hombre (y de Dios y el mundo) radicalmente distinta de la griega o greco-latina. Pero el mundo helénico no podía incorporar una experiencia de la realidad que le era extraña sino traduciéndola a la propia. Podríamos decir que formalmente no hubo discontinuidad en el uso y la comprensión de las palabras: *areté*, *virtus* siguen significando la realización del ser hombre como el hombre (plena y propiamente) es, lo cual se logra, por cierto, en el ejercicio de las *virtutes* cristianas. Esto es fundamental, porque al ponerse en términos griegos una experiencia ajena, los conceptos quedan gravados con una tensión interna que dará lugar, a la larga, al surgimiento de la moral en sentido moderno.

‘Formalmente’, la virtud sigue siendo la realización del ser del hombre, pero la *natura hominis* del cristianismo procede de una “ontología” (si puede usarse esta palabra en el ámbito de la concepción bíblica) en la cual el mundo y las cosas, pero especialmente el hombre, no tienen su centro en sí mismos. Lo propio del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios (*Gen. 1.26-27*; o sólo “semejanza”, *5.1.*). Esto constituye su dignidad única y su heterogeneidad con respecto a las demás criaturas(24). Pero aquello de lo que es imagen es lo infinitamente superior y Otro (Dios está “separado”, es *qadosch, sanctus*). Tal otredad y superioridad absolutas se manifiestan en la normatividad de esa instancia: Dios le da al hombre una norma que es una orden -cuyo valor como norma reside en ser una orden-(25) “no comeréis” (*Gen. 2.17*).

Que haya normas y órdenes que afectan al hombre en un plano en el que está en juego no su conducta exterior sino su ‘ser’ mismo es algo inteligible sólo sobre la base de otro elemento no griego: la libertad. La Caída consiste en una desobediencia; y el hombre desobedece por algo que quiere ‘ser’: “seréis como dioses” (*Gen. 3.55*). En último término, quiere salvar la distancia infinita que lo separa de su Modelo. Pareciera pues que, como el héroe griego, busca afirmarse y expandirse en su ser; pero este ‘ser’ es ser imagen y semejanza, y además -paradojalmente- imagen y semejanza de lo infinitamente Otro: la pretensión de una plenitud es autocontradicторia.

En la lógica griega, la contradicción significa la nada, y si es algo que sobreviene ónticamente, la aniquilación. Pero el hombre bíblico no es una substancia sino libre posibilidad de disponerse con respecto a Dios. Y sólo en este respecto puede disponer de su ser, que le es radicalmente dado. Por eso, con el pecado no se aniquila ni pierde su peculiar “naturaleza”. Como consecuencia del pecado la “naturaleza” del hombre, tal como se presenta in-

mediatamente, es una naturaleza caída. Esta caída no puede asimilarse a la depreciación ontológica de los *kakoi*, de los *phaiuloi* que, o bien no participan en absoluto de la “perfección” propia del modelo (como el esclavo agricultor con respecto al guerrero) o bien (como sería el caso del guerrero mediocre, o relativamente valiente) padecen una deficiencia óntica que hace imposible la plena expansión de la propia índole en que consiste la excelencia. La Caída es más bien una vuelta contra sí misma de esa naturaleza, en la cual ésta sufre una quiebra interna. Con la Caída, la naturaleza humana se pone en contradicción inmediata consigo misma: el hombre es imagen de Dios; pero al querer ser (plenamente) así, tal ser-así se contradice, se quiebra y oscurece, se pone en contra de sí mismo(26). El hombre, en efecto, a quien el ser le es ónticamente dado, no tiene tampoco su base ontológica en sí mismo, es *imago*, y lo es de una instancia infinitamente superior, por lo que, en su mayor expansión, puede ser sólo *similitudo*. La tendencia inmediata al acrecentamiento de lo que es como *imago* tiene que quebrarse en el ser *similitudo*, y lo que obtiene es justamente perder esta semejanza. La “imagen” caída es contradictoria porque no es “semejante” al Modelo(27).

Al ser por otro, según otro y para otro que es un Otro infinito, el hombre es impotente para restaurar su naturaleza. Ante su quiebra, la instancia divina se erige nuevamente en normativa, instituyendo una Ley que no restaura esa naturaleza sino que en todo caso la contiene dentro de límites. En efecto, las órdenes que promulga son ahora propiamente normas que implican, en cuanto a su cumplimiento por parte del hombre caído, que éste vaya en contra de su naturaleza en tanto naturaleza caída: la contradicción interna de ésta hace que el hombre deba refrenar la expansión ‘natural’ de su ser-así caído y mediatizar la contradicción inmediata que él es mediante el cumplimiento de normas que le son dadas desde esa instancia exterior a él; pues en su ‘libre’ expansión -con el *arbitrium liberum*- la naturaleza humana yerra y peca. Según el dicho atribuido a San Agustín, las *uirtutes ethnicorum* -la *areté* del griego, del hombre ‘natural’, es decir caído- son *splendida uitia*(28). La instancia divina, como exterior, normativa y fuente de premios y castigos, abre con sus órdenes los ámbitos de lo bueno y de lo malo; la Ley instituye, al indicarlo, lo que debe y no debe ser (*Rom. 6* y esp. *7*) y en su cumplimiento consiste la primera mediación del hombre consigo mismo. La segunda y decisiva mediación en la regeneración de la *natura hominis* es la mediación infinita de la instancia divina misma. El héroe pagano logra realizar la *areté*, tal vez con la ayuda de un dios, pero por su propia potencia. El santo realiza la *areté* cristiana con sus virtudes, pero para ello ha sido necesaria la ayuda infinita de la Redención y de la Gracia(29).

Por último, que la recepción por el pensamiento europeo moderno de la

problemática agustiniana de la gracia y la libertad se haya producido en buena medida a través del luteranismo no fue, obviamente, sin consecuencias. La no autosustentación ontológica y la quiebra de la naturaleza humana llegan hasta el punto de que cumplir con esas virtudes ordenadas para su refrenamiento y regeneración es insuficiente para tal fin; más aún, ese mismo cumplimiento está más allá de la capacidad humana. El hombre, en lo que es como caído, no es 'apto para...', no es 'capaz de...'. El ser del hombre resulta pura indigencia. Por cierto, toda criatura es constitutivamente indigente; pero en el hombre la libertad abre el complejo juego entre la indigencia y la exigencia. Su ser parece consistir en un deber ser que, en tanto falta la capacidad de realización, queda como puro deber.

Resumiendo, tenemos ahora que las *virtutes* consisten en el cumplimiento de normas que a la vez son órdenes (y nunca podrían ser reglas de una *tékhne*) puesto que: a) proceden de una instancia ajena y superior y b) no tratan de desplegar y acrecentar lo que el hombre es sino más bien de refrenar y contradecir su naturaleza, tal como está dada inmediatamente. Y ello, a fin de alcanzar la virtud (= excelencia, plenitud) del "hombre nuevo" que el hombre (verdaderamente) es y debe ser; pero que, por la deficiencia insita en lo que él es ahora, resulta mero deber (a menos que se la obtenga como don inexplicable, gratuito y libre de la misma instancia absoluta de la que procede la norma). Luego esto podrá ser vaciado todo lo que se quiera de contenido específicamente religioso. Y entonces podría llegar a parecer que en la tensión entre ser y deber ser nos reencontramos con la distancia platónica entre la cosa y la *idéa*. Por cierto, no puede perderse de vista que aquí se presenta una de las configuraciones históricas del hiato meta-físico en el seno de lo que es, hiato que podría ponerse en principio bajo el nombre de Platón y en donde, desde temprano, se injertó la originalidad de la fe judeo-cristiana. Pero también es evidente que el esquema ontológico que resulta de ese injerto es ambiguo y no puede reducirse sin más al mencionado esquema griego. La exterioridad de la instancia normativa (íntimamente exigida por la contradicción interna de la naturaleza humana) dibuja un orden de la normatividad independiente y distinto de lo que el hombre es (y no ya su expansión). En la contraposición entre ser y deber ser no hay sólo distancia sino escisión. La exigencia propia del deber ser, que se presenta ahora como el "verdadero" ser, pero distinto de lo que es, descalifica a lo que es mucho más radicalmente que el hiato platónico entre cosa e idea, que están al fin y al cabo presentes una en la otra.

Sobre esta base, y sólo sobre ella, puede proyectarse una "moral", es decir, la postulación de un plano del deber ser que, con respecto a lo que es, es no sólo independientemente válido sino valioso, y por eso normativo. La vo-

luntad en el seno de la libertad aparecerá como el vínculo entre el plano del ser y el del deber ser. Y la noción de voluntad tampoco es griega. En la concepción cristiana se trata primariamente de la libertad y la voluntad divinas. En las metafísicas modernas, relativa o totalmente seculares, las potencias humanas tendrán un papel propio.

El esquema ontológico dentro del cual aparece una "moral" es de alcances más vastos que ésta, aunque de ninguna manera es casual que haya emergido en el terreno de la acción humana. La escisión entre ser y deber ser se proyectará sobre la totalidad del ente, que debe entonces ser elevado a una verdad que sin embargo le es heterogénea. Ya en el cristianismo la peculiar índole del hombre, a la vez natural y sobrenatural, hace que la creatura entera (es decir, también la naturaleza) 'caiga' con él y pueda ser, con él, regenerada. La Subjetividad moderna, que se descubre en el *cogito* cartesiano, en la moral kantiana se pone en claro el haber asumido sobre sí (entendiéndose por última vez como finita) aquella tarea infinita. Cuando llega a encontrar en sí misma la infinitud del Dios cristiano, descubre que en la tarea infinita de esa elevación a la verdad que ella misma es, no sólo de sí sino del ente todo, se ha realizado como Espíritu. El Espíritu, que se supone infinito, pone como superada la contradicción entre ser y deber ser. El destino de este resultado pertenece a la historia del mundo contemporáneo.

## NOTAS

1. Esbozamos una respuesta a la clásica (y habría que ver si bien o mal planteada) cuestión del "origen de la filosofía" en nuestra ponencia "La noción de la ley y los alcances éticos del pensamiento griego inicial" (*Actas - Primeras Jornadas Nacionales de Etica*, Centro de Investigaciones kéticas "Dr. Risieri Frondizi", Fac. de Filosofía y letras, U.B.A., [1985], pp. 241 ss.). En el presente artículo abordamos el carácter ontológico del pensamiento griego desde una perspectiva diferente.
2. *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt. <sup>3</sup>1961 reimpr. de <sup>2</sup>1931 p. 8. Pero nuestro desarrollo de la cuestión difiere del de Stenzel.
3. Indicamos la paginación de Stephanus según la edición Burnet. Hemos tratado el pasaje, dentro de la totalidad del diálogo, en nuestro libro *Diálogo, Comunidad y Fundamento - Política y metafísica en el punto de partida de Platón*, Biblos, Bs. As. (en prensa).
4. Esto no niega, naturalmente, la presencia de las obvias nociones de utilidad y funcionalidad en el pensamiento y la lengua griegos. Como diremos enseguida, la *areté*, cuando es vista, en plural, como una multiplicidad de capacidades específicas, se aproxima mucho a *tékline*. En la reflexión filosófica, la conexión profunda entre lo

bello y lo bueno, desde el sentido primario de eficaz, con lo útil y provechoso, será desarrollada por los 'hedonismos' o 'utilitarismos' de la sofística y la socrática.

5. El sentido de la conexión de fuerza y belleza puede verse en *Il.* III 38 ss., esp. 44-45, donde Héctor injuria a Paris porque, siendo hermoso, es cobarde; es decir, se subraya como notable la disociación de belleza = fuerza y valor. (Cf. C. Egges Lan, *El concepto del alma en Homero*, Fac. de Filos. y Letras, U.B.A., 1967, p. 33, que comenta el pasaje: "el hombre feo suele ser cobarde, como Tersites; difícilmente feo y valiente, aunque sí pude ser feo y sagaz, ya que para la sagacidad no se requiere un buen físico"). A este pasaje puede agregarse V 787. La idea se volverá tópica: cf. Platón *Menex.* 246e. La belleza gimnástica -sin excluir el aura erótica- estaría en el origen del "ideal" del *kalòs kai agathós* (H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, tr.c. Buenos Aires 1965, pp. 52 s.). La versión más aproximada de *kalós*, antes que "bello" sería "bueno" (más aún que para *agathós*), o "noble". Es notable que *kalós* no tenga un opuesto propio ("feo"). Su contrario es *kakós*, "malo" (en realidad *kakós* se opone prácticamente a todas las nociones que venimos revisando, cf. LSJ sv I) o *aiskhrós*, "vergonzoso". Algo más adelante, el texto de *Cr.* que citábamos ubicará la fuga en el ámbito de las decisiones "acerca de las (cosas) justas e injustas y vergonzosas y nobles (*aiskhrón kai kalón*) y buenas y malas" (47c9-10). Dentro de esta casi sinonimia, *kalós* subrayará un aspecto que se deriva de la manifestación necesaria a lo "bueno". "The application to conduct of the terms *kalón* and *aishkrón* seems. . . to be typical of a shame-culture. These words denote, not that the act is beneficial or hurtful to the agent, or that it is right or wrong in the eyes of a deity, but that it looks 'handsome' or 'ugly' in the eyes of public opinion". (E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1973 [1951] p. 26 n. 109).

En Platón -como era de esperar- la equivalencia de *agathón* y *kalón* es constante. En algunos pasajes se la explicita: *Timeo* 87c, *pân dè tò agathòn kalón*. En el *Hipias mayor* (si es platónico, como creemos) la buscada definición de lo "bello" no puede separarse de la de lo "bueno", pasándose por los momentos del placer y la utilidad. La equivalencia culmina en la comparación de los dos únicos diálogos en que una Idea aparece como suprema, *Banquete* y *República*. "That this supreme reality is thus the Beautiful in one dialogue, the Good in another, is not surprising. The two concepts were always closely allied in Plato's mind, and in this he was only expressing the ordinarian Athenian point of view". (G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, London, 1935, p. 21). La equivalencia se da también en Aristóteles (con una única aparente excepción que se deriva de las líneas generales de su pensamiento: el "bien" y lo "bello" se da en la acción, pero los entes inmóviles = matemáticos sólo son "bellos". *Met.* 1078a31, *Rhet.* 1366a33, *EE* 248b18, *MM* 1207b29).

Lo "bello" y lo "estético" no existen ni para la Antigüedad ni para los siglos posteriores, hasta la tardía Modernidad, en que surgen -en un ámbito próximo al de los igualmente nuevos fenómenos del "artista" y la "obra de arte"- con la cons-

trucción de la imagen bella del mundo (en la cual, para citar un fenómeno típico, la naturaleza puede ser vista como "paisaje").

6. Ya desde Teognis, cf. 429 ss.; sólo se la desarrolla por el comercio con los *agathoi*, 27 ss.; pero especialmente en el gran debate del siglo V. Las formulaciones clásicas, pero ya matizadas, se encuentran en Píndaro como vocero de una aristocracia que ha aceptado en su seno poderosos advenedizos.
7. Y no podía haber un 'deber' en tanto la adquisición de la *areté* no es el resultado de un esfuerzo o trabajo. En este sentido, la concepción aristocrática polémica tiene raíces homéricas: el valor de Aquiles, por ej., se origina en una suerte de don divino (cf. *Il.* I 178, 280, 290 s. etc.); también la manifestación plena de la *areté*, en especial en la *aristeía* de un héroe, es normalmente en Homero la consecuencia de la ayuda de un dios. No obstante a esto que el héroe por su parte deba esforzarse, o la posterior admisión pindárica del entrenamiento junto a las dotes. Puede objetarse la moral hesiódica del trabajo (los dioses pusieron el sudor delante de la *areté*, *Erga* 289) y para levantar la objeción no basta con indicar de paso que el poeta expresa el mundo del campesino. Hesíodo es un producto anómalo dentro del desarrollo del pensamiento griego, en parte porque pertenece a un momento de transición en que el *áanax* homérico ya no existe (o en Beocia no ha existido nunca, y sólo hay un largo vacío del palacio micénico) y todavía no ha aparecido el orden político que hubiera respondido a su clamor por la *díke*. Pero, pese a las apariencias, Hesíodo confirma la concepción ontológico-aristocrática de la *areté*. Su mundo campesino carece del modelo noble de *areté* (no podrían serlo obviamente los *basileîs* devoradores de regalos), y la *areté* lograda con el trabajo, impuesto por Zeus como un castigo, no es la plenitud de una expansión del ser, sino la penosa supervivencia, el duro mantenerse en un mínimo de 'ser'. Entre los rasgos anómalos de Hesíodo no es el menor esta concepción de una naturaleza humana en cierto modo caída, y su afinidad con éste y otros temas judeo-cristianos.
8. Algo previo a la exposición de los elementos y los cambios que han ido conformando lo que suele llamarse el ideal del hombre clásico sería ver justamente que lo que está en juego allí no es un ideal, aunque parezca tal a nuestra consideración moderna. Esto es sin duda así hasta ese momento espiritual que pondríamos bajo el nombre de Sócrates, momento en que se hacen problemáticos, no tanto los contenidos de la *areté* cuanto el modo de su presencia y del acceso a ella. La *areté* (y la *areté* en primer lugar) queda en suspenso en el horizonte que abre la pregunta "¿qué es...?" Por ello Sócrates está en el origen esencial de la *paideía*, la cual sólo puede aparecer en ese horizonte de lo que se busca porque ya ha sido encontrado "más allá". Este horizonte hará posible los "ideales", pero mucho después; porque tampoco en la búsqueda socrática, ni en su traducción 'metafísica', la Idea platónica se trata de "ideales". La Idea no es un ideal, sino la ambigüedad de la presencia de lo pleno.

La *Paideia* de W. Jaeger -uno de los monumentos más nobles de la filología del siglo XX- ha influido y suele estar presente, aun en forma tácita, en la consideración de estos temas. (Para los que específicamente venimos tratando, cf. en esp. I,

- 1). Todo trato con Jaeger -y toda utilización de su obra- debe tener en cuenta el fondo cultural sobre el que se movió su visión de la Antigüedad. Wilamowitz -de quien Jaeger es en cierto sentido heredero- pudo aún conjugar el método filológico, de raíz positivista e historicista, que llevó a su perfección, con la valoración humanista de la cultura clásica y la conciencia del papel decisivo de Alemania (desde la generación de Winckelmann) en su perduración y actualización. Pero el historicismo consecuente termina por negar la noción misma de lo clásico. Para no sacrificarla, Jaeger tiene que plantear la revalorización de Grecia no como modelo absoluto sino como lugar del paradigmático descubrimiento de los ideales de la formación humana, y esto en función de la problemática que le imponía su propio presente (cf. *Paid.*, Introd., “Los griegos en la historia de la educación”. La situación de la filología que dio origen a respuestas como ésta fue descripta por el joven profesor Nietzsche en los primeros párrafos de su conferencia sobre *Homero y la filología clásica*). El “neohumanismo paidético” de Jaeger determina obviamente su concepción de la *paideía* antigua, en la cual los principales momentos en el desarrollo del espíritu griego, desde Homero, son vistos como otras tantas postulaciones de ideales formativos (cf. por ej. *Paid.*, tr.c., México, 2a. ed. en un vol. 1962, p. 19). Pero, por lo dicho antes, nos parece dudoso que la *paideía* en este sentido pueda servir como pauta interpretativa de los griegos anterior a la socrática, y en cualquier caso no podemos pensar que haya consistido en la postulación de tipos ideales.
9. En Homero la *areté* no aparece diversificada según el sexo o la condición, aunque de una manera excepcional estaría adelantando la noción extrema de la *areté* del esclavo. Los versos de *Od.* XVII 322 s., “el resonante Zeus quita a un varón la mitad de su *areté*, el día en que cae en esclavitud” son frecuentemente citados y mal interpretados (por ej. Jaeger *Paid.* p. 21 n. 3). Puestos en boca de Eumeo, esclavo de alto origen, parecieran referirse a la *areté* de los nobles. Pero, ¿qué uso podría hacer aun de la mitad de ella un esclavo? Una mirada al contexto basta para ver que la reflexión está inspirada por las sirvientas que no le dan de comer al perro; la poca *areté* del esclavo *en tanto esclavo* se ve, como lo expresan los dos vv. inmediatamente anteriores, en su holgazanería cuando el amo está ausente. Aparte de esto, tenemos la *areté* de un dios, que consiste en su fuerza y poder (superiores a los de un guerrero, *Il.* IX 498). La funcionalidad del concepto aparece en la *areté* de los caballos, que es la velocidad (*Il.* XXIII 276 -los caballos de Aquiles, inmortales-, 374) o en “la *areté* de los pies”: *Il.* XV 641-3, un hijo era mejor que su padre en “toda clase de *aretaí* (*pantoías aretás*)”, de los pies, al combatir y en la “prudencia” o “buen juicio”, *nóos*. Esto último introduciría una ampliación del sentido de *areté*, más allá de la capacidad guerrera (Jaeger *Paid.* p. 22 n. 5) pero quizás sólo aparente, ya que *noús* significa “darse cuenta de una situación” (K. von Friz, “Nous and Noein in the Homeric Poems”, *CP* 38, 1943, pp. 79 ss.), posiblemente en la batalla. La *areté* como habilidad en una actividad particular pasa por la especialización deportiva en Píndaro (*Ol.* 10) hasta los oficios: Platón *Prot.* 322d-323a, la “*areté* carpinteril o de cualquier otro oficio”. La

*areté* política no es allí (como dice Guthrie *Hist. Greek Phil.* III, Cambridge 1969 p. 252) una "especialidad" en sentido estrecho, sino la capacidad valorada al máximo, y ocupa el lugar de la capacidad guerrera de la épica. Por último el pasaje aludido del *Menón* atestigua la atomización de la *areté* en la teoría y seguramente en buena medida también en la comprensión usual. Por supuesto esta atomización, que resulta de subrayar el aspecto funcional de la *areté*, no es 'democratización', y las *aretaí* múltiples se ordenan en una jerarquía.

10. Lo cual no implica que no sean posibles el aparentar y la apariencia, el error o el fraude (*pseūdos*); basta recordar al héroe de la *Odisea*. Pero también el engaño es una capacidad que se ejercita y es elogiosamente reconocida. Lo que no hay es una excelencia interior que no se manifiesta, o se manifiesta en un ámbito puramente interior o totalmente trascendente.
11. Más aún, si atentedemos a la etimología de *dokéo* como iterativo de *dékomai*, *dékhomai* ("recibir": "esperar"), la *dóxa* tiene que ver con lo que se espera de mí, es el ámbito de recepción preparado para mi manifestación.
12. Pero Platón y su Sócrates no son cristianos sino griegos y, así sea en un plano secundario, no olvidarán el valor de la *dóxa*. Cf. *Ap.* 34e, orden de ideas que (aun sostenido por motivos 'morales') llega hasta el viejo Platón de las *Leyes* (646e ss., 950b ss.). La disociación completa entre una "virtud" como la justicia por un lado y por otro la buena fama y demás beneficios que pudiera reportar aparece en *Resp.* II sólo como el *tour de force* necesario para plantear el problema del diálogo en todo su rigor (361b, 367b-d).
13. En los diálogos tempranos, y de acuerdo a las raíces políticas de su ética y su metafísica, Platón tiende a ver a la justicia como la *areté* fundamental y omnicomprendensiva (o a la justicia y el saber, dualidad aparente dada la equivalencia profunda de política y filosofía). El hilo de la cuestión, cuyo tratamiento sería largo, puede seguirse a través de *Cr.*, *Prot.*, *Meno*, *Gorg.*, hasta *Resp.* por lo menos.
14. LSJ trae un par de *loci* preplatónicos, de Herodoto (4.198,7.5) y Tucídides (1.2.4), en que *areté* significa la fertilidad de la tierra. Guthrie *HGP* III p. 252 sólo encuentra para agregar (aparte de ejemplos platónicos) otro de Herod. 3.106.2, referido al algodón.
15. Lo cual recibirá una formulación ejemplar en la doctrina aristotélica de la causalidad. En los ejemplos platónicos la *areté* de animales y cosas está referida a su uso por el hombre. Pero quizás la categoría del 'ser-para (otro)', en un sentido fuerte, provenga del cristianismo, con la escisión ontológica y la subordinación teleológica de los ámbitos de lo natural, lo humano y lo divino. La relación técnica moderna con la naturaleza sólo es posible sobre la base de una previa relación con ella como dada providencialmente por Dios para nuestra subsistencia y goce.
16. Lo que estaría de acuerdo con la etimología probable de *agathós* (LSJ): tal vez relacionado con *ágamai* (= "wonder"; cf. de paso por lo que valga la etimología platónica de *agathón* como *agastón*, "admirable", *Cra.* 412b-c); *ágamai* a su vez quizás se relaciona con *aga-*, prefijo intensivo, "muy"; probablemente por *mga*, forma reducida de *méga*; cf. *ágan* (= "mucho", "muy").

17. Inútil recordar el desarrollo -sobre base platónica- del "bien" como "ser" y el "mal" como deficiencia en la ontología antigua y cristiana, hasta la doctrina de los transcendentales. Cf. en Platón *Phaed.* 97b ss. (crítica a Anaxágoras), donde 'lo mejor' juega como principio de interpretación -porque lo es de constitución-ontico-ontológico.
18. Ahora podría invertirse el planteo y ver que no se trata sólo de la transposición 'ontológica' de una categoría 'social', sino que también la comprensión de la *areté* humana como lo que se muestra-reconocido está enraizada en la comprensión de lo real como lo desde sí manifiesto, que es previa a la postulación, tanto para el hombre como para las cosas, de un 'en sí' o 'mismidad' no manifiestos, o no manifiestos inmediatamente.
19. La determinación de lo que es como 'bello' paralelamente a 'bueno' reaparecerá luego con la inclusión a veces de *pulcrum* entre los transcendentales junto a *unum verum bonum*. Recuérdese la definición escolástica de la belleza como *splendor formae*.
20. Por eso la idea, "lo que es" (*Resp.* 507b), en su relación con las cosas sería 'aquellos por lo que (algo) es' (cf. ya *Euthiph.* 6d), 'causa' (*aitía*). La idea 'hace ser' a la cosa en tanto en su 'bien'; es del Bien como tal de lo que se dice qué es *aitía* (*Resp.* 517c). En tanto 'qué' y 'para qué', es 'por qué'; esto se precisará -escindiéndose, en cierto modo- en la concepción aristotélica de la causalidad. Pero no hay aquí, como es claro, una instancia 'causal' en el sentido de causa eficiente, es decir, originante y generadora de la cosa y separada de ella. Si Platón llega a considerar algo que se aproxima a la causa eficiente, ello resulta inesencial o secundario (no es causa, *Phaed.* 98b-c ss., o son "causas segundas", *Tim.* 46d ss.). Aun en Aristóteles el "principio del movimiento", que puede caer 'fuera' de la cosa, es causa en tanto se identifica con la forma, verdadero meollo de la causalidad. Tal vez haya sido necesaria la intervención del Dios bíblico creador para que, sobre la base de la ontología griega, llegara a delinearse la *causa efficiens* y a obtener luego, modernamente, el predominio en la comprensión de la causalidad. Ello no pudo suceder, sin embargo, sino sobre el fondo de la (oscurísima) escisión de *essentia* y *existentia*, que quizás haya que atribuir a ese mismo origen esencial.
21. El primer sentido de *ousía* es "fortuna", "bienes", sólidos y bien habidos. Sobre la relación cosas-universal-*idéa/ousía* cf. C. Eggers Lan, *El "Fedón" de Platón*, Buenos Aires 1971, Introd. II, esp. pp. 37-41.
22. Pese a que lo constituyente se muestra en lo constituido, por su misma claridad aparece como tendiendo a 'separarse' de aquello a lo que constituye, es decir, a sobrepasarlo y por último a mostrarse independiente y separado de ello, "en sí". En la comprensión platónica de la realidad hay, sin duda, un hiato, al que suele aludirse escolarmente como la "separación" de las *idéai* y las cosas. ¿Platón pensó a las Ideas como separadas, o pensó esta mostración clara de la Idea, en cuyo claro aparecer se da la apariencia de la separación? Sombra de esta claridad: la clara manifestación de la Idea ocurrece al constituido; oscurece también la necesidad de la Idea, en tanto constituyente, de constituirlo; oscurece, pues, la propia índole constituyente de la Idea.

23. El teleologismo del siglo V (Anaxágoras, y también Diógenes de Apolonia) piensa desde una cierta finalidad, pero como efectivamente realizada en el mundo. El libro de Anaxágoras decepcionó al personaje Sócrates de *Phaed.* 97b ss., porque es posible que en él "lo mejor para cada cosa y el bien común a todas" (98b) estuviera efectivamente explicado, pero justamente en ese lenguaje 'mecanicista' que Sócrates le reprocha; sólo que para Anaxágoras esto no sería una contradicción, sino al contrario. Esta puede verse únicamente después de la distinción entre el modo de explicar 'presocrático' que da cuenta de la plenitud de la *physis* y un nuevo teleologismo -'socrático'- que postula finalidades porque no las posee. Este nuevo pensamiento no es de raíz 'física' sino política -enraiza en una profunda crisis- aunque la posterior degradación de lo político hizo que la figura platónica de Sócrates fuera reducida a la ética. La insuficiencia de la cosa aparece con la apertura de la pregunta socrático-platónica, que pone el hiato entre la cosa y su Idea y así moviliza a la realidad, 'desde' una 'hacia' la otra. Las cosas aspiran a la Idea, y la Idea las aspira. No es necesario postular una transcendencia: la Idea, aun como, o justamente como 'en sí', es un polo de esa tensión. Pero si la Idea es lo más propio de la cosa, y el Bien lo más propio de la Idea, ¿el Bien no será esa tensión misma?

De esta tensión resulta que cada cosa es propiamente (es decir, en la Idea que la constituye en lo que es) 'mejor' de lo que es fácticamente. En sí mismo, todo tiene que sobrepasarse... hacia sí mismo. Y no se trata de valor alguno que se agregue a lo que la cosa es, sino del ser mismo de la cosa.

24. El pensamiento griego tiende a ver la hondura y fundamentalidad de lo que es como lo divino, y entonces a ver todo lo que es en lo divino, aun después que en el seno de este ámbito unitario se haya abierto el hiato meta-físico que pone 'más allá' el fundamento de lo inmediatamente dado. Por ello lo *theion* griego podía ser constitutivo -y tal vez lo más propio- del hombre, pero no como 'imagen' de otra cosa, sino que el hombre es uno de los campos de emergencia de lo divino. Con el cristianismo, la realidad experimentará la radical distinción ontológica entre lo divino, ahora Dios personal y creador, y lo que pasa a ser la creatura. Y en el seno de ésta a su vez -y justamente por la condición de *imago Dei* del hombre- se da una nueva distinción esencial entre el hombre y la naturaleza.

25. Cf. San Agustín, *Ciudad de Dios* XIII 20; XIV 12.

26. Ag., *CD* XIV 15. Subrayamos "querer" porque el radical problema de la libertad, originariamente cristiano, diferencia la interpretación de la Caída bíblica -tal como la hace, en primer lugar, un Agustín- de toda concepción helénica, y también diferencia la "dialéctica" cristiana de la necesidad de la dialéctica hegeliana, que sin embargo tiene raíces cristianas. La diferencia entre el *hamártema* griego, especialmente el error trágico, y el pecado es un lugar común. No puede negarse la progresiva constitución de la noción de responsabilidad en los griegos, pero la mera responsabilidad no recubre la hondura del pecado (no recubre su hondura existencial y ni siquiera su conceptuación como deficiencia y voluntad de nihilidad).

27. Cf. la doctrina escolástica según la cual el pecado no borra la imagen sino la semejanza. Sto. Tomás, *Summa Theologica* I q.93 a.9 (cf. también *De Malo* 8,12): la semejanza por un lado constituye a la imagen, pero por otro es una perfección de ésta, de la que puede carecer. "La esencia del alma pertenece a la imagen, en la medida en que representa la esencia divina según lo que es propio de la naturaleza intelectual ( . . . )", mientras que la semejanza tiene que ver con las virtudes. Con el pecado, las potencias quedan deterioradas en la búsqueda de su objeto propio. Para Lutero no habrá mero deterioro sino una herida esencial. Puede anotarse que en otros contextos bíblicos *tselem* y *demuth*, "imagen" y "semejanza", tienen sentido peyorativo: *tselem* son los ídolos cuya confección y adoración constituye el máximo pecado; *demuth* es la semejanza con Dios que se pretende de ellos, o que pretenden quienes no podrían asemejársele.
28. La frase no es de Agustín, pero cf. *CD* XIV 4 y 13. La apologética usó la comparación del héroe y el santo, el mártir de la filosofía y el mártir de Cristo. Pero la semejanza es superficial: el héroe o el sabio estoico, con su muerte, se afirman a sí mismos: el mártir cristiano afirma a Cristo, (Cf. J. S. Lasso de la Vega, "Héroe griego y santo cristiano" en *Ideales de la formación griega*, Madrid, 1966).
29. El griego, y especialmente Homero, conocía la intervención divina que activa la *areté* en que el héroe consiste: *Il.* XX 242 s., "Zeus aumenta y disminuye la *areté* de los hombres, del modo que quiere". La peculiaridad de la problemática de la gracia se deriva de las paradojas de la infinitud.