

Emilio Suárez de la Torre
Maria do Céu Fialho
(Coordinadores)



BAJO EL SIGNO DE MEDEA
SOB O SIGNO DE MEDÉIA

Medea y la reflexión ética de la filosofía griega

M.^a DEL HENAR ZAMORA SALAMANCA

Universidad de Valladolid

De entre las grandes figuras femeninas de la mitología griega en que se inspira la tragedia, una de las que destacan por su finísima elaboración psicológica, que hace de ella un modelo intemporal descriptivo del complejo y contradictorio mundo de los pensamientos y sentimientos humanos, así como de las acciones que, en consecuencia, se producen, es la Medea de Eurípides.

Es cierto que la tradición ya proporcionaba al tragediógrafo un personaje mítico impactante, dotado de unas cualidades suficientemente atractivas para desarrollar sus posibilidades en la escena. A ello se une la reconocida maestría de Eurípides en explorar perfiles humanos en el drama y, desde luego, en su *Medea* el trabajo del autor es impecable.

Que Medea sea una mujer extranjera, dotada de unas capacidades y conocimientos nada corrientes en el manejo de pócimas y conjuros con efectos extraordinarios (lo que la sitúa al nivel de una Circe, de la que, no por casualidad, es sobrina y con la que comparte ascendencia en el dios Helio), es uno de los aspectos "exóticos" que caracterizaba, sin duda, a este personaje. A esto se unía el hecho de que Medea pertenecía a ese "colectivo", bien conocido en las narraciones míticas, de "mujeres abandonadas" por sus esposos ⁽¹⁾, los cuales incumplen sus promesas de

(1) Cf., por ejemplo, el capítulo "La Medea griega", incluido en la introducción del libro de José Vicente Bañuls-Carmen Morenilla, *"Medea" de Juan Alfonso Gil Alborg*, Universitat de Valencia, 2001, pp. 13-30. En él se hace un repaso de los personajes femeninos de la mitología griega en los que se ha dado la circunstancia común de que han sido abandonadas por el varón extranjero que un buen día se presentó en su patria y que las toma por esposas tras recibir la ayuda de ellas mismas, actuando incluso en contra de la propia familia (a algu-

amor; y no sólo eso, aún resultaba especialmente atractiva por las posibilidades que presentaba en el manejo de la tensión dramática la venganza por ella elegida respecto a su traidor esposo Jasón. Este asunto de la madre infanticida de sus propios hijos ⁽²⁾ para dañar definitivamente a su esposo Jasón ⁽³⁾, es la forma elegida por Eurípides para crear la posibilidad de un diálogo interior por parte de la protagonista y de un clímax dramático que permitieron al autor apurar al máximo la exhibición de toda la complejidad psicológica de un personaje mítico que realmente sirviera como ejemplo de las posibilidades y los límites (o la falta de ellos, cuando la pasión es desmedida) del comportamiento humano ⁽⁴⁾. No olvidemos que gracias a esta presentación de la psicología y los comportamientos de los grandes personajes, que los trágicos extrajeron del material mítico heredado, es posible que el espectador experimente esa *παθῶν κάθαρσις*, esa purificación de sentimientos que, como es bien sabido, mencionaba Aristóteles en su definición de tragedia ⁽⁵⁾.

no de cuyos miembros pueden llegar a matar). Como muestra del grupo de "abandonadas" presenta a Cometo, Escila, Énone, la propia Circe (tía de Medea, experta también en brebajes mágicos, que, como es bien sabido, ayuda —en este caso a la partida— de Odiseo, el varón con el que ha convivido un año), Calipso —igualmente conocida por el relato homérico—, Ariadna, Fílida e Hipsípila.

(2) Otras madres asesinas de sus hijos existen en la mitología griega: Procne, Ágave o Altea. Estas dos últimas se horrorizan y arrepienten al salir del estado de enajenación desde el que procedieron (presa del furor báquico la primera y de un arranque de cólera la segunda por la muerte de sus hermanos a manos de su propio hijo Meleagro). Procne protagoniza, como es sabido, un asesinato "elaborado", semejante en la maquinación al de Medea (aunque ésta no sirvió en monstruoso banquete a su marido el cuerpo de sus hijos, como hizo aquella para vengar a su hermana Filomela de la violación y mutilación sufrida a manos de su esposo).

(3) Cf. N. Loraux, *Madres en duelo*, Abada editores, Madrid, 2004 (tr. esp. de la ed. fr. de 1990), p. 64 e *ibid.* n. 124.

(4) No todos los autores piensan que estos personajes míticos son modelos humanos magistralmente presentados en este caso por Eurípides. Tradicionalmente también se considera que justamente la base de la tragedia está en que éstos protagonistas son héroes, en los que se refleja el concepto griego, como en el caso de Medea, del semidiós héroe que se caracteriza por la contradicción, el desequilibrio y el exceso en el bien y en el mal, es decir, la incapacidad de ser hombres comunes: cf. "La 'Medea' de Eurípides", Bruno Gentili e Franca Perusino (eds.), *Medea nella letteratura e nell. Arte*, Mansilio Editore, Venecia, 2000, p. 38: "Il bifrontismo è la cifra caratteristica del suo dossier biografico. Proprio in questa inconciliabile doppiezza è l'essenza del tragico: senza l'eroe non c'è tragedia". Cf., por el contrario, Manuel de Oliveira Pulquério, "O grande monólogo da 'Medeia' de Eurípides", *Medeia no drama antigo e Moderno, Actas do Coloquio de 11 e 12 de abril de 1991*, Instituto Nacional de Investigação Científica (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra, 1991, p. 44: "Eurípides lida com pessoas, não com abstrações, e os conteúdos ideológicos são algo par além da concreta situação trágica... Medeia não é modelo de coisa nenhuma".

(5) Cf. *Poet.* 1449 b24-28.

Antes de Eurípides, el mito de Medea ya contenía el tema del infanticidio pero no realizado a manos de la propia madre-maga, en ese proceso de toma de decisión última con el que juega el dramaturgo haciendo que el espectador asista junto al coro como impotente testigo directo. En una de las versiones más antiguas del mito, el poeta épico Eumelo (s. VIII-VII a.C.) hace que Medea mate involuntariamente a sus hijos por querer darles la inmortalidad (motivo bien conocido también en la mitología griega, el de las madres inmortales casadas con mortales que intentan transmitir fallidamente su don a los hijos, cuyo ejemplo más representativo suele ser el de Tetis, casada con el mortal Peleo, y su hijo Aquiles) y los entierre en el santuario de Hera. En la versión posterior del también poeta épico Creofilo (2.^a mitad del VI a.C.), Medea es acusada por los corintios de haber matado voluntariamente a sus hijos, calumnia vertida como venganza por el asesinato perpetrado por la maga contra su rey Creonte y su hija Glauce (o Creúsa). Eurípides es quien hace la síntesis de estas dos versiones precedentes⁽⁶⁾.

Efectivamente, esta novedad en el relato es la que le permite al tragediógrafo no sólo introducir un clímax dramático realmente espectacular que produciría en el espectador una tensión máxima de su *páthos*, sino mostrar mediante una acción extrema (que no es sino la última en una escalada de violencia que jalona de forma sangrienta la biografía de Medea) lo que aparentemente es también (como en los otros casos) el resultado de una decisión tomada tras las deliberaciones oportunas con una mente lúcida. Y éste es el aspecto en esta tragedia de Eurípides que suscitó en el pensamiento filosófico griego la reflexión ética a la que va a referirse este artículo.

El autor sitúa el comienzo de la acción en el momento en que Medea ya ha sido abandonada por Jasón que ha contraído nuevo compromiso con la hija de Creonte, rey de Corinto. Como es bien sabido, a esta ciudad habían llegado huyendo desde Yolco, una vez que allí Medea, utilizando sus conocimientos de hechicera, había matado a Pelias como venganza por negarse a devolver el trono a su sobrino Jasón, a pesar de que éste había cumplido con el cometido impuesto por su tío de traer el vellocino de oro de La Cólquide, en cuya empresa conoció a Medea, cuya ayuda fue imprescindible para el éxito.

A estos antecedentes de la acción se hace referencia en el parlamento del prólogo que realiza la nodriza de Medea (vv. 1-23) y la propia prota-

(6) Cf., p.e., A. Moreau, s.v. Médée, en P. Brunel (dir.), *Dictionnaire des Mythes Féminins*, Éditions du Rocher, Paris, 2002, p. 1281.

gonista, más adelante, cuando maldice su situación de mujer sin patria y lamenta la traición que cometió con los suyos por ayudar a Jasón (vv. 483-485), así como el asesinato de Pelias (vv. 486-487).

Como se ha indicado, la tensión dramática de la obra se sustenta sobre el elaborado estudio psicológico que Eurípides presenta de Medea. Desde el comienzo de la obra el espectador tiene oportunidad de ir haciéndose una idea del carácter de Medea, al tiempo que se ve inmerso en plena tensión dramática, al encontrarse *in medias res* escuchando los lamentos de la protagonista, convertida ahora en una mujer abandonada por su esposo y sola, ya que por su historia personal ni siquiera puede volver a su patria, como era lo normal en una mujer extranjera repudiada.

La situación anímica en que se encuentra Medea, así como su carácter colérico, los va describiendo en el prólogo la nodriza (que como tal personaje garantiza un conocimiento profundo de Medea) con el terrible sonido de fondo de los gritos de desesperación de su ama, que dan más relieve a expresiones como éstas:

ὥς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος
κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων (vv. 28-29).

("Cual piedra u ola marina oye lo que le advierten sus amigos").

στρυγεί δὲ παίδας οὐδ' ὀρώσ' εὐφραίνεται.
δέδοικα δ' αὐτὴν μὴ τι βουλευέση νέον·
βαρεῖα γὰρ φρήν, οὐδ' ἀνέξεται κακῶς
πάσχουσ'... (vv. 36-39).

("Ella odia a sus hijos y no se alegra al verlos, y temo que trame algo inesperado, pues su mente es violenta y no soportará sentirse agraviada").

δεινὴ γὰρ οὗτοι ῥαιδίως γε συμβαλὼν
ἔχθραν τις αὐτῆ καλλίνικον αἴσεται. (vv. 44-45).

("Pues ella es terrible. No fácilmente nadie que haya provocado odio en ella se llevará el trofeo de la victoria").

Al final del prólogo, la nodriza refiriéndose a los niños que han aparecido en escena acompañados del pedagogo, le dice a éste:

σὺ δ' ὥς μάλιστα τοῦσδ' ἐρημώσας ἔχε
καὶ μὴ πέλαζε μητρὶ δυσθυμουμένη
ἦδη γὰρ εἶδον ὄμμα νιν ταυρουμένην
τοῖσδ', ὥς τι δρασείουσαν· οὐδὲ παύσεται
χόλου, σαφ' οἶδα, πρὶν κατασκῆψαί τι.
ἔχθρους τε μέντοι, μὴ φίλους, δράσειέ τι. (vv. 91-95).

("Apártalos lo más posible y no los acerques a su irritada madre, pues ya la he visto mirarlos con ojos fieros de toro, como maquinando algo. No cesará en su cólera, bien lo sé, antes de desencadenarla sobre alguien. Que lo haga al menos sobre los enemigos, no sobre los amigos").

Y a continuación, en la párodo, les dice a los niños haciendo alusión a esos lamentos que salen desde el interior de la casa:

... μήτηρ
κινεῖ κραδίαν, κινεῖ δὲ χόλον. (vv. 98-99).
("Vuestra madre excita su corazón y mueve su cólera").

ἄλλα φυλάσσεσθ'
ἄγριον ἦθος στυγεράν τε φύσιν
φρενὸς αὐθαδοῦς. (vv.102-104)
("Protegeos del carácter salvaje y de la naturaleza terrible de su mente soberbia").

δῆλον ἀπ' ἀρχῆς, ἐξαιρόμενον
νέφος οἰμωγῆς ὡς τάχ' ἀνάψει
μείζονι θυμῷ· τί ποτ' ἐργάζεται
μεγαλόσπλαγχνος δυσκατάπαυστος
ψυχὴ δηχθεῖσα κακοῖσιν; (vv. 106-110).

("Es evidente que esta nube de lamentos que empieza a levantarse estallará rápidamente con mayor coraje. ¿Qué podrá hacer un alma orgullosa, difícil de dominar y mordida por la desgracia?").

Al final de la primera estrofa añade:

οὐκ ἔστιν ὅπως ἔν τιμι μιχρῷ
δέσποινα χόλον καταπαύσει. (vv. 171-172).
("No es posible que mi señora calme su cólera con poco").

Por su parte, también en la párodo, Medea expresa así sus sentimientos:

ὦ κατάρτοι
παῖδες ὄλοισθε στυγεράς ματρὸς
συν πατρί, καὶ πᾶς δόμος ἔρροι. (vv. 112-114).
("¡Ay, hijos malditos de una odiosa madre, así perezcáis con vuestro padre y toda la casa se destruya!").

Y más adelante, en la primera estrofa de la párodo, respondiendo a la sensata advertencia del coro de que Zeus le hará justicia, exclama refiriéndose a Jasón:

ὄν ποτ' ἐγὼ νύμφαν τ' εἰίδοιμ'
αὐτοῖς μελάθροισ διακναιομένους, (vv. 163-164).

("¡Ojalá que algún día a él y a su esposa pueda yo verlos desgarrados en sus palacios!").

Desde luego, ambas expresiones contribuyen a aumentar la tensión dramática puesto que son una declaración de intenciones de sus próximas acciones.

Al finalizar el epodo de la párodo, se produce un contraste llamativo en el modo de actuar de Medea que sin duda sorprendería al espectador. La que lanzaba esos terribles lamentos y expresaba esos destructivos deseos en el interior de la casa, sale a escena declarando que no quiere que le reprochen que es indiferente a las llamadas que el coro le está haciendo, y con inesperada sensatez denuncia los juicios demasiado apresurados basados en las apariencias de lo que se percibe a primera vista, que suele arrojar la gente sin conocer lo que de verdad mueve a la persona a actuar así:

Κορίνθιαι γυναῖκες, ἐξῆλθον δόμων
μή μοί τι μέμψεσθ'.

("Mujeres corintias, he salido de mi casa para que no me censuréis").
(vv. 214-215).

δίκη γὰρ οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν,
ὅστις πρὶν ἀνδρὸς σπλάγχχνον ἐκμαθεῖν σαφῶς
στυγεῖ δεδαρκῶς, οὐδὲν ἠδίκημένος.

("Es evidente que la justicia no está en los ojos de los mortales, que, antes de conocer de verdad el interior de un hombre, odian con haber fijado la vista, sin haber sufrido ningún ultraje"). (vv. 219-221).

En el largo monólogo en que se dirige a las mujeres del coro, Medea, mostrando aún en mayor grado esa sensatez inesperada, hace unas ciertas y reveladoras reflexiones de denuncia sobre la condición de la mujer sometida y a expensas del varón, con unas cargas físicas relacionadas con la maternidad a las que el varón es ajeno, situación agravada si se trata, como ella, de una extranjera sin parientes ni amigos que la acompañen y protejan (vv. 230-258). Queda, pues, a la vista desde el principio de la obra el complejo fondo psicológico con el que el autor está diseñando este personaje.

A continuación, Eurípides utiliza ese otro gran recurso que le ofrece el personaje mítico de Medea, al que se ha hecho alusión al principio: la consideración de Medea como "sabia" o "experta" debido a sus conoci-

mientos y habilidades, que por familia le vienen, en el terreno de la magia⁽⁷⁾. Esta cualidad de Medea que el espectador tiene bien presente en el desarrollo de la obra por la mención reiterada que sobre ella hacen varios personajes —incluida la propia maga— es fundamental en el planteamiento polémico que, sin duda, el autor pretende hacer con vistas a suscitar una reflexión ética muy actual en su época, liderada por Sócrates, acerca de las causas que originan los comportamientos censurables.

Efectivamente, el primero que hace referencia a ello es Creonte, cuando sale a escena en el episodio primero para decir a Medea que ha decidido desterrarla para evitar que lleve a cabo una venganza terrible sobre su hija, Jasón y él mismo, según ha oído que anda amenazando:

σοφῆ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις,
λύπη δὲ λέκτρων ἀνδρὸς ἔστερημένη. (vv. 285-286).

(“Eres sabia por naturaleza y experta en muchas artes malélicas, y sufres por verte privada del lecho conyugal”).

A lo que responde Medea:

οὐ νῦν με πρῶτον ἀλλὰ πολλάκις, Κρέον,
ἔβλαψε δόξα μεγάλη τ' εἴργασται κακά. (vv. 292-293).

(“No es ahora la primera vez, sino que ya muchas veces me ha dañado esta fama, Creonte, y me ha procurado grandes males”).

Y continúa con una reflexión sobre las consecuencias nefastas que trae consigo el ser sabio, así como la advertencia profundamente pesimista, expresada incluso desde una posición de sincera humildad, de que no merece la pena que los padres eduquen a sus hijos en la sabiduría pues llegarán a estar marginados por ello⁽⁸⁾, como le ha ocurrido a la propia Medea, aunque reconoce que “no es sabia en exceso”:

(7) Para un estudio exhaustivo de los términos σοφία y σοφός en la *Medea* de Eurípides, cf. J.A. López Férez, “Nueva lectura de SOPHÍA-SOPHÓS en la *Medea* de Eurípides”, pp. 211-233, principalmente p. 225 hasta el final, en que el autor hace un estudio de σοφός en los pasajes más relevantes de las 21 veces en que aparece el adjetivo en la obra.

(8) J.A. López Férez, *Eurípides, “Tragedias” I*, Gredos, Madrid, 1977, p. 224, n. 26, considera que en todo este pasaje de advertencia contra el destino marginal del sabio en la comunidad “hallamos claras alusiones al peligro que corre el filósofo en su actuación ante el vulgo, argumento que era también tratado en su tragedia *Antiope*. En el fondo se debate el problema de la utilidad o inutilidad del sabio para la comunidad, lo cual prueba lo cercano que estaba ya el divorcio de la unión sabio-comunidad. Esto lo sabía perfectamente Eurípides, llamado, con razón, el filósofo de la escena”.

χρῆ δ' οὐποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνήρ
 παῖδας περισσῶς ἐκιδάσκεισθαι σοφούς·
 χωρὶς γὰρ ἄλλης ἧς ἔχουσιν ἀργίας
 φθόνου πρὸς ἀστων ἀλφάνουσι δυσμενῆ.
 σκαιοῖσι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ
 δόξεις ἀχρεῖος κού σοφὸς πεφυκέναι·
 τῶν δ' αὖ δοκούντων εἶδέναι τι ποικίλον
 κρείσσω νομισθεῖς ἐν πόλει λυπρὸς φανῆ.
 ἐγὼ δὲ καὐτῇ τῆσδε κοινωνῶ τύχης·
 σοφῆ γὰρ οὔσα, τοῖς μὲν εἰμ' ἐπίφθονος,
 τοῖς δ' ἡσυχαία, τοῖς δὲ θατέρου τρόπου.
 τοῖς δ' αὖ προσάντης· ἐμὶ δ' οὐκ ἄγαν σοφῆ. (vv. 294-305).

("Nunca conviene que un hombre que esté bien dotado de sensatez por naturaleza eduque a sus hijos de forma que destaquen como sabios, pues aparte de la consideración como holgazanes, les procurarán de parte de los ciudadanos un odio hostil. Además parecerás que eres un inútil y no un sabio si pretendes transmitir nuevas cosas sabias a los que no entienden, y, por otro lado, si eres considerado superior a los que parecen saber algo variado, aparecerás en la ciudad como persona molesta. Yo misma participo de esta suerte, pues, al ser sabia, para unos soy odiosa, para otros inocua, para otros de uno y otro modo y para otros hostil, pero no soy en exceso sabia").

Después de esta intervención en la que además ha conseguido convencer a Creonte de que le deje estar un día más en Corinto so pretexto de organizar bien su partida, el espectador no duda de que Medea, además de ser una "experta" en habilidades y conocimientos heredados en el ámbito de la magia, dispone de una lucidez mental y un evidente dominio del *lógos*.

Efectivamente, la maga demuestra gran pericia en el manejo del discurso pero sus fines no son precisamente éticos. Su objetivo es engañar a Creonte para que la deje un día más en Corinto, antes de marchar al desierto y poder ejecutar así sus terribles planes letales contra él y su hija.

La aparente lucidez mental con la que Medea ha realizado esta súplica, envuelta en falsa humillación, hace que el diálogo que mantiene a continuación con el coro desvele de manera descarnada la personalidad fría y calculadora de la maga:

δοκεῖς γὰρ ἂν με τόνδε θωπεῦσαί ποτε
 εἰ μὴ τι κερδαίνουσαν ἢ τεχνωμένην; (vv. 368-369).

("¿Crees de verdad que yo habría adulado de algún modo a este hombre, si no sacara algún provecho para mí o estuviera maquinando algo?").

... τήνδ' ἐφήκεν ἡμέραν
 μείναι μ', ἐν ἧ τρεῖς τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν νεκροὺς
 θήσω, πατέρα τε καὶ κόρην πόσιν τ' ἐμόν. (vv. 373-375).

(“Me deja que permanezca un día más, en el que convertiré en muertos a tres de mis enemigos: el padre, la hija y mi esposo”).

La deliberación que a continuación realiza consigo misma sobre la forma de ejecutar el asesinato se muestra realmente escalofriante, sobre todo porque en la elección que hace queda de manifiesto (sin ninguna ambigüedad respecto a qué se refiere Medea con el calificativo de σοφός) qué tipo de sabiduría es el de la maga y con qué ánimo macabro se refuerza en su decisión letal:

πολλὰς δ' ἔχουσα θανασίμους αὐτοῖς ὁδοὺς,
 οὐκ οἶδ' ὅποιαί πρῶτον ἐγχειρῶ, φίλαι·
 πότερον ὑφάψω δῶμα νυμφικὸν πυρί,
 ἢ θηκτὸν ὥσω φάσγανον δι' ἥπατος (vv. 377-379).

...
 κράτιστα τὴν εὐθείαν, ἧ πεφύκαμεν
 σοφοὶ μάλιστα, φαρμάκοις αὐτοὺς ἐλεῖν (vv. 384-385).

(“Tengo muchos caminos de muerte para ellos y no sé de cuál echaré mano primero, amigas. Acaso prenderé con fuego la morada nupcial o les atravesaré el hígado con afilada espada... Mucho mejor tomaré el camino recto, en el que somos por naturaleza sabias: matarlos con venenos”).

ἀλλ' εἶα φείδου μηδὲν ὧν ἐπίστασαι,
 Μήδεια, βουλευούσα καὶ τεχνωμένη·
 ἔρπ' ἐς τὸ δεινόν· (vv. 401-403).

(“Más, venga, que no haya ningún ahorro de aquello que tú conoces, Medea, en cuanto a idear y maquinan planes”).

Que Medea desconoce el sentido de la medida ha quedado más que de manifiesto en estas intervenciones, con lo que las palabras finales de la nodriza en el prólogo (en las que no es difícil ver un recordatorio ético del intelectual Eurípides, formado por los grandes maestros de su época) resuenan ahora con un sentido más urgente en los oídos del espectador:

Τὸ γὰρ εἰθίσθαι ζῆν ἐπ' ἴσοισιν
 κρεῖσσον· ἐμοὶ γοῦν ἐπὶ μὴ μεγάλοις
 ὀχυρῶς γ' εἶη καταγηράσκειν.
 τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν εἰπεῖν
 τοῦνομα ικῆ, χρῆσθαί τε μακρῶ
 λῶστα βρωτοῖσιν· τὰ δ' ὑπερβάλλουτ'

οὐδένα καιρὸν δύναται θνητοῖς,
 μείζους δ' ἄτας, ὅταν ὀργισθῆ
 δαίμων οἴκοις, ἀπέδωκεν. (vv. 122-130).

(“Desde luego, acostumbrarse a vivir entre iguales es lo mejor. Por lo que a mí respecta, ojalá pueda envejecer de forma segura no entre grandezas, pues el nombre de las cosas medidas, con sólo pronunciarlo, vence ante todo, y servirse de él es lo mejor con mucho para los mortales. Pero lo desmesurado no puede tener ninguna ventaja para los mortales”).

La Medea maestra en fingir actitudes como instrumento de sus maquinaciones, vuelve a mostrarse en el episodio 4.^o (vv. 866-975), cuando manda llamar a Jasón para hacerle ver que está arrepentida por el enfrentamiento que antes ha tenido con él (episodio 2.^o, vv. 446-626) y consigue convencerle con aparente humildad de su cambio de actitud, para que así acceda a que sus hijos lleven los mortales regalos a su nueva esposa, aprovechando la credulidad de la soberbia halagada y del orgullo victorioso de Jasón (“cualidades” que han quedado suficientemente a la vista en esa primera conversación).

Por otro lado, hay que decir que en este diálogo citado del episodio 2.^o, el primero que mantiene con Medea, Eurípides hace que la figura de Jasón aparezca como la de un sofista manipulador de la palabra, un orador de esos contra los que Platón y Aristóteles siempre fueron rigurosamente implacables. El uso cínico del argumento más débil que despliega el antiguo líder de los argonautas, cual si de un ejercicio retórico se tratara (con el que pretende no sólo defenderse de las acusaciones legítimas de Medea, sino demostrar que además ella le tiene que estar agradecida), está muy bien aplicado por parte del autor, pues encaja perfectamente con el comportamiento que ha demostrado en el relato eurípideo Jasón, quien no ha tenido escrúpulos en repudiar y dejar abandonada a su esposa Medea a quien había prometido fidelidad a cambio de la inestimable ayuda que de ella obtuvo para conseguir el vellocino de oro.

Es fácil ver en estos ejemplos de “dominio del *lógos*” y que Eurípides hace que exhiban Jasón y Medea, justamente una abierta denuncia por el deterioro que el mal uso de la retórica está produciendo en un instrumento importantísimo en plena democracia ateniense como es la pericia en el uso de la palabra. El “todo vale” en la argumentación que defiende una parte de la sofística es inaceptable para alguien como Eurípides, formado en el círculo de los grandes sofistas —intelectuales que no estarían de acuerdo en el uso indiscriminado del *lógos* con cualquier objetivo—, y que probablemente seguiría de cerca las enseñanzas de Sócrates con el que, sin duda, llegaría a tener relación, cuyos argumentos éticos, por cierto, no

consideramos que trate de desmontar en esta obra, como tradicionalmente se ha visto y comentaremos, sino, al contrario, como hemos dicho *supra*, es posible suponer que ha elegido el personaje de Medea, presentándola en la ejecución de unas acciones “in crescendo” abominables (y con una aparente consciencia plena de sus actos), para provocar en el espectador una reflexión ética que profundizara más allá de la simplificación caricaturesca que la tesis ética de Sócrates habría suscitado en los círculos intelectuales contemporáneos (de los que, por supuesto, la comedia aristofánica se hacía eco), y sobre lo que volveremos *infra*.

En relación con esa crítica que hace Eurípides a la oratoria manipuladora, aparecen las palabras que el tragediógrafo pone en boca del corifeo y de Medea como sello a la “actuación retórica” abiertamente reprobable de Jasón. Efectivamente, el primero, tras oír —sin duda estupefacto— las palabras de éste, no puede menos de decir:

Ἰάσον, εὖ μὲν τοῦσδ' ἐκόσμησας λόγους·
ὁμῶς δ' ἔμοιγε, κεῖ παρά γνώμην ἐρῶ,
δοκεῖς προδοῦς σὴν ἄλογον οὐ δίκαια δρᾶν (vv. 576-578).

(“Bien has adornado estas palabras, Jasón, pero a mí al menos, aunque lo que voy a decir no encaja con tu forma de verlo, me parece que has traicionado a tu esposa y que no obras con justicia”).

Medea, por su parte, hace una reflexión semejante, impactada por el atrevimiento cínico en las justificaciones que acaba de oír a Jasón. Esta crítica pone más en evidencia el discurso impresentable de su ex-esposo, ya que incluso a Medea (que también ha hecho un uso del *lógos* en función de fines absolutamente reprobables) le parece inadmisibles esta utilización de la retórica:

ἐμοὶ γὰρ ὅστις ἄδικος ὦν σοφὸς λέγειν
πέφυκε, πλείστην ζημίαν ὀφλισκάνει·
γλώσση γὰρ αὐχῶν τᾶδικ' εὖ περιστελεῖν
τολμᾷ πανουργεῖν· ἔστι δ' οὐκ ἄγαν σοφός. (vv. 580-583).

(“Para mí, desde luego, quien es capaz de hablar como un sabio pero es injusto, merece el mayor de los castigos, pues haciendo gala de envolver bien lo injusto con su lengua, se atreve a cometer cualquier acción. Pero no es demasiado sabio”).

En este momento de la obra en que Medea se ha desvelado como un personaje “sabio” en cuanto al conocimiento y manejo de un arte heredado, que domina perfectamente la técnica de la palabra con la que en ocasiones sabe hacer reflexiones muy acertadas desde el punto de vista de la

sensatez pero de una lucidez mental escalofriante en cuanto a deliberación y maquinación se refiere, Eurípides está preparando el clímax del complejo juego psicológico que se da en la maga y que llega a su máxima expresión en el famoso monólogo ⁽⁹⁾ de la hechicera en que debate consigo misma la decisión de matar a sus propios hijos como venganza última sobre su padre, el traidor Jasón (vv. 1021-1080).

En el momento de esta intervención el espectador ya supone los horribles efectos del mortal regalo que sus propios hijos llevaron a la nueva esposa del argonauta, una vez que éste lo permitió, vencido por el descuido de su confiada soberbia al pensar que con su retórica había sometido de nuevo a Medea.

Se trata, sin duda, de una espléndida reproducción de lo que es un verdadero y profundo diálogo interior humano. En él convergen esas dos polaridades del carácter de Medea que a lo largo de la obra se han ido mostrando: el personaje frío y calculador, sin escrúpulos, en sus venganzas (no sólo la del actual relato, sino las de sus "antecedentes penales" de asesina de su hermano y del tío de Jasón), cuyos resentimientos parecen ser su impulso vital ⁽¹⁰⁾, y, por otro lado, la persona vulnerable y humana que en ocasiones ha mostrado una lúcida sensatez en sus pensamientos y que ha conmovido al espectador con sus reflexiones y denuncias legítimas.

A lo largo de los versos de este monólogo en el episodio 5.^º, se asiste al proceso que concluirá en la abominable decisión por parte de Medea de ejecutar el infanticidio de sus propios hijos como venganza última sobre Jasón. La maestría de Eurípides en la elaboración de su propia versión del mito, como decíamos al principio, se ha ido poniendo de manifiesto a lo

(9) Estudios recientes en concreto sobre este monólogo y sobre la figura de Medea, interpretada como personaje que deja fijada la oposición θυμός/βουλευματα, son los artículos recogidos en Bruno Gentili e Franco perusino, *Medea nella letteratura e nell' arte*, Marsilio Editori, Venecia, 2000: Carmine Catenacci, "Il monologo di Medea (Euripide, 'Medea' 1021-1080)", pp. 67-82; Maria Grazia Fileni, "Norme di comportamento e valori etici nella 'Medea' di Euripide (214-224)", pp. 83-99; "La 'DÍKE' di Medea e la 'DÍKE' di Trasonide", pp. 101-108; "La 'Medea' de Euripide", pp. 29-41.

(10) La mayor manifestación del carácter fríamente vengativo y maquinador de la maga se da cuando expresa su espeluznante regocijo al recibir la noticia de la horrible muerte de Creonte y su hija ocurridos en palacio (vv. 1127-1135) y con la indiferencia que muestra a la advertencia de que huya de la venganza que sobre ella se cierne, pues realmente la satisfacción de su venganza está por encima de todo. La primera frase de Medea en el diálogo que mantiene con el mensajero: κάλλιστον εἶπας μῦθον (v. 1127) ("me comunicas la más bella información") resume la manifestación de sentimientos que hoy día llamaríamos "sádicos" y que sin pudor expresa Medea en los versos siguientes. La descripción del carácter terrible con que la nodriza abrió la acción dramática resuena ahora en los oídos del espectador con la contundencia del testimonio certificador que tienen delante.

largo de la representación, donde además entrelazados con la narración se han dejado ver los mensajes del tragediógrafo filósofo. Pero donde realmente el autor hace desembocar la provocación del debate ético que viene suscitando desde el comienzo de la obra y que ha ido tomando cada vez más forma (fundamentado en ese complejo entramado psicológico con el que ha ido tejiendo el personaje de Medea), es en esos tres versos finales del monólogo (1079-1080, sobre todo los dos primeros) en que la maga afirma:

καὶ μαιθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

(“Sé la maldad de lo que voy a hacer, pero mi corazón es más fuerte que mis razonamientos, éste es el causante de los mayores males para los mortales”)⁽¹¹⁾.

Esta declaración de Medea tuvo que sonar en este momento de la representación como un aldabonazo que ponía definitivamente en evidencia la invalidación absoluta de la supuesta tesis socrática que afirmaría que “el que es malo lo es por ignorancia” y que, como decíamos *supra*, andaría circulando no sólo entre los intelectuales que frecuentaban al filósofo ateniense, sino que sería *vox populi*, dada la dimensión popular que en Atenas tenía este personaje.

El impacto de conclusión irrefutable que estos últimos versos del monólogo producirían no conmovió sólo, como suponemos, al auditorio que asistía a la representación, sino que se transmitió a través del pensamiento filosófico, como era esperable, citándose como ilustración de comportamiento ético, principalmente los estoicos y los neoplatónicos⁽¹²⁾, aunque

(11) Se suele asociar esta afirmación de Medea que pondría en evidencia la “consciencia” sobre sus terribles actos con la frase de Fedra en el Hipólito, cuando toma la malvada decisión contra su hijastro, con la que también parece mostrar lucidez en la decisión:

τὰ χρῆστ' ἐπιστάμεθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', ... (v. 375 s.).

(“conocemos y sabemos lo bueno, pero no nos esforzamos —en seguirlo—.”) y que Ovidio recogió en sus famosos versos de su Medea: *video proboque meliora, deteriora sequor*.

(12) Cf. J.M. Dillon, “Medea among the philosophers”, *Medea. Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art* (J.J. Clauss and S.I. Johnston, eds.), Princeton, New Jersey, 1987, pp. 211-218. En este artículo el autor hace referencia a las interpretaciones que la filosofía postplatónica y estoica dieron de la Medea de Eurípides, cuya base Galeno recoge en sus comentarios sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón (*Hipp. et Plat.* 3.3.25), donde muestra que el comportamiento de Medea, manifestado en síntesis en estos versos finales del monólogo, ilustra muy bien la creencia de Platón en cuanto a la existencia de una parte racional y otra irracional del alma (Medea estaría tomando sus decisiones equivocadas con esta última parte), pero no encaja en el pensamiento estoico, ya que ellos consideran que las deci-

su uso como ejemplo de inconsistencia de la formulación socrática se puede decir que es moderno, ya que se cita principalmente por autores actuales⁽¹³⁾ que, continuando la tradición establecida por el aristotelismo, como explicaremos *infra*, no se han cuestionado otra interpretación del comportamiento de Medea más que la que parece evidente.

Pero Eurípides está jugando con más elementos de los que la recepción superficial de la acción parece mostrar. Esa afirmación última de Medea sobre la consciencia sobre las acciones que va a realizar tuvo que hacer, efectivamente, las delicias de los detractores de Sócrates (precisamente de aquéllos que no se encontrarían muy a gusto cuando se vieran enredados en las inocentes conversaciones que solía provocar el filósofo) y del vulgo en general, que se habría quedado con la idea de que hay quien defiende que “el malo no sabe lo que hace” o algo así, afirmación que, como es lógico, sacaría de sus casillas a la gente al pensar en “tantos malos” como cada uno conocería que de “tontos” precisamente no tenían nada. Lo cierto es que hoy día, como acabamos de decir, el llamado “intelectualismo so-

siones se toman con la totalidad del alma, por lo que el uso por parte de estos filósofos del personaje de la maga como ejemplo para su doctrina es erróneo. Dillon critica la ingenuidad de Galeno al simplificar así las cosas, pero lo cierto es que en la interpretación de la actuación ética de Medea, en general, como hemos dicho, se ha tendido a la simplificación superficial. *Vid.* también sobre la cuestión debatida de la crítica textual del monólogo, *ibid.* p. 218, n. 12.

(13) Citamos algunos de los que hoy día afirman claramente que el personaje de Medea demuestra la “ingenuidad” socrática en sus planteamientos éticos: cf., p.e. el propio artículo de Dillon citado en la nota anterior, p. 217 y s.; A. Melero, *Eurípides, Tragedias I*, p. 14, donde dice: “En punto a ética, Eurípides entra en contradicción con el máximo representante del intelectualismo ético”, y un poco más adelante: “En Eurípides —se refiere al cuestionamiento ético contra Sócrates que le parece que suscitan las frases mencionadas en sendas obras los personajes de Hipólito y Medea— parece que es posible aprender a comportarse justamente por medio de una cierta *ascesis*, un ejercicio o disciplina, cuyo valor desconoce totalmente el radical intelectualismo socrático” (p. 15). J.V. Bañuls Oller, *op. cit.*, p. 40, n. 34, afirma: “Las investigaciones recientes sobre Eurípides ponen de manifiesto cómo este autor en ciertas obras (*Alceste*, *Hipólito*, *Medea*) reacciona frente al optimismo socrático, según el cual el conocimiento y la capacidad de razonar correctamente conducen al conocimiento de la verdad, y de ella a la felicidad”. W.K.C. Guthrie; en su reconocida *Historia de la Filosofía* (t. III, Gredos, Madrid, 1988 —trad. esp. de la ed. ingl. de 1969—, pp. 253 y ss. y 427 y ss.) estudia de forma exhaustiva, como acostumbra, la cuestión de la ética socrática desde una perspectiva histórica y también de valoración personal partiendo de la crítica a la tesis de Sócrates. Respecto a Eurípides, dice, p.e.: “(las opiniones contrarias al filósofo más llamativas) muy probablemente se encuentran en Eurípides, muy posiblemente en consciente oposición a Sócrates”. (p. 253) y habla de la “sublime simplicidad del dicho socrático”, parafraseando palabras de autores modernos (p. 434). En la reciente obra de C. García Gual, *Historia, novela y tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.209, también se lee: “En el famoso monólogo de *Medea*, Eurípides se opone a la tesis optimista de Sócrates de que la razón es más fuerte que los sentimientos y que el único error procede de la ignorancia. Medea afirma que conoce los males que va a cometer, pero que su pasión es superior a sus razonamientos. La lucidez en los razonamientos no mitiga los sufrimientos, sino que los potencia”.

crático” sigue juzgándose desde criterios que no profundizan en el verdadero sentido de la tesis ética de Sócrates, y que se basan en la interpretación de Aristóteles, quien, sin embargo, como era su costumbre, no pretendió quedarse en un análisis superficial del asunto.

Volviendo al momento final del monólogo de Medea, decíamos que la fuerza con que estas palabras parecen expresar con qué lucidez la maga comprende lo que elige hacer, al margen de cualquier actitud instintiva o irreflexiva, viene perfectamente soportada por un magistral desarrollo por parte de Eurípides del proceso interior de la maga, previo a la ejecución de la nefanda acción. Efectivamente, este *itinerarium mentis*, como suele llamarse, muestra en especial dos momentos de duda, expresados por esa parte más humana del personaje que posee el esperado instinto maternal, y que producen sendas distensiones en el *páthos* del espectador que asiste al proceso de la abominable elección de Medea. Estas breves distensiones, sin embargo, no son más que nuevos giros de tuerca en la tensión extrema que se está experimentando, pues las momentáneas expresiones de auténtica ternura y sensibilidad, que anulan por un instante los sentimientos de venganza incondicional que tan descarnadamente viene mostrando la hechicera, provocan falsas esperanzas momentáneas que hacen aún más dolorosa la realidad del relato. Obsérvense las palabras que la madre-maga emplea en estos momentos de clímax del monólogo en que momentáneamente sucumbe a la parte más humana (o, quizás, como diría Platón, “más divina”⁽¹⁴⁾) y que tuvieron que conmover profundamente al espectador:

φεῦ, φεῦ· τί προσδέρκεσθέ μ' ὄμμασιν, τέκνα;
 τί προσγελᾶτε τὸν πανύστατον γέλων;
 αἰαῖ· τί δράσω; καρδία γὰρ οἴχεται,
 γυναιῖκες, ὄμμα φαιδρὸν ὡς εἶδον τέκνων.
 οὐκ ἂν δυναίμην· χαιρέτω βουλευμάτα

(14) Son diversos los pasajes donde Platón menciona “esa parte divina del hombre” —igual que lo hace Aristóteles—. Cf., p.e., *Resp.* L. IX, 589 c6-d4, donde Sócrates aconseja a Glaucón que se dirija al hombre injusto para sacarle de su ignorancia persuadiéndole con paciencia sobre la verdadera causa de su perverso comportamiento, y le recomienda para ello preguntarle:

ὦ Μακάριε, οὐ καὶ τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ νόμιμα διὰ τὰ τοιαῦτ' ἂν φαίμεν γεγοινέναι· τὰ μὲν καλὰ τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δὲ ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θεῷ τὰ θησιώδη ποιοῦντα τῆς φύσεως, αἰσχρὰ δὲ τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἡμερον δουλούμενα;

(“Querido amigo, ¿no podríamos decir que las leyes de lo hermoso y de lo vergonzoso se dan por tales cosas: por un lado, porque lo hermoso pone la parte animal de la naturaleza bajo lo humano, mejor, quizás, bajo lo divino, por otro, porque lo vergonzoso esclaviza lo manso bajo lo salvaje?”).

τὰ πρόσθεν· ἄξω παῖδας ἐκ γαίας ἐμούς.
 τί δεῖ με πατέρα τῶνδε τοῖς τούτων κακοῖς
 λυποῦσαν αὐτήν δις τόσα κτᾶσθαι κακά;
 οὐ δῆτ' ἔγωγε· χαιρέτω βουλευματα. (vv. 1040-1048).

("Ay, Ay, ¿por qué me miráis con vuestros ojos, hijos? ¿Por qué sonréis como si fuera la última vez? Ay, ay, ¿qué voy a hacer? Mi corazón me abandona, amigas, cuando veo la luminosa mirada de mis hijos. No podría hacerlo. Adiós a mis anteriores planes. Llevaré a mis hijos fuera de esta tierra. ¿Por qué es necesario que cargue con tantos males, afligiéndome yo el doble por causar pena a su padre con la desgracia de éstos? No y no. Adiós a mis planes").

Pero inmediatamente a continuación, como despertando del sueño de la sensatez, Medea se increpa a sí misma diciendo:

καίτοι τί πάσχω; ... (v. 1049).
 ("Pero, ¿qué me pasa?").

y, tras expresar que no tolerará dejar sin castigo a sus enemigos, afirma rotundamente:

χεῖρα δ' οὐ διαφθερῶ (v. 1055).
 ("No me mostraré débil con mi mano").

En cuanto acaba de tomar esta decisión, de nuevo su sensibilidad de madre acude momentáneamente:

ᾄ ᾄ·
 μὴ δῆτα, θυμέ, μὴ σύ γ' ἐργάση τάδε·
 ἔασον αὐτούς, ὦ τάλαν, φείσαι τέκνων·
 ἐκεῖ μεθ' ἡμῶν ζῶντες εὐφρανουσί σε. (vv. 1056-1058).

("Ay, ay. No, corazón mío, no realices este crimen. ¡Déjalos, desgraciado! ¡Ahorra el sacrificio de mis hijos! Viviendo allí con nosotros te servirán de alegría").

Pero lo mismo que antes, el interior colérico de Medea aparece al instante:

μὰ τοὺς παρ' Ἄιδη νεπτέρους ἀλάστορας,
 οὗτοι ποτ' ἔσται τοῦθ' ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ
 παῖδας παρήσω τοὺς ἐμούς καθυβρίσαι.
 πάντως σφ' ἀνάγκη κατθανεῖν· ... (vv. 1058-1061).

("¡No, por los vengadores subterráneos del Hades! Nunca ocurrirá que yo entregue a mis hijos a mis enemigos para humillarme. Es de todo punto forzoso que mueran").

Ahora ya no hay vuelta atrás en la decisión, aunque Medea aún mostrará sus sentimientos de angustia en esa decisión inexorable. Por eso, el cierre de este monólogo interior, como decíamos antes, resulta impactante para quien ha asistido al proceso: la maga reconoce la maldad del infanticidio que va a cometer, pero elige hacerlo culpando a su θυμός, tras lo que parece un evidente debate lúcidamente planteado entre dos alternativas: una, aconsejada por la parte racional; otra, por la parte sometida a las pasiones. Es éste el momento de la obra en que Eurípides deja abierta la polémica que venía elaborando desde el principio. Parece claro (demasiado claro, diríamos), que en la actuación de Medea (no por casualidad un personaje múltiples veces presentado en el relato como sabio y lúcido en su actuación, según hemos visto) hay una incuestionable consciencia en cuanto a las decisiones que toma, ¿cómo es posible, entonces, que alguien como Sócrates pueda seguir manteniendo la creencia de que el que actúa mal es porque no sabe que lo está haciendo?

Llegamos, pues, a la cuestión central que está en la base de este artículo, y vamos a permitirnos plantear una pregunta necesariamente obvia: la identificación de maldad e ignorancia (recordemos que la tesis se viene denominando "intelectualismo socrático", calificado muchas veces de "optimismo ético" en un claro uso de este adjetivo sugiriendo algo así como "infantilidad, ingenuidad, por no advertir la verdadera realidad y suponer otra de una bondad fantasiosa") ¿puede estar queriendo decir sin más que el que realiza un acto injusto es porque pensaba que en sí mismo ese acto era bueno? Es decir, si alguien roba o mata ¿es porque creía que "eso" estaba bien? Realmente llama la atención que la tradición haya mantenido interpretación tan superficial e ingenua (en esto sí es válido el calificativo de "ingenuo") del planteamiento de alguien como Sócrates⁽¹⁵⁾, basándose en

(15) Recordemos que esta tesis ética basada en la equiparación entre mal e ignorancia (que consideramos que "se saca a la palestra" por parte de Eurípides en *Medea*) queda definitivamente atribuida a Sócrates por Aristóteles, como hemos dicho, y por Jenofonte (*Mem.*, III, 9, 5), aparte de la caricatura que de ella se hace en la comedia. Pero donde queda afirmada y desarrollada según, suponemos, sería la explicación socrática, es en la obra de Platón, al que acudiremos para "ceder la palabra" a Sócrates frente a la interpretación del Estagirita, sin entrar en la que podríamos llamar "cuestión socrática", que plantearía ese "quién es quién" entre el filósofo que protagoniza la gran mayoría de los diálogos de Platón y Platón mismo. En cualquier caso, el fundador de la Academia es la fuente principal (no sólo literariamente, sino "espiritualmente", como corresponde a quien mantuvo tan estrecha vinculación en sus años de formación con Sócrates) que nos transmite el pensamiento de este filósofo.

la interpretación de Aristóteles, la cual se comprende desde la perspectiva desde la que la aborda el Estagirita, pero que el aristotelismo (es decir, la interpretación posterior de la filosofía de Aristóteles), por así decirlo, simplifica, transmitiéndonos una idea sobre la concepción ética de Sócrates comparable a la que podría tener el vulgo en su época (o los intelectuales adversos), como decíamos antes, que verían en la Medea de Eurípides la evidencia mostrada públicamente del absurdo de semejante tesis ética.

Veamos, en primer lugar, la interpretación que hace Aristóteles de la ética de Sócrates y que está en la base del llamado "intelectualismo socrático" que nos ha sido transmitido ⁽¹⁶⁾. Es principalmente en la *Ética a Nicómaco* donde encontramos recogidos los planteamientos básicos del filósofo ateniense, según el Estagirita, y su correspondiente crítica o aceptación.

Efectivamente, al final del libro VI, 1144 b16-20, menciona a Sócrates al hablar de la relación existente entre φρόνησις ("prudencia, sensatez") ⁽¹⁷⁾ y ἀρετή ("virtud, excelencia") ⁽¹⁸⁾:

διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν, ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾧετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν

("Por esto justamente algunos dicen que todas las virtudes son 'prudencias', y Sócrates, por un lado, investigaba correctamente, pero por otro se equivocaba. Efectivamente, se equivocaba en que creía que todas las virtudes son 'prudencias', pero acertaba en que no se dan sin la prudencia").

(16) Contra la interpretación tradicional de origen aristotélico de la tesis de Sócrates, cf. B. Bossi, "On Aristotle's charge of Socratic Intellectualism: the Force of a Misunderstanding", *Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague, 2004.

(17) Suele traducirse así por tradición latina, ya que en español tampoco hay una palabra que recoja exactamente lo que este sustantivo en -σις (formado sobre la raíz φρεν- con timbre ο) significa y que implica que la acción se ejecuta con la φρήν, es decir, que es un proceso mental-intelectual, por la misma razón que el agente de esa acción es el φρόνιμος, como corresponde, según Aristóteles, al saber elegir con deliberación previa el término medio más adecuado respecto a uno mismo. Cf. la definición de virtud que aparece al comienzo del Cap. 6 del libro II, 1107^a:

ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

("La virtud es una disposición de elección con deliberación previa que está en el término medio respecto a nosotros, término medio delimitado por la razón y por aquello con lo que el prudente puede poner límite").

(18) Con la traducción de ἀρετή pasa algo parecido a lo que ocurre con φρόνησις. Suele mantenerse "virtud" por tradición latina, aunque no hay que olvidar que en Aristóteles "excelencia" recogería mejor esa cualidad o cualidades que permiten al hombre alcanzar un nivel como persona por encima del vulgo y por lo tanto, vivir bien.

A continuación (1144 b 25-30) enuncia, por así decirlo, la afirmación sobre la que se asiente la tradición de interpretación de la tesis ética socrática basada en Aristóteles, llamada, como hemos dicho varias veces, “intelectualismo ético de Sócrates”:

ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον
(σχ. ἀρετῆ), ἀλλ’ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετῆ
ἐστίν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν. Σω-
κράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ
εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.

“La virtud no sólo es lo que está en relación con la recta razón, sino la disposición que acompaña a la recta razón y esa recta razón acerca de tales cosas es la prudencia. Efectivamente, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues —pensaba— que todas eran conocimientos científicos), pero nosotros creemos que acompañan a la razón”.

La clave está en la identificación que establece Aristóteles, al interpretar el pensamiento ético de Sócrates, de virtud con “conocimiento científico”. En ambos pasajes, como vemos, insiste en esa ecuación socrática de ἀρεταί con λόγοι, corrigiéndola por la relación de “compañía” (pero no identificarlas) que las virtudes deben tener respecto a la razón, ya que considera que no pueden darse si no es junto con el *lógos*. Pero al afirmar que Sócrates piensa que todas las virtudes son ἐπιστήμαι está manifestando el Estagirita que para el filósofo ateniense son “conocimientos científicos”, por así decirlo, esto es, conocimientos que se adquieren mediante θεωρία (“investigación”), pues para Aristóteles (para quien el establecimiento de un lenguaje científico⁽¹⁹⁾ en filosofía fue uno de los objetivos básicos que estaban en el “programa” del Liceo) ἐπιστήμη es, efectivamente, un conocimiento que se adquiere por vía heurística y esto no es propio de la ética como deja bien claro al comienzo del Cap. 2 del libro II (1103 b25):

ἐπεὶ οὖν ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ
ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστίν ἡ ἀρετὴ⁽²⁰⁾ σκεπτόμεθα, ἀλλ’

(19) Sabido es que Aristóteles se preocupó en dejar fijados los términos básicos que se utilizan en la expresión del pensamiento filosófico (hecho imprescindible en el método científico), buscando con ello la univocidad en el significado de esas palabras, contrarrestando de este modo algo inevitable en el lenguaje humano, por naturaleza “simbólico” (esto es, “que cada palabra refiere a algo”): la equivocidad, es decir, el hecho de que no haya una palabra para cada cosa, como explica detalladamente al comienzo del περὶ ἑρμηνείας.

(20) Que Sócrates investigaba siempre sobre las definiciones últimas de los grandes conceptos lo deja muy claro Platón en muchos de sus diálogos donde con riguroso método dialéctico Sócrates busca τί ἐστίν... Significativo es, por otro lado, que estos diálogos terminan

ἴν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς·

(“Puesto que el presente asunto —es decir, el estudio sobre la virtud, la ética— no se da por causa de la investigación, como los demás —“asuntos”, es decir, “las demás artes”— [pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para llegar a ser buenos, ya que —si no— la virtud no sería útil], es necesario que observemos lo que tiene que ver con las acciones, cómo han de realizarse éstas”).

Al comienzo del libro VII, 1145 a 35, cuando Aristóteles habla de los “vicios” (κακίαι) fundamentales que impiden el ejercicio de la vida virtuosa, como son la ἀκρασία (“incontinencia, falta de dominio”), la μαλακία (“flaqueza”) y la τρυφή (“mollicie”) y sus contrarios, las virtudes llamadas ἐγχράτεια (“continencia, dominio de uno mismo”) y καρτερία (“fortaleza”), y revisa las opiniones popularmente autorizadas sobre la valoración de estas cualidades y defectos, se centra en una de las consideraciones en la que le parece que se interpela directamente a Sócrates poniendo en evidencia la inconsistencia de sus planteamientos éticos. Efectivamente, en general se acepta, según recoge Aristóteles, que: “el incontinente sabe que obra mal debido a la pasión, pero el que se domina a sí mismo, sabiendo que sus deseos son malos, no los sigue gracias a la razón” (1145 b11-13) ⁽²¹⁾. A partir de esta afirmación, Aristóteles dice (1145 b21-27):

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις· ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασὶ τινες οἶόν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ

sin poder dejar establecida esa definición (por lo que se les califica de “aporéticos”), quizás por que el propio Sócrates-Platón quiere demostrar que no es posible establecer definitivamente el concepto de justicia, belleza, virtud, etc., pero sí es necesaria la actitud de búsqueda de esas “Ideas matrices” para poder vivir una vida filosófica, es decir, para poder vivir bien. Recuértese como ejemplo en el *Menón* 100 b, cuando consideran fallida la búsqueda de un maestro que enseñe lo que es la virtud (que debe ser enseñable puesto que es una ἐπιστήμη, es decir, “conocimiento” —téngase en cuenta que en Platón el término no está aún fijado con univocidad como en Aristóteles, cf. nota anterior—) dice Sócrates:

τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτιμι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσομεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή.

(“Lo claro acerca de esto lo sabremos entonces, cuando, antes de la cuestión de de qué modo surge en los hombres la virtud, intentemos investigar esto por sí mismo: qué es la virtud”).

(21) καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον.

περιέλκειν αὐτὴν ὡσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

(“Podría uno preguntarse cómo es que uno es incontinente aunque tiene una creencia recta. Algunos dicen que esto no es posible si se tiene conocimiento, pues es muy extraño que teniendo interiorizado⁽²²⁾ el conocimiento, ninguna otra cosa lo domine o ‘arrastre como un esclavo’⁽²³⁾, creía Sócrates. Efectivamente, Sócrates combatía totalmente este argumento porque consideraba que no existe la falta de dominio personal, pues nadie realiza acciones contra lo mejor, si cree que es tal”).

Si pensamos en la actuación de Medea, recordando que es justamente esta cuestión del conocimiento y la ignorancia respecto a la maldad de las acciones cometidas (y, por lo tanto, la responsabilidad de la persona) la que Eurípides está planteando, parece que Aristóteles se estuviera refiriendo al personaje de la tragedia (no es nada extraño, por otro lado, que lo tuviera en mente como modelo mucho más cercano además para él que para nosotros), como demostración de la invalidez de la tesis socrática, pues a continuación afirma (1145 b27):

οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς, ...

(“Este argumento está abiertamente en pugna con la evidencia”).

No obstante, el espíritu de Aristóteles, siempre abierto al conocimiento, que nunca llega a conclusiones últimas sin plantearse todas las perspectivas desde donde otros analizan las cuestiones, añade (1145 b 29):

καὶ δεῖον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας

(22) Traducimos ἐπιστήμης ἐνούσης por “teniendo interiorizado el conocimiento”, aunque no creemos que aquí Aristóteles esté distinguiendo entre lo que supone mera creencia (cuando dice ὑπολαμβάνων ὀρθῶς) y un conocimiento “profundamente asimilado” (diferencia que probablemente para Sócrates sería esencial y seguro que también para el propio Aristóteles que tanta importancia da al hábito en el ejercicio de la virtud), pues, como ya hemos dicho *supra*, n. 16, ἐπιστήμη es un conocimiento “científico”. Sin embargo, un poco más adelante (1145 b35) critica justamente que “algunos dicen que el incontinente se deja dominar por los placeres porque no tiene conocimiento, sino opinión”:

τὸν ἀκρατῆ φασὶν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν.

(23) Esta expresión aparece en el Protágoras 352 b refiriéndose a que la gente piensa que el saber está sometido a la pasión “como un esclavo”, afirmación que sin embargo Sócrates, junto con Protágoras desmonta dialécticamente, como veremos *infra*.

(“es preciso seguir investigando sobre esta actitud pasional —es decir, de dominio de la pasión sobre el individuo—, si es que sucede por ignorancia, qué tipo de ignorancia es”).

Sócrates hubiera dicho a Aristóteles, “efectivamente, ese es el asunto esencial que hay que indagar, a qué me refiero yo con ‘ignorancia’”, y le hubiera remitido, por ejemplo, al *Protágoras* de Platón (al que luego nos referiremos en este mismo sentido). Sin embargo, es evidente que Aristóteles tuvo que haber oído muchas veces en la Academia las argumentaciones que Platón muestra en este diálogo y en otros en defensa de la tesis socrática, por lo tanto, queda claro que el Estagirita ha revisado esta forma de ver las cosas por parte de su maestro o, por lo menos, la manera de formularlas, pues esto implicaría, desde su punto de vista (y desde el de mucha gente, como se ve por las opiniones que analiza), el riesgo de considerar que puede existir una irresponsabilidad de las personas por sus actos malos y esto es inadmisibile (¿qué *pólis* podría funcionar bien así y, como consecuencia, cómo el hombre podría vivir bien?). Efectivamente, dice Aristóteles, si el incontinente tiene opinión y no conocimiento (cf. *supra* n. 18) entonces es comprensible que no persevere en lo que serían los deseos poderosos del conocimiento, ya que lo sustentado en la opinión es débil, pero:

τῆ δὲ μοχθηρίᾳ οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν
(1146 a 4).

(“no hay comprensión para la maldad, ni para ninguna de las demás cosas censurables”).

Pues, como dejó claro en el Cap. 5.^o del libro III, “los principios” (αἱ ἀρχαί, es decir, “la responsabilidad”) de nuestras acciones no pueden estar sino en nosotros y, por lo tanto, son voluntarios (1113 b 15-20), como cuando se arroja una piedra, “el principio” está en uno, otra cosa es la “involuntariedad” de lo que luego ocurra (1114 a 14-20). Y, precisamente, porque la causa de las acciones está en nosotros, tiene sentido aprender a “ser buenos”, como dice Aristóteles en 1103 b25 y comentábamos *supra*. Esto está relacionado con el hecho de que las “virtudes éticas” (ἀρεταὶ ἠθικαί) no se tienen por naturaleza, sino que se adquieren por hábito (1103 a15-25):

ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται ... οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

(“La virtud moral se origina a partir de la costumbre... Por consiguiente, las virtudes no surgen en nosotros ni por naturaleza, ni contra ella, sino porque, por una parte, estamos capacitados naturalmente para recibirlas, y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre”).

Es decir, se necesita el aprendizaje para adquirir esos hábitos y actuar en la vida con la sensatez del φρόνιμος, sabiendo elegir en cada momento lo más adecuado en un término medio relativo a nosotros que evite el exceso y el defecto (cf. el pasaje mencionado *supra* 1107 a y 1140 a 25), por lo tanto, la educación de la persona desde la niñez es una tarea imprescindible para aprender a obrar bien y, en consecuencia, vivir bien. ¿Acaso Sócrates no consideraría esta tarea también imprescindible precisamente para que la persona salga de esa ignorancia que le impide actuar bien?. Él mismo era lo que pretendía en la relación con sus discípulos y con aquellas personas que eran capaces de escucharle y permitirle llevar a cabo esa labor de “partera”, ayudando a “dar a luz” en cada uno lo bueno que tiene dentro.

Aristóteles (1104 b9-13)⁽²⁴⁾ manifiesta claramente esta necesidad de la educación, mostrando, además, su acuerdo con Platón (de una manera semejante, por cierto, a la forma en que vamos a encontrar descrito esto en el *Gorgias* y, sobre todo, en el *Protágoras*, como veremos *infra*):

περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπης ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἤχθαι πῶς εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν.

(“Efectivamente la virtud ética gira en torno a los placeres y los dolores, pues por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos abstenemos de lo bueno. Por esto es necesario que seamos conducidos de algún modo recto desde la infancia, como dice Platón, de modo que nos alegremos y suframos por aquello que conviene, pues esta es la educación correcta”).

Con estas afirmaciones, como reconoce el propio Aristóteles, Platón está de acuerdo y Sócrates, como vamos a ver ahora que nos muestra Platón, hubiera coincidido con el Estagirita.

Es verdad que la tesis ética de Sócrates que subyace en los diálogos de Platón aparece formulada, generalmente puesta en boca del propio filósofo, de esa manera atrevida, por así decirlo (recordemos que el propio Aristóteles, como hemos visto, afirma que esto va contra lo evidente), según la cual el mal equivale a ignorancia y, como consecuencia, nadie obra mal voluntariamente (también hemos visto *supra* que esto, al menos así enunciado, es inadmisibles para el Estagirita), cuyo riesgo de malinterpretarse no

(24) Cf. también en el L. X de la *E.N.* 1172 a 21-25.

parece que importara mucho a quien podía dar cuenta ante quien quisiera, en un tranquilo δια-λόγος de la verdad de esta afirmación.

Efectivamente, son diversos los pasajes de la obra de Platón en que podemos encontrar ese "optimismo" ético (peyorativamente calificado así por la tradición, como ya hemos comentado). En *Leyes* 731a leemos, con una especial rotundidad en la negación por parte del que está hablando (en este caso no Sócrates sino un ateniense que bien podría ser Platón mismo):

τὰ δ' αὖ τῶν ὅσοι ἀδικοῦσιν μὲν, ἰατὰ δέ, γιγνώσκειν χρῆ πρῶτον μὲν ὅτι πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος· τῶν γὰρ μεγίστων κακῶν οὐδείς οὐδαμοῦ οὐδὲν ἑκὼν κεκτῆτο ἂν ποτε

("Respecto a los vicios sanables de cuantos son injustos, conviene saber en primer lugar que ningún injusto lo es voluntariamente, pues nadie jamás caería de ningún modo en ninguno de los grandes males de forma voluntaria").

Y un poco más adelante (*Leg.* 860d), el ateniense vuelve a afirmar:

ὥς οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί· ... σύμφημι γὰρ ἄκοντας ἀδικεῖν πάντας

("Que todos los malvados son en todo malvados de forma involuntaria. ... Convengo, pues, en que todos los que cometen injusticia lo hacen involuntariamente").

En *Gorgias* 509 e, Sócrates conmina a Calicles a que le diga si está de acuerdo con la conclusión a la que antes, hablando con Polo, habían llegado sobre lo involuntario de la injusticia:

μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἄκοντες τοὺς ἀδικοῦντας πάντας ἀδικεῖν;

("¿Qué nadie queriendo es injusto, sino que todos los que comenten injusticia lo hacen involuntariamente?").

Calicles, por cierto, le da la razón con la esperanza claramente manifestada de que termine ya su argumentación: ἵνα διαπεράνης τὸν λόγον.

La confusión entre bienes y males por causa de la ignorancia del injusto, que elige lo malo creyendo que es bueno, se declara abiertamente por Sócrates a Menón (*Men.* 77e) que, por supuesto, está de acuerdo (en este caso, no porque esté cansado de la conversación, como Calicles).

En *República* 589 c 1-5, Sócrates hace ver a su interlocutor que el que censura lo justo ni siquiera sabe lo que está haciendo, por eso hay que sacarle de su ignorancia con paciencia:

ὁ μὲν ἐπαινέτης τοῦ δικαίου ἀληθεύει, ὁ δὲ ψεκτής οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' εἰδῶς ψέγει ὅτι ψέγει. ... Πειθῶμεν τοίνυν αὐτὸν πρῶως, οὐ γὰρ ἐκὼν ἀμαρτάνει.

("El que ensalza lo justo dice la verdad, pero el que lo censura no lo hace de forma sensata ni sabe lo que censura. ... Intentemos, por tanto, persuadirle con suavidad, pues no se equivoca voluntariamente").

En el *Timeo* (86 b 1-5) se afirma que la insensatez es una enfermedad del alma producida por la constitución del cuerpo:

νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἀνοιαν συγχωρητέον, δύο δ' ανοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. πᾶν οὖν ὅτι πάσχων τις πάθος ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προσρητέον.

("debemos convenir en que la insensatez es una enfermedad del alma y que son dos los tipos de insensatez, uno la locura y otro la ignorancia, por lo tanto, debemos llamar enfermedad a todo lo que alguien experimenta cuando está atrapado por una u otra").

Por ello, no debe censurarse al inmoderado en los placeres porque nadie es malo voluntariamente (86 d5-e2):

καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὅποσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἐκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὄνειδίζεται· κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ ποιηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι ⁽²⁵⁾ προσγίγνεται.

("Y, desde luego, casi todos los placeres de cuantos se dice que son inmoderaciones y reprobables, como si los males fueran voluntarios, no se censuran correctamente, pues nadie es malo voluntariamente, sino que por causa de una cierta disposición perniciosa del cuerpo y un desarrollo sin educación el malo llega a ser tal. A toda persona involuntariamente le sobrevienen estos males").

Hay que reconocer que leyendo estas afirmaciones tan rotundas en estos distintos pasajes de Platón, sin detenernos en el proceso de argumentación correspondiente (que es como este tipo de aseveraciones se popularizan), no es difícil comprender que el planteamiento de Sócrates se caricaturizada y malinterpretara, de modo que una representación dramática como la de Medea tan magistralmente elaborada por Eurípides, supusie-

(25) Esta es la lectura de Fernández-Galiano; los códices muestran: κακόν τι.

ra para muchos (efecto buscado, sin duda, por el autor, como ya hemos repetido) la destrucción pública de las creencias éticas del filósofo ateniense.

Pero Platón también hace referencia a algo esencial que está en la base de la tesis de Sócrates, y es la necesidad del aprendizaje para salir de esa ignorancia desde la que la persona hace mal sus elecciones éticas. La ejercitación en este tipo de conocimientos es, por tanto, imprescindible para ser justos, como leíamos antes en Aristóteles citando al propio Platón.

En el *Gorgias* (460 b), en una fase “rápida” de la dialéctica que Sócrates está teniendo con el sofista, hace que éste confirme las afirmaciones de que “el albañil, el músico y el médico han aprendido las cosas correspondientes a cada arte respectiva”, a partir de lo cual le pregunta el filósofo:

Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος;
 (“¿Acaso, de acuerdo con el mismo argumento, el justo no tiene aprendidas las cosas justas?”).

Con lo que Gorgias muestra acuerdo diciendo: Πάντως δήπου.

Más adelante, dirigiéndose a Calicles, en el mismo diálogo, también dentro de una fina argumentación dialéctica, tras conseguir la afirmación del interlocutor sobre el hecho de quien no desea sufrir la injusticia no puede conformarse sólo con no querer, sino que debe “construirse una capacidad”, Sócrates le plantea la pregunta (509 d):

πότερον ἐὰν μὴ βούληται ἀδικεῖν, ἱκανὸν τοῦτ' ἐστίν -οὐ γὰρ ἀδικήσει- ἢ καὶ ἐπὶ τοῦτο δεῖ δύνάμιν τινα καὶ τέχνην παρασκευάσασθαι, ὡς, ἐὰν μὴ μάθῃ αὐτὰ καὶ ἀσκήσῃ, ἀδικήσει;

(¿En el caso de que uno no quiera ser injusto, es suficiente eso —pues no lo será— o también es necesario que adquiera para ello una capacidad y un arte, de modo que, en el caso de no aprender esto y no ejercitarse en ello, se será injusto?).

Si pensamos en Medea, desde luego en este personaje ni siquiera encontramos una mínima intención de “ser justo”, no al menos en ese sentido en que Platón lo pone en boca de Sócrates como forma de actuar universal en que se tiene como instrumento la virtud (exactamente igual que describe al φρόνιμος Aristóteles, como hemos visto *supra*). Medea tiene un sentido de la justicia que no obedece precisamente al modelo de actuación filosófica, que, por cierto, es al que debe aspirar todo hombre ⁽²⁶⁾.

(26) Guthrie, *op.cit.*, dice, refiriéndose a la tesis ética de Sócrates en relación con el modelo de vida que dejó tras su muerte admirablemente serena, que “una doctrina tan heroica

Efectivamente, Eurípides ha mostrado a lo largo de la obra que la llamada “sabiduría” de Medea se circunscribe a un terreno “práctico” que nada tiene que ver con el ámbito de la ética (aunque esté claramente definida como τέχνη πρακτική por Aristóteles, como hemos visto *supra*), incluido su dominio del *lógos*. El aprendizaje y la ejercitación necesarios para generar en el hombre la capacidad de ser justos (en palabras de Aristóteles, el desarrollo y perfeccionamiento de los hábitos para que las virtudes éticas —siempre acompañadas de la prudencia— sean el criterio de la acción del hombre) no se dan en absoluto en Medea porque hay un desconocimiento (una ignorancia) total de las consecuencias que los actos perversos traen consigo, es decir, las verdaderas consecuencias *que afectan a quien los realiza*. Por supuesto que este desconocimiento no es ninguna característica particular de Medea⁽²⁷⁾ pero en esta tragedia Eurípides ha sacado el máximo partido al perfil del personaje que le ofrecía la tradición de mujer “sabia” en recursos mágicos por herencia de familia, muy “lúcida” a la hora de actuar puesto que tiene muy claras sus decisiones y se muestra siempre muy acostumbrada a ejecutar lo decidido. Utilizando este personaje mítico se sirve de un modelo sólido, culturalmente admitido, en cuanto a estas cualidades de “sabiduría, consciencia, lucidez mental y seguridad en la ejecución de las acciones” con el que puede provocar en el espectador la reflexión ética correspondiente, jugando en principio con el nivel superficial y evidente de recepción del mensaje, captado (con “obviedad sospechosa”, podemos decir) a través de esos últimos versos del monólogo de contenido aparentemente indiscutible, en que Medea declara saber bien (gracias a sus deliberaciones (βουλευματα) la clase de males que va a cometer, a pesar de lo cual los elige (por culpa de su θυμός). En efecto, Medea “sabe”, “se da cuenta” de que matar a sus hijos “es un mal”, y el espectador está oyendo esto, además, sobre la base de ese modelo de sabiduría y consciencia que representa la maga. ¿Quién, entonces, puede com-

no era para muchos”, p. 253, pero convendría precisar en este tipo de afirmaciones que, si bien, efectivamente, la gran mayoría no sería capaz de mostrar ese tipo de actitudes, sin embargo, el mensaje del filósofo se dirige a todos, sea Sócrates, Aristóteles o cualquier otro verdadero filósofo, pues sabe que ese conocimiento que permite una vida feliz no está reservado a unos pocos, aunque en la práctica sólo lo busque una minoría.

(27) Es evidente que no sólo la tragedia nos muestra otros personajes “ignorantes” en el sentido socrático, sino que la condición humana parte de esa ignorancia, y es la vida filosófica —es decir, la búsqueda del verdadero conocimiento—, como tantas veces afirma Platón o Aristóteles (en realidad, ¿qué verdadero filósofo no debería afirmar esto?), el único instrumento que permite al hombre vivir bien y, por lo tanto, ser feliz. Por supuesto, a nada que profundicemos en la sabiduría de las grandes culturas encontramos el mismo mensaje, dicho sea de paso, para no hacer estas reflexiones desde el acostumbrado etnocentrismo cultural desde el que aún consideran algunos que la filosofía es un “producto” de occidente.

prender que Medea es realmente “ignorante” en cuanto a lo que está haciendo, y que por eso “involuntariamente” va a realizar algo máximamente injusto? Sólo quien sepa capaz de captar el mensaje emitido en la obra desde un nivel más profundo, y esto sólo puede hacerlo quien yendo más allá del significado superficial del *lógos*, esté preparado para hacer una verdadera reflexión, guiada, por ejemplo, por la dialéctica filosófica (no “sofística” en el sentido peyorativo del “todo vale” en la utilización de los argumentos) de un Sócrates. Este espectador comprenderá que la sabiduría de Medea, meramente instrumental, se asienta sobre una profunda ignorancia que le impide realizar las elecciones adecuadas entre el bien y el mal porque la *τέχνη μετρητική* (“el arte de saber medir”), expresión utilizada por Platón en el *Protágoras*, como ahora veremos, es absolutamente desconocida para ella, y por eso, las palabras, por ejemplo, del estoico Epicteto algunos siglos después, uno de los filósofos que utilizó estos versos de Medea como soporte de sus reflexiones éticas⁽²⁸⁾, le hubieran resultado muy acertadas (28, 4-5), pues están en la misma línea del Sócrates que nos muestra Platón:

ὅταν οὖν τις συγκατατίθεται τῷ ψεύδει, ἴσθι ὅτι οὐκ ἠθελεν ψεῦδει συγκαταθέσθαι· πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας, ὡς λέγει Πλάτων·

(“Cuando, entonces, asiente uno a la falsedad, ten sabido que no quería a la falsedad asentir, pues toda alma de forma involuntaria se ve privada de la verdad, como dice Platón”).

A continuación Epicteto cita los famosos versos finales del monólogo mostrando cómo a Medea le parecía mejor vengarse del marido y dar satisfacción a su pasión que salvar a los hijos, luego no escogió lo que le parecía peor sino lo mejor. En este punto hace referencia al hecho de salir de la ignorancia (es decir, del aprendizaje) como única forma de escoger lo mejor más allá de la apariencia (28, 8-9):

δεῖξον αὐτῇ ἐναργῶς ὅτι ἐξηπάτηται καὶ οὐ ποιήσει· μέχρι δ’ ἂν οὐ μὴ δεικνύης, τίμιν ἔχει ἀκολουθῆσαι ἢ τῷ φαινομένῳ; οὐδενί.

(“Muéstrale (a Medea) claramente que está engañada y no lo hará, pero hasta que no se lo muestres, ¿a qué cosa puede seguir, sino a lo aparente? A ninguna”),

Sobre la manifestación clara por parte de Sócrates de la necesidad del aprendizaje para salir de la ignorancia que nos impide elegir acertadamen-

(28) Cf. a propósito de la reflexión filosófica sobre la *Medea* de Eurípides, *supra*, n. 12.

te entre el bien y el mal, hemos visto el pasaje del *Gorgias* citado *supra*, pero donde Platón hace desplegar a Sócrates en una dialéctica exquisita un razonamiento impecable sobre la verdadera causa de que la persona elija el mal aparentemente llevada por la pasión, a pesar de “saberlo”, es en el *Protágoras* (352 y ss.). Estas palabras de Sócrates son el argumento perfecto (aunque a Aristóteles ya no le convencieran por el riesgo de partir de esa afirmación “peligrosa” de “mal igual a ignorancia”, como hemos comentado *supra*) contra la “evidente” actuación de Medea, con el que Eurípides (seguro que acostumbrado a razonamientos de este tipo en Sócrates) pretendería llevar su provocadora reflexión ética para romper con la interpretación superficial de la tesis socrática.

Sócrates se pone de acuerdo con Protágoras en desmontar la creencia que tiene la gente sobre lo que realmente rige a la hora de actuar, pues no se considera que es el “saber”, sino la pasión, el placer, la tristeza o cualquier otra cosa (352 c):

ἀτεχνῶς διανοοῦμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὡσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων.

(“consideran sin más sobre el saber que es algo llevado de aquí para allá por todo lo demás, como un esclavo”).⁽²⁹⁾

Protágoras muestra su total desacuerdo con la creencia del vulgo, coincidiendo con Sócrates (352 d):

Καὶ δοκεῖ ὡσπερ σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἄμα, εἴπερ τῷ ἄλλῳ, αἰσχρὸν ἔστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων.

(“Opino como tú dices, Sócrates, y al mismo tiempo, sería algo vergonzoso aún más para mí, si justamente lo fuera para algún otro, no afirmar que la sabiduría y el conocimiento es lo que tiene más poder de entre los asuntos humanos”).

Poco después, Sócrates invita al sofista a que juntos saquen del error a la gente y le hagan comprender por qué las personas no suelen hacer lo mejor, aunque lo conozcan (352 e5 -353 a1):

Ἴθι, δὴ μετ' ἐμοῦ ἐπιχείρησον πείθειν τοὺς ἀνθρώπους καὶ διδάσκειν ὃ ἔστιν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος, ὃ φασιν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν

(29) Recuérdese que Aristóteles recoge esta misma expresión al referirse a la tesis ética de Sócrates, cf. p. 18.

ἡττάσθαι καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γινώσκειν γε αὐτά.

(“Venga, intenta conmigo convencer a las personas y enseñarles lo que es para ellos esa experiencia que llaman «ser vencidos por los placeres» por lo que no realizan lo mejor, aunque lo conocen”).

La demostración que Sócrates va haciendo con una pulcritud dialéctica modélica pone en evidencia que el bien siempre es igual a placer y mal a dolor, teniendo en cuenta que lo que importa es el balance final en cuanto a la cantidad de uno u otro⁽³⁰⁾ que se siga de la acción elegida, pues un placer inmediato puede conllevar un dolor mayor y viceversa, por eso sólo quien sea capaz de “medir” bien las consecuencias de sus acciones en términos de placer o dolor *para él mismo* será realmente sabio (no hace falta resaltar la “ignorancia” de Medea en cuanto a este tipo de valoraciones, ya que sus acciones vienen dadas por el “placer” inmediato de la satisfacción de conseguir huir con Jasón —por lo que traiciona a su familia y mata a su hermano Apsirto—, de “hacer justicia” con Pelias o de vengarse hasta extremos desnaturalizados de su ex-esposo traidor).

A propósito de la capacidad de medir las consecuencias placenteras o dolorosas de los actos, dice Sócrates (356 d6-e1 y 357 b4):

ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον (356 d6-e1)...

ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη δὴπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη (357 b4).

(“El arte de medir dejaría sin valor estas apariencias —es decir, valorar las acciones por el placer o dolor inmediato— y, poniendo en evidencia la verdad, haría que nuestra alma estuviera serena al permanecer en la verdad, y sería la salvación de nuestra vida ... Puesto que es un arte de medir es también forzosamente un arte y un conocimiento”).

Llegado a este punto de la argumentación, Sócrates se dirigiría a los supuestos interlocutores suyos y de Protágoras (es decir, la gente en general) y les haría asentir (“atrapados” en un proceso dialéctico perfecto) a la afirmación de que “ser vencido por el placer” se debe exclusivamente a la ignorancia, recordándoles que, si les hubieran dado esta explicación al principio, se hubieran reído de ambos, pero ... (357 d1-e1):

(30) Exactamente como Epicuro describe en la *Carta a Menecio*.

νῦν δὲ ἂν ἡμῶν καταγελάτε, καὶ ὑμῶν αὐτῶν καταγελάσεσθε. καὶ γὰρ ὠμολογήκατε ἐπιστήμης ἐνδεία ἔξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἰρεσίν καὶ λυπῶν τοὺς ἔξαμαρτάνοντας -ταῦτα δὲ ἐστὶν ἀγαθὰ τε καὶ κακά- καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἥς τὸ πρόσθεν ἔτι ὠμολογήκατε ὅτι μετρητικῆς· ἡ δὲ ἔξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴσπερ καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πράττεται, ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη.

(“Ahora, si os reís de nosotros, os reís también de vosotros mismos, pues habéis llegado a estar de acuerdo en que se equivocan por falta de conocimiento los que se equivocan acerca de la elección de los placeres y sufrimientos —es decir, en la elección de lo bueno y lo malo—. Y no sólo que es por falta de conocimiento, sino también por falta de ese arte que habéis venido a reconocer más adelante que es el arte de la medida. Pero sabéis también vosotros mismos que la acción equivocada por falta de conocimiento se realiza por ignorancia, de modo que ser vencido por el placer es esto: la mayor ignorancia”).

A la luz de las palabras y los argumentos que Platón pone en boca de Sócrates, concluimos sin reservas que Medea, en definitiva, representa al hombre inconsciente que cree, sin embargo, saber muy bien lo que hace, es decir, representa a cualquiera de nosotros en esa actitud afilosófica de seguridad en la manera ética de realizar las acciones, cerrados a cualquier replanteamiento, desconocedores del arte de sopesar las consecuencias de nuestros actos sobre nosotros mismos. Por eso Eurípides debe seguir provocándonos esa imprescindible reflexión ética obligándonos a bucear en ese aparente mar tranquilo de lo demasiado evidente para encontrar las pautas del verdadero arte de vivir en el mensaje de tantos sabios como nos han precedido, releyendo y meditando sobre sus palabras. Sirvan a este efecto dos pasajes de Platón tomados de *República*, especialmente interesantes porque contienen sendas advertencias sobre el verdadero comportamiento para vivir bien en esta vida (y en la otra!) que superan la mentalidad griega tradicional que consideraba que hay que ser justos con el amigo pero saber vengarse del enemigo.

El primer texto (335 d 10-c5) denunciaría precisamente la actitud de Medea (demostrada en distintos momentos de su vida) en absoluto “propia de un sabio”:

ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν, ὃ Πολέμαρχε, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου ... Εἰ ἄρα τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι φησὶν τις δίκαιον εἶναι, τοῦτο δὲ δὴ νοεῖ αὐτῷ τοῖς μὲν ἐχθροῖς βλάβην ὀφείλεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου ἀνδρός, τοῖς δὲ φίλοις ὠφελίαν, οὐκ ἔστι σοφὸς ὁ ταῦτα εἰπών. οὐ

γὰρ ἀληθῆ ἔλεγεν· οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῖν ἐφάνη ὄν βλάπτειν. (31)

("No es, pues, propio del justo hacer daño ni al amigo ni a ningún otro, sino de su contrario el injusto ... Por tanto, si alguien afirma que es justo dar a cada uno lo adecuado, y entiende, efectivamente, con esto que es útil por el hombre justo el daño para los enemigos y el beneficio para los amigos, no era sabio quien tal dijo, pues en absoluto se nos muestra que el hacer daño es justo").

En el segundo (618 b5-c5), Sócrates da un consejo definitivo a Glaucón basado en la autoridad del mito de Er (el guerrero armenio a quien se le concedió el privilegio de "visitar" el más allá y como testigo volver para contar a los hombres lo que allí ocurre), que acaba de narrarle, con el que Platón ilustra la causa de por qué es necesario vivir de forma virtuosa para que en el más allá sepamos elegir bien nuestra nueva vida, gracias a ese hábito voluntariamente adquirido de que la virtud sea el criterio para elegir las acciones:

ἐνθα δέ, ὡς ἔοικεν, ὦ φίλε Γλαῦκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, εἴαν ποθεν οἷός τ' ἦ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατόν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ ποιηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίῳ ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι·

("Allí —sc. en el momento de escoger la nueva vida—, querido Glaucón, está todo el peligro para el hombre, y por esto ha de ser un motivo principal

(31) Cf. la reflexión que nos transmite el sofista Antifonte exactamente con la misma idea de justicia (fr 58 DK II) que aparece en *República* y su advertencia sobre de las consecuencias del no saber sopesar las desventajas de elegir el aparente placer:

ὅστις δὲ δράσει μὲν οἶεται τοὺς πέλας κακῶς, πείσσει δ' οὐ, οὐ σωφρονεῖ. ἐλπίδες δ' οὐ πανταχοῦ ἀγαθόν· πολλοὺς γὰρ τοιαῦτα ἐλπίδες κατέβαλον εἰς ἀνεκέστους συμφοράς, ἃ δ' ἐδόκουν τοῖς πέλας ποιήσειν, παθόντες ταῦτα ἀνεφάνησαν αὐτοί. σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλου ὀρθότερόν τις κρίνειν, ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρήμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν. ὅς δὲ θέλει χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρήμα, θέλει τὰ κακίῳ ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων.

("El que quiere agraviar a sus vecinos sin experimentar el daño, no es prudente, las esperanzas no son en absoluto un bien, pues tales esperanzas hicieron sucumbir a muchos en desgracias irreparables. Lo que pensaban hacer a sus vecinos, ellos mismos se han visto sufriendolo. Nadie puede juzgar de forma más recta la prudencia de un hombre, que quien se resiste a los placeres inmediatos y puede vencerse y dominarse a sí mismo. Pero el que quiere disfrutar del deseo inmediato, quiere lo peor en vez de lo mejor").

de preocupación que cada uno de nosotros, aunque descuidemos los otros conocimientos, sea investigador y discípulo justamente de éste, si es que es posible aprender e indagar de alguna parte quién le hará capaz y conocedor de elegir lo mejor de entre lo posible siempre y en todas partes, distinguiendo la vida provechosa de la perjudicial”).

Queda claro, pues, que hay que decidir vivir bien por propia voluntad, ya que si las buenas acciones sólo se dan por un mero hábito no asimilado conscientemente (es decir, sin ser el resultado de una búsqueda filosófica), el alma no elegirá bien la nueva vida, como le pasó, según contaba Era, la de aquél que venía del cielo, de “una república bien ordenada” donde no se había replanteado ninguna cuestión ética, y que por avidez y necedad escogió la peor de las tiranías que incluía matar a sus hijos y otras calamidades:

εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡκόντων, ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.

(“Y éste era de los que había venido del cielo y en su anterior vida había vivido en una república ordenada y había participado de la virtud por hábito pero sin filosofía”).