

## PASIÓN Y ARREBATO EN EL *HIPÓLITO* DE EURÍPIDES. UNA LECTURA FILOSÓFICA

---

ESTEBAN E. BIEDA

Facultad de Filosofía y Letras - UBA

En el presente trabajo nos proponemos analizar dos episodios fundamentales de la pieza *Hipólito* de Eurípides a la luz de las categorías éticas propuestas por Aristóteles fundamentalmente en su *Ética nicomaquea*. Examinaremos, por un lado, el enamoramiento del personaje Fedra y los problemas de la oposición entre deseo y razón y la posibilidad de obrar mal a sabiendas; por otro lado, el filicidio –Posidón mediante– de Teseo nos permitirá abordar el problema de la responsabilidad que cabría a quien actúa sin saber lo que realmente está haciendo. Los personajes euripídeos constituirán, así, la materia viva a la cual aplicar los conceptos aristotélicos.

tragedia / ética / responsabilidad / ignorancia / incontinencia

In this article we analyze two fundamental episodes of the *Hippolytos* of Euripides using some of the concepts proposed by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*. First, we will examine the infatuation of the character Phaedra, the possible opposition between desiring and knowing, and the possibility of acting wrong knowing what is right; in second place, the death of Hippolytos caused by his father, Theseus, leads us to the problem of the responsibility of the person who acts without knowing what he or she is really doing. Finally, we will try to show how the euripidean characters embody some of the aristotelian concepts.

### I. INTRODUCCIÓN

Se ha dicho que el conflicto trágico comúnmente involucra más que un conflicto de decisiones tomadas libremente por los agentes humanos; dicho *plus* estaría dado o bien por la ignorancia de lo que realmente se está haciendo o bien por la imposición exterior de situaciones no queridas por el agente<sup>1</sup>. En algunos textos euripídeos la voluntad y los deseos de los personajes cobran especial importancia en la construcción y posterior conclusión de la acción dramática; ello se manifiesta en los cambios de parecer de hombres y mujeres que, atravesados por la desgracia, encaran las peores maldades llegando a un nivel tan sutil de reflexión que les permitirá incluso prever el arrepentimiento futuro por la atrocidad a pun-

<sup>1</sup> Cf. Burian, P., (en Easterling, P.E. -ed.-, 1997), p.182.

to de ser cometida. En el presente trabajo nos proponemos analizar, en una primera parte, una serie de pasajes del *Hipólito* de Eurípides en los que es posible rastrear algunos de los elementos relativos al obrar humano recién mencionados. En la segunda parte veremos cómo, algunas décadas después de muerto el poeta, Aristóteles habría de considerar dichos elementos como fundamentales al momento de analizar el actuar humano. Así, nuestro objetivo aquí será, tras relevar el rol fundamental que el saber, el querer y la ignorancia cumplen en la pieza euripéida, analizar las acciones de algunos personajes a la luz de las categorías aristotélicas para ver, como conclusión, de qué tipo de acción se trata y, en consecuencia, qué grado de responsabilidad le cabría a su ejecutor.

## II. SOMBRAS DE RESPONSABILIDAD

La noción de “acción” en sentido pleno, es decir, aquella que supone una cierta deliberación previa –por mínima y precaria que fuere– capaz de conducir de manera más o menos comprensible y articulada a la toma de una decisión que finalmente se materialice en acción, implica la existencia de algún tipo de “voluntad” capaz de encarnar dicho proceso. La tesis de J.P. Vernant al respecto parte de la discusión con A. Rivier –citado por el primero–; éste último afirma que el concepto de “voluntad” propio de la tragedia griega clásica en general es difuso por cuanto “lo que engendra la decisión es siempre en última instancia una ἀνάγκη impuesta por los dioses, la “necesidad” que bascula enteramente hacia un solo lado en un momento del drama [...]. El hombre trágico no tiene ya que “elegir” entre dos posibilidades sino que “constata” que ante él se abre una sola vía”<sup>2</sup>. Según esta opinión no cabría hablar de “voluntad” *stricto sensu* en la tragedia griega clásica. Contra esto, resulta interesante destacar el rastreo que el autor francés hace del origen de la oposición entre “voluntario” e “involuntario”, partiendo de la base de que la lengua griega no tendría un término que se corresponda apropiadamente con nuestra noción de “voluntad”. Los adjetivos “ἐκούσιος” y “ἀκούσιος” utilizados posteriormente por Aristóteles se forman sobre la base del par “ἐκῶν” - “ἀκῶν”<sup>3</sup> comúnmente traducidos como “voluntario” e “involuntario” respectivamente. Ahora bien, dicha oposición no habría ‘surgido’ para dar cuenta de las condiciones subjetivas que hacen que un individuo sea o no responsable por sus actos sino más bien del ámbito jurídico para distinguir las acciones reprobables de las excusables: “la separación que señala el derecho, por la oposición semántica

<sup>2</sup> Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., (1982: p.48).

<sup>3</sup> Contracto de ἀέκων.

ἔκων-ἄκων, no se basa por tanto en la distinción en principio de lo voluntario y lo involuntario. Descansa en la diferenciación que la conciencia social establece, en condiciones históricas determinadas, entre la acción plenamente reprobable y la excusable...<sup>4</sup>. Mas estos conceptos fueron evolucionando a lo largo del siglo V a la par de un cierto tránsito desde un destino impuesto casi ineluctablemente por los dioses hacia un progresivo protagonismo del hombre mismo: se trata del pasaje desde el determinismo externo hacia un cierto determinismo impuesto, en el caso de Eurípides, por la necesidad de los sentimientos propios de los personajes: "en este plano habría que tener en cuenta una evolución que, desde Esquilo a Eurípides, tiende a "psicologizar" la tragedia, a subrayar más los sentimientos personales de los protagonistas"<sup>5</sup>. Es preciso entender el verbo "psicologizar" etimológicamente: la tragedia eurípidea tiende a dar mayor protagonismo a la ψυχή de los personajes y a los sentimientos que ella encarna. De este modo, la posibilidad de una voluntad humana renace de las cenizas del determinismo externo dando a los personajes la posibilidad de optar, aunque no con carácter absoluto desde ya, entre varias vías posibles de acción. El motivo por el cual la decisión plena y absoluta, el libre albedrío en su máxima expresión, resulta en general inconcebible en la Grecia clásica se debe a que tanto el héroe trágico como el hombre sin más están sumidos a una instancia que constantemente los interpela y que no controlan, la τύχη; esto hace que cada una de sus decisiones fluctúe entre la acción y la pasión, entre el hacer y el padecer.

A continuación analizaremos dos momentos del *Hipólito* de Eurípides intentando rastrear esa 'proto-voluntad', *i.e.* esa voluntad aún no plenamente consituída pero sí esbozada en los conflictos de ciertos personajes. Para ello daremos cuenta de una serie de episodios que involucran el problema del obrar humano en relación con el carácter 'voluntario' o 'involuntario' que dichas acciones revisten. Los ejemplos 'vivos' que tomamos de la tragedia serán retomados en la segunda parte del trabajo a fin de enmarcarlos en la ética aristotélica.

### III. FEDRA Y TESEO ENTRE EXCESOS Y DEFECTOS

#### A. FEDRA APASIONADA

La tragedia *Hipólito* es una de las piezas que mejor ilustra el tema del obrar humano. Desde el prólogo se advierte la intención de enfrentar el desenfreno erótico que representa Afrodita –cuyos estándares encarna el

<sup>4</sup> Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., (1982: p.56).

<sup>5</sup> Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., (1982: p.64).

personaje de Fedra— con la pureza de Ártemis. Es importante resaltar que el interés de Eurípides por la teomaquia entre las diosas descansa en el hecho de que el conflicto se realiza en los personajes, humanos, de Fedra e Hipólito: “las grandes diosas no se muestran en esta tragedia como poderes divinos que vienen a explicar el oscuro sentido de los sucesos, sino que estas deidades, deseables y odiosas al mismo tiempo, corroboran hasta dónde pueden llegar las desbordadas pasiones humanas [...]; con todo, son los hombres los que, definitivamente, ocupan el lugar primordial en el conflicto trágico”<sup>6</sup>. Afroditá, diosa del amor, la belleza y la fertilidad, prologa la obra quejándose por la conducta de Hipólito: “rechaza el lecho y no acepta el matrimonio, pero honra a la hermana de Febo, Ártemis” (14-5)<sup>7</sup>. Como suele suceder en numerosas tragedias, el prólogo anticipa el desenlace de la obra: luego de que Afroditá aguijonee a Fedra para que arda de pasión por Hipólito, la acción concluirá cuando Teseo, padre de éste último y esposo de Fedra, dé muerte a su hijo haciendo uso de una de las maldiciones concedidas por Posidón. Finalizado el prólogo se hace presente un Hipólito cargado de soberbia que, ante el consejo de un sirviente de no desafiar a Afroditá, se preocupa más por organizar una buena comida que por temas vinculados con la divinidad: “le digo adiós (χάριεν λέγω) a tu Cipris” (113)<sup>8</sup>. Fedra, por su parte, se muestra desde que hace su aparición sumida en la locura erótica; la esposa de Teseo fluctúa entre el sufrimiento producido por amar a otro hombre y aquel producido por el hecho de que se trata del hijo de su esposo: “¡Desdichada (δύστηνος) de mí! ¿Qué hice? ¿Dónde me desvíe del buen tino (γνώμησ ἀγαθῆσ)? Enloquecí; me derribó la furia (ἄτη) de un dios” (239-241)<sup>9</sup>. Resulta evidente, a primera vista, que los dos personajes centrales de la obra simbolizan los dos extremos que mencionamos más arriba: por un lado la castidad incuestionable de Hipólito, y por el otro el amor desenfrenado y cuasi maniaco de Fedra. La obra trata, pues, uno de los pilares de la cultura griega clásica: el culto de la moderación por sobre los excesos y los defectos, la ponderación del equilibrio. Sin dudas un medieval hubiese considerado a Fedra un demonio y al casto Hipólito un santo, pero Eurípides, por el contrario, “lo convierte <sc. a Hipólito> en un trágico inadaptado; el hombre debe rendir culto a ambas diosas aunque puedan

<sup>6</sup> López Férez, J.A., (en López Férez, J.A. (ed.), (2000: p.361)).

<sup>7</sup> Todas las traducciones de los textos griegos son nuestras. Para el *Hipólito* seguimos la edición comentada de W.S. Barret (1963).

<sup>8</sup> Dando a entender que nada quiere tener que ver con ella (Cf. LSJ, s.v. “χάριω”, III, 2.c.).

<sup>9</sup> Barret (1963: *ad.loc.*) sugiere que esta “ἄτη” enviada por un dios no incide en la buena o mala fortuna de Fedra sino que deteriora su γνώμη (“juicio” –Barret: “wit”–) –sin connotaciones punitivas sino con neutralidad (cf. LSJ, s.v. “ἄτη”–); ahora bien, esto no implica, como veremos, que Fedra pierda su poder de decisión en manos del δαίμων. Lo que se deteriora no es su γνώμη sin más, sino su *buen* (ἀγαθῆ) juicio ya que se ha enamorado de su hijastro: en esto consiste su locura, no en obrar ‘poseída’ por un dios.

parecer antagónicas”<sup>10</sup>. Entre ambos extremos, la nodriza, testigo privilegiado del curso de los acontecimientos y depositaria de la moderación que, aparentemente, se congracia con la sensatez: “una vida larga me ha enseñado muchas cosas: en efecto, es necesario que los mortales se mezclen entre sí con sentimientos amorosos medidos (μετρίως φιλίας), no hasta la extrema médula del alma, y que los afectos del corazón sean fáciles de desatar para rechazarlos o apartarlos” (252-257).

Sobre la base de este trío de personajes, el conflicto parte del dilema que representa para Fedra dar a conocer sus sentimientos o callarlos; en determinado momento la nodriza y Fedra discuten sobre el mal que aqueja a esta última, mal que no quiere confesarle a aquella pero que, finalmente, acaba develando. En una de las líneas de la esticomitía que se extiende entre los versos 315 y 352 Fedra afirma: “un ser querido me ha destruido, sin quererlo yo y sin quererlo él (οὐχ ἐκοῦσαν οὐχ ἐκῶν)” (319). Nótese, en primer lugar, el uso del adjetivo ἐκῶν negado<sup>11</sup> lo cual equivaldría, semánticamente, al adjetivo ἄκων. El “ser querido” al que se refiere Fedra es, desde ya, Hipólito, catalogado como el responsable por su “destrucción”; mas se trata de un agente que no lo ha hecho de buen grado sino de un agente paradójicamente pasivo que, en la medida en que no ha elegido despertar en la reina la pasión erótica que la invade, acaba siendo responsable involuntario por el estado de cosas presente. Vemos así una situación en la que son distinguibles varios niveles de responsabilidad: por un lado, Fedra culpa a Afrodita, responsable directa por sus sentimientos; por el otro, menciona a Hipólito, responsable indirecto, no querido, por los mismos sentimientos. Ahora bien, no hay que perder de vista que, acusando a la diosa, Fedra logra desviar la atención respecto del lugar que ella misma ocupa en la génesis de su amor; es decir que culpar a Cipris (y a Hipólito) también sirve a la esposa de Teseo como estrategia para librarse ella misma de la cuota de responsabilidad que le cabe. No obstante, tratándose de una diosa, habría que ver hasta qué punto Fedra estaba en condiciones de resistir lo dispuesto por aquella; si una resistencia tal no fuese posible, la acción de enamorarse, en ese caso, habría sido gestada por la fuerza de un agente exterior, lo cual podría implicar su involuntariedad<sup>12</sup>. Pocos versos más adelante, Fedra acaba confesando a la nodriza el motivo de su malestar: está enamorada de Hipólito. Conmocionada por la noticia, la nodriza exclama:

<sup>10</sup> Kitto, H.D.F., (1951: p.202).

<sup>11</sup> En el primer caso, de género femenino en caso acusativo como predicativo objetivo del pronombre με; en el segundo caso, de género masculino en caso nominativo como predicativo subjetivo de φίλος.

<sup>12</sup> Resuena, desde ya, el *Encomio de Helena* de Gorgias y la posibilidad de que Helena haya huido hacia Troya “debido a los βουλήματα de los dioses” (§6).

"¡Adiós! Ya no existo; pues los sensatos (σώφρονες), sin quererlo (οὐχ ἔκοντες), no obstante (ἀλλ' ὁμως) se enamoran de los males" (357-359).

No se trata, pues, de falta de sensatez, de falta de inteligencia para poder sortear las eventualidades que presenta la fortuna; no, puesto que incluso los sensatos optan por el mal. Podría aducirse que este breve parlamento de la nodriza no basta para afirmar que se está contemplando la posibilidad del mal obrar a sabiendas<sup>13</sup>. Pero pocos versos más adelante Fedra concluye la idea que, evidentemente, rondaba la mente del poeta:

"Mujeres trocenas que habitáis aquí, en el último portal del Peloponeso: ya una vez, en otra oportunidad, reflexioné durante el gran tiempo de la noche sobre el modo en que es destruida la vida de los mortales y me parece que obran mal (πράσσειν κακίονα) no conforme a la naturaleza de su entendimiento (γνώμης), pues el pensar bien es propio de muchos. Sin embargo, hay que mirar esto de este modo: sabemos y conocemos, pero no ejecutamos (ἐπιστάμεθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δέ), las cosas provechosas, los unos por pereza, los otros por preferir cualquier otro placer (ἡδονήν) frente al bien" (373-383)<sup>14</sup>.

Resulta evidente la diferencia con el clásico planteo socrático: el hecho de saber lo que está bien, de conocer lo provechoso, no garantiza que lo pongamos en práctica ya que, como le sucede a Fedra, siempre hay en juego una inmensa gama de factores que hace que optemos por caminos que no necesariamente consideramos los mejores: "¡Ay, ay! Esto será, al tiempo, un mal divino para los hombres: cuando alguien conozca (εἰδῆ) lo bueno, pero no se sirva <de ello>"<sup>15</sup>. Lo que específicamente aqueja a la esposa de Teseo es, sin dudas, la pasión amorosa que 'triumfa' sobre la dimensión racional de su entendimiento<sup>16</sup>. El verdadero problema no es la

<sup>13</sup> Así v.g. Barret (1963: p.229).

<sup>14</sup> Adoptamos "πράσσειν κακίονα" siguiendo a Barret (1963: *ad.loc.*), quien, por otra parte, entiende el término "γνώμη" como "*the mind as the seat of moral disposition*"; con respecto a la traducción del par ἐπιστάμεθα καὶ γιγνώσκομεν, traduce: "*we understand what is right and realize it...*". Para algunos aspectos morales del discurso de Fedra, cf. Kovacs, D. (1980).

<sup>15</sup> Fr. 841 de la tragedia perdida *Crisipo* (ed. Nauck); cf. también en esta línea los frags. 572, 4-5; 220 y 840.

<sup>16</sup> La pasión que invade a Fedra parece apartarse de la esfera puramente racional: relatando la génesis de dicha pasión, ella misma la califica como "ἀνοία" en oposición al σώφρονεῖν (cf. vv.398-9). Es interesante señalar que tanto el adjetivo "σώφρων" como el verbo "σώφρονεῖν" suelen tener, en Eurípides, el sentido de "casto" y "ser casto" respectivamente; así, la castidad, actitud "sensata", sería lo contrario a la insensatez (ἀνοία).

ignorancia del bien sino cierta falta de resolución para obrar en consonancia: “no es que la gente no tenga principios o tenga malos principios, sino que tienen los principios correctos pero no viven conforme ellos”<sup>17</sup>. Esto significa que Fedra sabe perfectamente que su infatuación encarna un sentimiento inmoral, que los parámetros morales con los que ella misma se maneja van contra su deseo, pero aun así no puede evitar la tentación.

## B. EL ARREBATO DE TESEO

Como ya dijimos, el drama se resuelve cuando Teseo mata a Hipólito – en huida hacia el destierro– mediante una de las maldiciones otorgadas por Posidón; el motivo que enfrenta a Teseo con su hijo es una carta hallada por el rey ateniense en manos del cadáver de Fedra –carta escrita por ella– en la que se afirma que Hipólito violentó el lecho de su padre (vv. 883-891). Finalmente, en los vv. 1162 y ss. el Mensajero anuncia a Teseo la muerte de Hipólito debido a la intervención de Posidón que vuelca su carro. Teseo aún no sabe el motivo que llevó a la hermana de Ariadna, su esposa, a escribir la carta en la que denuncia a Hipólito como gestor de la pasión prohibida<sup>18</sup>; recordemos que la Nodriza había develado el secreto de Fedra a Hipólito haciéndole jurar que guardaría silencio –motivo por el cual Hipólito, cumpliendo con su palabra, no se defiende ante la acusación de su padre–. Lo que particularmente nos interesa de la resolución del drama es el momento en que la diosa Ártemis, protectora de Hipólito, se presenta para aclarar la situación y limpiar la memoria de su protegido; para ello revela a Teseo la verdad de lo ocurrido (vv. 1284 ss.). El célebre rey ateniense sucumbe en sollozos ante los dichos de la diosa que habla sin concesiones ni resguardos subrayando la ὑβρις en la que ha incurrido Teseo al asesinar a su hijo de manera tan precipitada:

“ÁRTEMIS. ¿Te molesta mi relato, Teseo? Estate tranquilo: te lamentarás más oyendo lo que siguió. [...] Te muestras como un malvado. No esperaste ni la prueba (πίστιν), ni las palabras de los adivinos; tampoco investigaste (ἠλεγξας), ni concediste mayor tiempo a la indagación (σκέψιν), sino que lanzaste la maldición contra tu hijo más rápido de lo que debías y lo mataste.

“TESEO. ¡Señora, quisiera morir!

<sup>17</sup> Barret (1963: p.227; nuestra trad.).

<sup>18</sup> Con respecto a los motivos puntuales por los que Fedra escribe la carta engañosa a Teseo, cabe destacar la importancia que aquella da una y otra vez a la fama y a la reputación – en tanto “δόξα” o “δόξα εσθλή”–. Cf. especialmente los vv. 402, 431, 487 y 500 y, en esta misma línea, *Medea* 293.

“ÁRTEMIS. Ciertamente; hiciste cosas terribles (δεινὸν ἐπραξας)...” (1313-4; 1320-5)

La situación de Teseo parece irremediable; ha incurrido en la peor de las demesuras; movido por la ira, desoyendo los mandatos más elementales de la prudencia, tomó un camino imposible de desandar. No obstante, Ártemis tiene algo más para decir al rey: debido al modo en que se han dado los acontecimientos, la responsabilidad total por lo sucedido no recae sobre Teseo; hay otros factores en juego. En primer lugar, “Cipris quiso que tales cosas ocurriesen, por saciar su ira” (1327)<sup>19</sup>, con lo cual a la diosa del amor también le cabe una cuota de responsabilidad. Por otro lado:

“En cuanto a tu error, en primer lugar, el no saber (τὸ μὴ εἰδέναι) aliviana tu mal; además, la mujer que murió <sc. Fedra>, destruyó la posibilidad de una defensa basada en las palabras (λόγων ἐλέγχους)...” (1334-1337)<sup>20</sup>

El hecho de desconocer lo que realmente estaba haciendo, esto es, que lo que creía hacer era en realidad lo contrario de lo que, de estar enterado de la verdad de las cosas, hubiese hecho, tiene como consecuencia que el filicidio de Teseo sea considerado involuntario:

“Y tú, hijo del anciano Egeo, toma a tu niño en brazos y estréchalo contra tu pecho, pues lo mataste sin quererlo (ἄκων)” (1431-1433)

El filicidio de Teseo ha sido, en palabras de la diosa, ἄκων, involuntario; pero esto no contradice el hecho de que Teseo haya querido matar a Hipólito –cosa que en efecto ha sucedido: recuérdese que es él quien le envía la maldición–, no lo contradice porque las circunstancias han cambiado: Teseo cuenta con información que antes ignoraba, ahora sabe y, al saber, descubre que sus decisiones pasadas ya no encajan en la nueva realidad que se le manifiesta por medio de la diosa.

Tras haber visto una serie de variables que resultan relevantes para

<sup>19</sup> Si bien la apelación al influjo de Afrodita ya ha sido mencionada por Fedra (“daré satisfacción a Cipris, que me pierde, abandonando la vida en este día”, 725-27), resulta llamativo que Ártemis apele a ello como una excusa atendible frente a la acción de Teseo; llama la atención debido a que, en otro contexto, Hécuba descarta dicho argumento por considerarlo un sofisma (Cf. *Las troyanas* 939 ss.). Cf. una apelación similar a Afrodita en *Medea* 526 y 629 ss.

<sup>20</sup> C.A.E. Luchnig (1983) afirma, a propósito del “τὸ μὴ εἰδέναι” en el verso 1334, que “el no saber es una condición, pero no una condición consistente de los personajes humanos en la obra –y a los dioses no les va mejor–, pues son los mortales quienes desean comprender y quienes finalmente comprenden”.

establecer el grado de voluntariedad de las acciones –tales como el conocimiento de las consecuencias y circunstancias de la acción por parte del agente al momento de realizarla y los factores externos que pudiesen estar influyendo en sus decisiones– pasaremos a analizar algunos conceptos centrales de la ética aristotélica.

#### IV. LA PRÁXIS SEGÚN ARISTÓTELES

En *Ética nicomaquea*<sup>21</sup> (*EN*) III, 1 Aristóteles distingue, en primer lugar, las acciones “voluntarias” (ἐκούσται) de las “involuntarias” (ἀκούσται)<sup>22</sup>; sobre esta base intenta establecer cierto límite entre las acciones censurables y las no censurables. Ahora bien, cabría preguntarse si de la sola taxonomía de las acciones es posible derivar un límite tal, esto es, si la condición mínima que una acción debe satisfacer para que sus consecuencias sean achacables al agente está indefectiblemente ligada a la voluntariedad o involuntariedad de la misma.

Avanzando con la taxonomía de las acciones, entre las involuntarias se hallan las realizadas por fuerza (βίαι) y las realizadas por ignorancia (δι' ἄγνοιαν). Con respecto a las primeras, podemos distinguir primero las forzosas *per se*: tanto el principio (ἀρχή) del movimiento como la causa (αἴτιον) de la acción se ubican totalmente fuera (ἔξωθεν) del agente quien para nada participa de la misma<sup>23</sup>. Así pues, quien actúa forzado queda eximido de responsabilidad y no puede ser castigado debido a que, *stricto sensu*, ni siquiera se trata de una acción sino de un mero movimiento originado independientemente del agente. Luego encontramos aquellas acciones que Aristóteles denomina “mixtas” (μικτάι) donde la ἀρχή de la acción reside en el agente que, dadas las circunstancias particulares, se ve forzado a realizar aquello que en otro caso no haría: ni el capitán que arroja la carga durante la tormenta para evitar el hundimiento del barco ni quien se somete a los pedidos de un tirano que lo amenaza con matar a su familia hubiesen elegido sus acciones si las circunstancias hubiesen sido otras; sin embargo, dadas las circunstancias, lo eligen para evitar un mal mayor. En la medida en que, a fin de cuentas, son ellos mismos quienes eligen –i.e. no hacen lo

<sup>21</sup> Para la *Ética nicomaquea* seguimos fundamentalmente la edición de I. Bywater (1894) y los comentarios de R.A. Gauthier & J.Y. Jolif (1970) y de H.H. Joachim (1962).

<sup>22</sup> Traducimos los adjetivos ἐκούσιος y ἀκούσιος por “voluntario” e “involuntario” respectivamente conforme las traducciones tradicionales consagradas (Ross: “voluntary” e “involuntary”). No obstante, quizás la mejor opción sería, con Gauthier-Jolif, traducir “de buen grado” (*de son plein gré*) y “de mal grado” (*malgré soi*), puesto que: “nos mots de ‘volontaire’ et ‘involontaire’ ont derrière eux toute une philosophie –celle de la volonté– qui n’existait pas à l’époque d’Aristote...” (1970: p. 170).

<sup>23</sup> v.g. un hombre movido por el viento; cf. *EN* 1110b16.

que hacen compelidos por una fuerza externa que no controlan-, se trata de acciones de tipo voluntarias<sup>24</sup>. No obstante, el hecho de que el principio de la acción se halle en el agente no implica que estemos sin más ante un acto castigable –aun cuando sí se lo pueda alabar o censurar– debido a que las circunstancias que lo llevaron a hacer lo que hizo no estaban en sus manos<sup>25</sup>. Así, la causa de su elección no es puramente interna por lo que dicha elección no es plenamente voluntaria; pero tampoco es plenamente involuntaria ya que a fin de cuentas se ha elegido lo que se hizo.

En las acciones involuntarias por ignorancia el agente realizó la acción sin saber lo que realmente hacía. Quien obra por ignorancia no yerra por desconocer la meta de su acto sino por desconocer las circunstancias particulares que le permitirían acceder a dicho fin: “‘involuntario’ tiende a ser dicho no si alguien ignora lo conveniente (τὰ συμφέροντα); pues ni la ignorancia en la elección es causa de lo involuntario –más bien lo es de la maldad–, ni la ignorancia del universal (καθόλου) –pues por ella son los hombres censurados <y no se censura a quienes obran involuntariamente *stricto sensu*>– sino la ignorancia de las circunstancias particulares (καθ’ ἑκαστα) en las cuales y en relación con las cuales (ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ) se da la acción” (EN 1110b30-1111a1)<sup>26</sup>. En toda acción realizada por ignorancia el agente es principio de la misma, el origen del movimiento físico está en él; pero debido a que ignora las circunstancias particulares, actúa desconociendo la totalidad de las consecuencias involucradas. La dificultad reside en la responsabilidad del agente ante dicha ignorancia, *i.e.* por qué motivo las ignora: ¿estaba en su poder (o, incluso, era su deber) conocerlas o le resultaba imposible? Aristóteles menciona dos criterios para discernir la responsabilidad que cabe en estos casos. El primero consiste en la reacción del agente al momento de conocer las consecuencias de sus actos. Si al saber lo que provocó siente aflicción (o “dolor” –λύπη–) y arrepentimiento (μεταμέλεια), estamos frente a una acción auténticamente involuntaria por lo que, en principio, no cabría la adscripción de responsabilidad moral; las responsables, en este caso, habrían sido las circunstancias que impidieron que el agente previera las consecuencias de sus actos: “una acción hecha δι’ ἄγνοιας ἐν ἀκούσιον si el agente puede afirmar sinceramente ‘si hubiese sabido no lo hubiese hecho’: *i.e.* si está consternado y arrepentido cuando

<sup>24</sup> “Tales actos <sc. los que, de no hacerlos, implicarían un mal mayor>, ¿decimos que son acciones hechas por necesidad? ¿o no, y más bien todos hacemos esto mismo voluntariamente? Ciertamente es posible no realizarlo y someterse a aquel sufrimiento” (EE 1225a6-8).

<sup>25</sup> Cf. EN 1110a4-8; a11-19.

<sup>26</sup> Cf. Ackrill (1980): “con ‘ignorancia’ se hace referencia a la ignorancia de los hechos, circunstancias y consecuencias, no ignorancia del ‘universal’, de lo que es bueno o legal” (p.97; nuestra trad.).

descubre lo que hizo”<sup>27</sup>. Ahora bien, en caso de no haber aflicción ni arrepentimiento, podemos decir que la acción fue *no-voluntaria* (οὐχ ἐκούσια) pero no *in-voluntaria* (ἀκούστος): “en efecto, el que hace cualquier cosa por ignorancia sin irritarse en nada por su acción, no ha actuado voluntariamente (ἐκών) –por cierto no sabía (μὴ ᾔδει) lo <que hacía>–, pero, a su vez, tampoco involuntariamente (ἄκων) –por cierto, no <lo hizo> sintiendo dolor (λυπούμενος)–” (EN 1110b19-22). Quien actuó de manera *no-voluntaria* diría: “de haberlo sabido quizás lo hubiese hecho de todos modos; no me arrepiento de lo que hice”. En este caso –en el que la ignorancia de las circunstancias también provoca el modo de obrar– podríamos decir que hay cierta ‘contaminación’ de voluntariedad en la medida en que el agente no se arrepiente por lo que hizo; no obstante, esto no alcanza para adscribir responsabilidad aunque sí, posiblemente, censura o crítica<sup>28</sup>. El segundo criterio para deslindar la eventual responsabilidad del agente que obró por ignorancia reside en el rol de la ignorancia en la acción: esta se puede realizar *por* ignorancia (δι’ ἀγνοίας) o bien en *estado* de ignorancia, ignorando lo que se hace (ἀγνοῶν). Ya hemos caracterizado a las primeras. Las acciones realizadas en *estado* de ignorancia son aquellas en las que el hecho de ignorar lo que realmente se está haciendo –i.e. de no conocer plenamente las circunstancias en las que se actúa– no es el motivo por el cual se hace lo que se hace. El ejemplo clásico es el del borracho: obra en *estado* de ignorancia, ignorando lo que hace; ahora bien, no obra de ese modo por no saber lo que está haciendo sino porque está borracho. S. Broadie señala que, en el caso de quien obra *por* ignorancia, dicha ignorancia se vincula con elementos externos al agente (las circunstancias); en cambio, la ignorancia de quien actúa en *estado* de ignorancia tiene su origen en el agente mismo (v.g. la borrachera) con lo cual él mismo acabaría siendo responsable por sus actos<sup>29</sup>.

Las acciones *voluntarias* se definen como sigue: “... es <aquello> cuyo principio está en el <agente> mismo que conoce (εἰδῶτι) las circunstancias particulares en las que ocurre la acción” (EN 1111a23-24)<sup>30</sup>. Tratándose

<sup>27</sup> Joachim, H.H., (1962: *ad loc.*; nuestra trad.).

<sup>28</sup> En esta línea, Guariglia afirma que “es claro que sigue primando el aspecto involuntario que proviene del hecho de que el agente no es consciente de lo que hace [...], pero la carencia del sentimiento de pesar actúa retroactivamente, como si el agente en cierta forma asintiera con posterioridad” (1997: p.147). Broadie (1991: p.132-3) también incluye a estas acciones entre las involuntarias.

<sup>29</sup> Cf. Broadie (1991: p.147-8); cf. en la misma línea Boeri (1999: p.201, nota 13) y Joachim (1962: *ad.loc.*). Es importante aclarar, no obstante, que nos apartamos de Broadie en su equiparación de borrachera, ira y pasiones corporales (apetitos). En efecto, como veremos, no coincide la acción voluntaria realizada en *estado* de ignorancia (como la borrachera) y la realizada debido al influjo de las pasiones (διὰ πάθη) dado que en estas últimas, a diferencia de aquellas, el agente *sabe* lo que hace.

<sup>30</sup> Cf. EE 1225b1-8.

de acciones en las que el agente obra de buen grado y con pleno conocimiento de lo que hace y de las circunstancias en las que actúa, no hay ningún inconveniente en calificarlas de virtuosas o viciosas; esto último hace que estemos ante actos éticamente relevantes producto de una elección que responde a un deseo deliberado. Ahora bien, "todas las cosas conformes a la elección (κατὰ προαίρεσιν) son voluntarias, pero no todas las cosas voluntarias son conformes a la elección" (EE 1226b35); *i.e.* existen acciones voluntarias que no son producto de una elección deliberada. Dos son las condiciones para que una acción sea voluntaria: (i) el principio (ἀρχή) debe estar en el agente y no en una fuerza externa *-i.e.* no debe ser forzada (βία)– y (ii) el agente debe conocer las circunstancias en las que actúa *-i.e.* no debe haber ignorancia (ἀγνοια)–. Existen ciertos actos que satisfacen ambas condiciones pero que, al no ser elegidos, se encuentran en el límite de lo censurable: las acciones pasionales (διὰ πάθη).

Resulta interesante y problemática a la vez la inclusión de los actos impulsivos, arrebatados, pasionales entre las acciones voluntarias. La justificación aristotélica opera por el absurdo: en primer lugar, sería ridículo decir que dichas acciones son involuntarias porque implicaría que ni los niños ni los animales –cuyas acciones son impulsivas y/o apetitivas– realizan acciones voluntarias (cosa que de hecho hacen); en segundo lugar, sería ridículo porque haría que dos acciones cuya causa reside en una sola cosa, el hombre, sean la una voluntaria y la otra no: "¿acaso nada realizamos voluntariamente (ἐκουσίως) entre las cosas cuya causa es el apetito (ἐπιθυμία) o la pasión (θυμός)? ¿o realizamos las nobles voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente (ἀκουσίως)? ¿No es cosa ridícula siendo uno solo el responsable (ἐνὸς αἰτίου ὄντος)?" (EN 1111a27-29)<sup>31</sup>. Las pasiones son instancias humanas (ἀνθρωπικά) por lo cual las acciones que provienen de ellas son también humanas y por ello, según Aristóteles, voluntarias. Esto significa que no hay que identificar sin más a las acciones voluntarias con las previamente deliberadas y elegidas racionalmente; estas constituyen sólo un subconjunto de aquellas. En cuanto a las dos condiciones para que una acción sea voluntaria, las acciones pasionales satisfacen sin duda alguna la

<sup>31</sup> Cf. EN 1111b1-3. Con respecto al término "θυμός", de difícil traducción, optamos por "pasión" no por creer, desde ya, que sea equivalente a "πάθος"; a diferencia de este último, el θυμός no es algo que se padece sino un cierto principio de acción, un "impulso" que mueve al hombre a reaccionar ante determinadas circunstancias. El término se halla presente ya en Homero con el valor más original de "corazón" o incluso "mente", Heráclito (DK B 85), Demócrito (DK B 236), entre otros. En el mismo Eurípides, los famosos versos 1078-1080 de *Medea*, pieza pocos años anterior al *Hipólito*, traen el término en explícita oposición con los βουλευματα. Para este tema cf. Snell (1964: esp. cap. III), Gill (1996: esp. cap. 3.5) y Bieda (2006). Por último, el tópico de dos principios oponiéndose en el alma humana no es sólo aristotélico; ya Platón en el libro IV de *República* había tematizado el problema.

primera; pero, ¿qué ocurre con la segunda? ¿es consciente de lo que hace quien obra movido por la pasión?

En el tratamiento de la justicia y los distintos tipos de daño en *ENV* 8, Aristóteles afirma que las acciones justas (*δικαιοπραγματα*) e injustas (*ἀδίκηματα*) sólo pueden estar entre las voluntarias: algo injusto se transforma en una injusticia (*ἀδικία*) si se le añade lo voluntario (*τὸ ἐκούσιον*); en conclusión, la injusticia no se hace 'sin querer': en tal caso estaríamos frente a un error (*ἀμάρτημα*), injusto 'accidentalmente'<sup>32</sup>. A continuación, se distingue entre acción voluntaria elegida (*προελόμενον*)<sup>33</sup> y no elegida (*οὐ προελόμενον*)<sup>34</sup>. Las elegidas son el arquetipo de la elección (*προαίρεσις*) como deseo deliberado (*ὄρεξις βουλευτική*), es decir, hay deliberación (*βούλευσις*) previa; las no elegidas son aquellas en las que no hubo *βούλευσις* previa y proceden *v.g.* del *θυμός* (*ἐκ θυμοῦ*). Resulta fundamental resaltar que para Aristóteles ambas clases de acciones son voluntarias ya que se cumplen las dos condiciones mencionadas más arriba. El hecho de que se conozcan las circunstancias particulares permite que ambos tipos de acciones voluntarias puedan cristalizar en una injusticia (*ἀδίκημα*). Vemos, entonces, que el conocimiento es el elemento fundamental para distinguir la injusticia del error (*ἀμάρτημα*) y de la desgracia (*ἀτύχημα*), definido el primero por la ignorancia de las circunstancias por parte del agente y la segunda porque el carácter injurioso no se atribuye al agente sino a causas que éste ignoraba y no podía prever<sup>35</sup>. La virtud y el vicio dependen, pues, de nosotros:

"Ciertamente, la virtud al igual que el vicio están en nuestro poder. En efecto, en las cosas en las que está en nuestro poder el actuar también lo está el no actuar, y en lo que está en nuestro poder el 'no' también lo está el 'sí'; de modo que si está en nuestro poder hacer algo noble,

<sup>32</sup> Una acción involuntaria sólo puede ser justa o injusta accidentalmente (*κατὰ συμβεβηκός*); cf. *EN* 1135a17 ss. Esta distinción entre error e injusticia ya se halla presente en Tucídides 1.69.6.2-3: "el reproche (*αἰτία*) es propio de los amigos que se equivocan (*ἀμαρτανό ντων*), mientras que la acusación (*κατηγορία*) es de los enemigos que cometen injusticia (*ἀδικησάντων*)".

<sup>33</sup> También llamadas "*ἐκ προαίρεσεως*" (1135b26), "*ἐκ προνοίας*" (1136a1) y "*προβουλευσάμενοι*".

<sup>34</sup> También llamadas "*ἀπροαιρετά*" y "*ἀπροβούλευτα*".

<sup>35</sup> Recapitulando con mayor precisión: (i) *ἀμάρτημα*: se actúa con ignorancia (*μετ' ἀγνοίας*), el principio del movimiento está en el agente, y el resultado no es lo que se preveía; (ii) *ἀτύχημα*: está al margen de lo calculable (*παράλογος*), el principio del movimiento es externo (*ἐξωθεν*); (iii) *ἀδίκημα*: se actúa sabiendo (*εἰδώς*) ya sea de manera intencionada (*ἐκ προαίρεσεως*) –con lo cual el agente mismo es *ἀδικος*– o bien de manera no intencionada, *i.e.* impulsivamente (*ἐκ θυμοῦ*) –la acción es injusta pero no el agente–. Para una caracterización precisa de esta tríada de términos cf. los comentarios de Joachim (1962: V, 8) y Gauthier-Jolif (1970: *ad.loc.*).

también lo estará no hacer algo vergonzoso, y si está en nuestro poder no hacer algo noble, también lo estará hacer algo vergonzoso" (*EN* 1113b6-11).

Pero, ¿no existe, con todo, alguna diferencia entre las acciones deliberadas y las pasionales, *i.e.* entre las elegidas y las no elegidas, respecto de la injusticia que pudiesen generar? Ciertamente: si hubo deliberación previa el agente no sólo cometió un *ἀδικημα* sino que además debe ser considerado injusto (*ἀδικος*); si no la hubo, la acción sigue siendo un *ἀδικημα* pero el agente no debe ser considerado *ἀδικος*. En esta misma línea, en *Ética eudemia* II 6-8 Aristóteles se explaya sobre el carácter voluntario de las acciones pasionales tomando como modelo el caso del incontinente (*ἀκρατής*) –*i.e.* quien obra siguiendo a su *ἐπιθυμία* o su *θυμός* y contra la razón (*λογισμός*, *λόγος*)–. El pasaje comienza con una afirmación tajante: "todo lo conforme al apetito es voluntario" (*EE* 1223a29)<sup>36</sup>. Esto es así debido a que lo involuntario es forzoso (*βίαιον*) y lo forzoso doloroso (*λυπηρόν*) y esto último es lo contrario al apetito que siempre persigue lo placentero (*ἡδύ*); por ende, al no ser forzosas, las acciones conformes al apetito son voluntarias. Como conclusión se dice que el incontinente obra voluntariamente (*ἐκῶν*) en la medida en que satisface las dos condiciones de la voluntariedad –(i) el principio de la acción es interno y (ii) sabe lo que hace–. ¿Qué ocurre, en definitiva, con aquel que, movido por la pasión, yendo contra los mandatos de su razón que le aconseja no hacer lo que no puede evitar hacer, no obstante lo hace? En principio, digamos que, según Aristóteles, "es posible actuar voluntariamente sin desearlo" (*EE* 1224a2); para hacerlo basta con saber lo que se hace y que el principio de la acción no sea externo. Esto significa que en el hombre aristotélico el deseo puede ir por un carril y la razón por otro: "en los seres inanimados el principio es simple, pero en los animados es múltiple, pues no siempre concuerdan el deseo (*ὄρεξις*) y la razón (*λόγος*) [...]. Y en el hombre están ambos" (*EE* 1224a23-5; 27). Si pesara más la razón, entonces el incontinente habría obrado involuntariamente puesto que habría seguido su deseo; si, por el contrario, éste último hubiese funcionado como criterio, la acción hubiese sido voluntaria. Para resolver esta disyuntiva, el primer paso apunta a negar la posibilidad de que el incontinente actúe forzado; para ello, como es su costumbre, Aristóteles define con precisión lo que se entiende por "forzoso" (*βίαι*): "cuando alguna de las cosas exteriores (*τι τῶν ἔξωθεν*) mueve u obliga a permanecer en reposo contra la tendencia (*ὄρμη*) interna" (1224b7-8)<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Lo mismo vale para el *θυμός*: "todo lo conforme al *θυμός* es voluntario" (*EE* 1223b18) –luego de lo cual Aristóteles cita el fragmento 85 de Heráclito–. Cf. *Magna Moralia* 1.12.2.3-11.

<sup>37</sup> De manera análoga se define la "necesidad" (*ἀνάγκη*): "llamamos 'necesidad' al principio

De esto se sigue que “tanto en el continente como en el incontinente conduce la ὄρμη que está presente en ellos” (1223b9); si agregamos que “cuando el principio es interno (ἔσωθεν), <la acción> no es forzosa” (1223b14), podemos concluir que ni el continente ni el incontinente actúan por la fuerza. La dificultad está, pues, en el interior del hombre: ambos principios –sc. la ὄρεξις y el λόγος– pueden rechazarse (ἐκκρούεσθαι) reciprocamente. Una vez aclarado esto, Aristóteles afirma que no es lícito considerar a las partes del alma (μορία τῆς ψυχῆς) por separado y concluir que una acción puede ser, dependiendo de dónde se haga hincapié, voluntaria e involuntaria a la vez:

“El alma entera (ὅλη ψυχῆ), tanto del incontinente como del continente, actúa voluntariamente, y ninguno de los dos lo hace por la fuerza sino <sólo> una de las cosas que están en ellos <sc. una de las partes del alma>...” (EE 1224b26-8).

En conclusión, incluso aquel que obra conforme sus pasiones lo hace, según Aristóteles, de manera voluntaria.

Resta una última cuestión: ¿quién es responsable por el estado pasional? Dice Aristóteles que el responsable por dicho estado, *i.e.* quien ha originado previamente en el tiempo el estado pasional en el que se halla el agente al momento de actuar, no es ese mismo agente sino algún otro: “por lo tanto, se juzga correctamente a las acciones producto de la pasión (τὰ ἐκ θυμοῦ) como no premeditadas (οὐκ ἐκ προνοίας), pues quien obra impulsivamente (θυμῶ) no origina <la acción pasional> sino quien lo ha irritado” (EN 1135b25-27). “Quien lo ha irritado” (ὁ ὀργίσσας) es el responsable mediato. Pero esto no exime al agente que, por actuar conociendo las circunstancias y sin ser forzado materialmente por nadie, *i.e.* por actuar voluntariamente, es pasible de ser acusado de cometer una injusticia. Quien sigue sus impulsos pasionales puede cometer injusticias dado que actúa sabiendo (εἰδώς) – aun cuando no sea responsable por su estado en ese momento–. Podría considerárselo, proponemos, “involuntariamente voluntario” puesto que, si

externo (ἔσωθεν ἀρχήν) que retiene o mueve contra la tendencia (ὀρμήν)” (1224b11-3). Con respecto a “ὀρμή”, el término castellano que más se aproxima a su sentido en Aristóteles es “impulso”, pero no en tanto impulso “pasional” (más cercano al “θυμός”) sino en tanto movimiento animal de salida del propio cuerpo. Para evitar su confusión con “θυμός”, traducimos “tendencia”. Así, si bien el término castellano podría ser el mismo, ello no implica la coincidencia de conceptos: en el caso de “θυμός” estamos ante un impulso pasional, arrebatado e iracundo producto de cierta excitación emocional que aqueja al agente; “ὀρμή”, en cambio, evoca un ‘impulso’ –animal, vegetal e incluso mineral (cf. EE 1224a18)– que tiene que ver con el principio del movimiento que activa las capacidades.

bien elige actuar como actúa movido por su pasión, puede ocurrir que no haya elegido el estado colérico en el que se encuentra<sup>38</sup>.

## V. PERSONAS Y PERSONAJES: TRAGEDIA Y RESPONSABILIDAD

A esta altura de nuestro trabajo cabe preguntarse qué responsabilidad podría caberle a Fedra y a Teseo bajo la lupa aristotélica. Como ya hemos dicho, Aristóteles identifica un tipo de actuar pasional en el cual el agente es perfectamente consciente de lo que hace, lo cual, a sus ojos, vuelve a la acción voluntaria. Prestando especial atención a los elementos incluidos por Eurípides en la pasión de Fedra y el filicidio de Teseo, es posible rastrear algunos de los criterios utilizados por Aristóteles para clasificar los distintos tipos de acción respecto de su voluntariedad e involuntariedad.

Según vimos, la esposa de Teseo afirmaba que los mortales pueden, aun conociendo lo correcto, no seguirlo en sus acciones; a primera vista podríamos pensar que estamos ante el paradigma del incontinente aristotélico quien, contra la razón, sigue a la *ἡδονή*. Si bien es evidente que Fedra no cultiva la continencia (*ἐγκράτεια*), antes de considerarla una incontinente habría que descartar la posibilidad de que sea simplemente una mujer malvada, esto es, alguien que, consciente del mal involucrado en el placer que apetece, no obstante lo elige a sabiendas. De ser así, estaríamos ante una licenciosa o intemperante (*ἀκόλαστος*): "el que disfruta de todo placer y no se abstiene de ninguno es intemperante" (*EN* 1104a22-24). En el *ἀκόλαστος* coinciden el deseo y la razón pero coinciden en el mal identificado con los malos placeres: "<los ἀκόλαστοι>, por no vivir para lo noble, se desvían hacia los placeres" (*EN* 1121b9-10)<sup>39</sup>. El *ἀκόλαστος* elige en sentido estricto, esto es, delibera en busca de los medios adecuados para poder acceder a un fin no-bueno, sabe lo que es correcto pero opta por una vida licenciosa y de placeres exuberantes: "<el ἀκόλαστος> actúa por convicción y elección meditada"<sup>40</sup>. Según A.O. Rorty, la *ἀκολασία* es un tipo de vicio (*κακία*) que se refiere específicamente a los placeres: "a diferencia del *ἀκρατής*, el hombre auto-indulgente (*ἀκόλαστος*) es un tipo de *κακός*; él es un hombre malo, no débil"<sup>41</sup>. Si agregamos a esto que "la maldad (*μοχθηρία*) es algo voluntario"

<sup>38</sup> La fórmula "involuntariamente voluntario" no es de Aristóteles. A la obvia objeción de que estaría violando el "Principio de no contradicción", cabe responder que, según lo expuesto hasta aquí, los términos no mentan la 'voluntariedad' en el mismo sentido.

<sup>39</sup> Este mal es, en directa oposición con el intelectualismo socrático, explícita y voluntariamente buscado: "de este modo, desde el principio era posible tanto para el injusto como para el intemperante no llegar a ser tales; por lo tanto, son agentes voluntarios (*ἐκόντες*)..." (*EN* 1114a19-21); cf. *EN* 1118a1 ss. y 1119a1-2.

<sup>40</sup> Kenny, A. (1966: p.164; nuestra trad.).

<sup>41</sup> Rorty, A.O. (1980: p.272; nuestra trad.). Podría aducirse que la *ἀκρασία* también es un

(*EN* 1113b16) y que “es absurdo (ἀλογον) que quien comete injusticias (τὸν ἀδικούντα) no desee ser injusto o que quien es licencioso no desee ser licencioso” (*EN* 1114a11-12), no hay manera de que el ἀκόλαστος haga lo que hace por ignorar el bien<sup>42</sup>. Por el contrario, no se puede decir que el incontinente elige en sentido estricto ya que su deliberación no es con vistas a un fin deseado –recordemos que el incontinente desea “lo que considera mejor”– sino a un fin que no puede evitar; en palabras de A. Vigo: “mientras que el incontinente posee una representación correcta de los fines del obrar – que, en principio, no difiere cualitativamente de la del virtuoso, pero, sin embargo, no está en condiciones de traducirla eficazmente en acciones correspondientes a la hora de actuar en concreto–, el intemperante <i.e. el ἀκόλαστος>, en cambio, no padece de tal tipo de incapacidad para realizar efectivamente sus propósitos, pero, por haberse identificado con un ideal de vida no aceptable racionalmente, persigue eficazmente fines equivocados, contrarios a los que debería intencionar un deseo que fuera recto”<sup>43</sup>. De este modo, la acción del ἀκρατής es, según la taxonomía expuesta más arriba, de tipo voluntaria pero no elegida (οὐ προελεγμένον) sino producto de una pasión (ἐκ θυμοῦ)<sup>44</sup>. El ἀκόλαστος, por su parte, sí elige conforme un fin deseado<sup>45</sup>. Como dijimos, la ἀκολασία es un vicio mientras que la ἀκрасία, en la medida en que no hay elección *stricto sensu*, no se emparenta de inmediato con la κακία: “es manifiesto que la incontinencia no es un vicio (κακία) –aunque quizás <lo sea> en cierto sentido–, pues, la primera se da en contra de la elección (παρά προαίρεσιν) mientras que el segundo es conforme a ella (κατὰ τὴν προαίρεσιν)” (*EN* 1151a5-7)<sup>46</sup>. El hecho de

tipo de vicio: “la incontinencia se censura no sólo como falta (ἀμαρτία) sino también como un cierto vicio (ὡς κακία τις)” (*EN* 1148a2-3); pero “en general, el género de la ἀκрасία y del vicio es diferente” (1150b35-6), con lo cual el τις de 1148a3 adquiere relevancia.

<sup>42</sup> Cf. *EN* 1119a21-3: “la ἀκολασία parece ser más voluntaria (μᾶλλον ἐκουσία) que la cobardía, pues la una es a causa del placer y la otra a causa del dolor, de los cuales uno es elegible (ἀρετὸν) y el otro rehuible”; y 1119a31-2: “para el ἀκόλαστος las cosas particulares son voluntarias –pues actúa apeteciendo (ἐπιθυμοῦντι) y deseando (δρεγομένω)–”.

<sup>43</sup> Vigo, A. (1997: p.128). El hecho de que el ἀκόλαστος sea exitoso en su adecuación de medios a fines no implica que tenga φρόνησις sino mera δεινότης, i.e. “habilidad” o “destreza” para dicha conciliación pero cualificada moralmente de manera negativa (a diferencia de la φρόνησις cuya cualificación es positiva: como adecuación de medios a fines virtuosos); cf. *EN* 1144a23 ss.

<sup>44</sup> Cf. *EN* 1148a6-10.

<sup>45</sup> Cf. *EN* 1150b29 ss. Reza la paráfrasis anónima a *EN* VII: “mientras que el incontinente persigue <y> busca los placeres corporales en exceso (υπερβολικῶς) en contra de la recta razón y no por estar convencido –i.e. no convencido de que v.g. cometer adulterio es algo noble, ni tampoco eligiéndolo (προαρούμενος), sino sin elegirlo (απροαρέτως)–, el licencioso, por su parte, está convencido, i.e. elige siempre cometer adulterio y cree que cometer adulterio es algo noble...” (In *Ethica Nicomachea VII commentaria* 439.20-24).

que la acción incontinente sea no elegida –si bien voluntaria– tiene como consecuencia, según vimos, que aun pudiendo consuitir una injusticia (ἀδικημα), ello no autoriza a decir que el agente sea injusto (ἀδικος): “ciertamente los incontinentes no son injustos (ἀδικοι), pero cometerán injusticias (ἀδικήσουσι)” (EN 1151a10). En conclusión, el incontinente no se equivoca en cuanto al principio de la acción dado que lo conoce; su problema reside en que no puede evitar seguir un principio diferente dictado por sus pasiones; esto hace del incontinente, a los ojos de Aristóteles, alguien mejor que el licencioso cuyo principio es de por sí malo y querido como tal<sup>47</sup>.

Llegados a este punto cabría preguntarse si Fedra es una licenciosa o más bien una incontinente. Para responder a esto es preciso tener en cuenta los versos que hemos comentado en los que la esposa de Teseo clama que la ἄτη de un dios ha nublado su γνώμη (vv. 239-241), motivo por el cual acaba afirmando que Hipólito la ha destruido sin quererlo él y sin quererlo ella (319); la nodriza apunta en la misma dirección al afirmar que “... los sensatos, sin quererlo, no obstante se enamoran de los males” (357-359). Si Fedra es σώφρων, es de suponer que sabe que la acción por cometer es mala. Para confirmar esto no sólo resuena, una vez más, el famoso parlamento ya citado *supra* (377-381)<sup>48</sup>, sino también lo dicho por la reina pocas líneas más adelante cuando relata a la nodriza el “curso de sus pensamientos” (τῆς γνώμης ὁδός) dando cuenta del grado de conocimiento que tenía de lo que le ocurría: “cuando ἔρωσ me hirió, examiné (ἐσκόπουν) cómo conducirme de la mejor manera; así pues, comencé por esto: callar y ocultar la enfermedad [...] En segundo lugar, me encargué (προνοησάμην) de sobrellevar de buen modo esta insensatez (ἄνοια) vencéndola con la reflexión (τῷ σωφρονεῖν). En tercer lugar, puesto que no pude llegar a gobernar a Cipris, me pareció que morir sería para mí, nadie lo negará, la mejor de las determinaciones...” (392-394; 398-402). Fedra no es licenciosa sino incontinente; sabe que sus apetitos la gobiernan pero nada puede hacer al respecto, no se puede contener, es una incontinente: según hemos visto, es posible catalogar su enamoramiento de injusticia (ἀδικημα) pero no

<sup>46</sup> Con respecto a la aclaración “aunque quizás en cierto sentido (ἀλλὰ πῆ ἴσως)”, no olvidemos que la acción resultante del obrar del incontinente es de hecho viciosa –aun cuando no elegida de manera deliberada–. La paráfrasis anónima a este pasaje de EN VII afirma que la ἀκρασία difiere de la ἀκολασία puesto que “una, la ἀκρασία, es contra la elección –pues no se elige–, la otra, la ἀκολασία, es conforme a la elección –pues se elige–; sin embargo la ἀκρασία no es distinta (ἐτέρα) de la ἀκολασία sino semejante (ὁμοία) a ella respecto de las acciones <resultantes>, pues ambas se envuelven en los placeres” (In *Ethica Nicomachea VII commentaria* 439.11-15).

<sup>47</sup> Cf. EN 1151a20-26.

<sup>48</sup> Cabe mencionar el paralelo con las famosas palabras de *Medea* 1078-1080 para cuyo análisis remitimos a Bieda, E. (2006).

considerarla a ella misma injusta (ἄδικος) puesto que su acción, si bien voluntaria, es no querida.

Con respecto a la acción de Teseo, es de sumo interés el análisis que lleva a cabo Ártemis. Ya hemos mencionado un primer elemento que aliviana la responsabilidad del rey ateniense: en el v. 1327 Ártemis declara que lo ocurrido fue debido al influjo de Cipris; si por esto solo fuere, esta fuerza 'externa' haría al filicidio un acción involuntaria por la fuerza (de Afrodita). Sin embargo, en coincidencia con los criterios aristotélicos, la diosa agrega que "en cuanto a tu error, en primer lugar, el no saber aliviana tu mal..." (1334-5)<sup>49</sup>. Como se ve, la ignorancia (τὸ μὴ εἰδέναι) es lo que exime de responsabilidad a Teseo; pero no la ignorancia del universal (καθόλου) – que mandaría no matar a la propia descendencia sin motivo atendible– sino, como afirmaba Aristóteles (*EN* 1110b30-1111a1), de las circunstancias particulares (τὰ καθ' ἕκαστα) en las que se lleva a cabo la acción. No obstante, para que quede definitivamente "liberado" de la maldad cometida, hace falta ponderar un último elemento presente en la taxonomía aristotélica: si acaso hubo dolor (λύπη) y arrepentimiento (μεταμέλεια) en el momento de enterarse de lo actuado. Es esto último lo que, según Aristóteles, distinguía a las acciones plenamente involuntarias por ignorancia de las no-voluntarias por ignorancia. Ya en el verso 1312, tras el primer parlamento revelador de Ártemis, Teseo se queja: "¡Ay, de mí!"; "señora, quisiera morir" (1325); "estoy muerto, hijo, y tampoco tengo el goce de la vida" (1408). Todo ocurrió porque el rey no conocía plenamente cómo eran las cosas: "estaba bajo una ilusión infligida por los dioses" (1414)<sup>50</sup>. Finalmente, la suma de la ignorancia de Teseo más su dolor y arrepentimiento al momento de enterarse de cómo eran realmente las cosas hace que quede "liberado" de responsabilidad por la maldad cometida; al igual que en las acciones no-voluntarias por ignorancia, el saber funciona como criterio último de voluntariedad: "... tú, hijo del anciano Egeo <sc. Teseo>, toma a tu niño en brazos y estréchalo contra tu pecho, pues lo mataste involuntariamente (ἄκων)" (1431-3)<sup>51</sup>. Así, lo que hace que la acción de Teseo sea considerada involuntaria es la ignorancia de las circunstancias en las que se lleva a cabo la acción. De aquí puede inferirse que, si Teseo hubiese sabido cómo eran las cosas realmente, y, de todos modos, apelaba al favor de Posidón para

<sup>49</sup> En griego: τὴν δὲ σὴν ἀμαρτίαν τὸ μὴ εἰδέναι μὲν πρῶτον ἐκλύει κάκης. Resulta fundamental el valor del verbo ἐκλύω (rigiendo, aquí, el sustantivo en caso genitivo κάκης): LSJ traen como primera acepción "set free", "release" (cuyos objetos van en caso genitivo).

<sup>50</sup> Para el valor del participio ἐσφαλμένοι, cf. Barret (1963: *ad.loc.*) y LSJ s.v. "σφάλω" III.1.

<sup>51</sup> No habría que perder de vista, no obstante, las acusaciones de Ártemis a Teseo respecto del carácter precipitado de su elección lo cual serviría, sin dudas, para atenuar el carácter involuntario de la misma.

matar a su hijo, en ese caso sí hubiésemos estado ante una acción voluntaria.

Podemos concluir, así, que existe cierta concordancia entre los criterios aristotélicos para clasificar las acciones respecto de su voluntariedad e involuntariedad y los manejados, algunas décadas antes, por Eurípides en el *Hipólito*. Dejamos planteado un interrogante que, sin dudas, merece un estudio aparte: si esta coincidencia es meramente casual, si es producto de cierto clima de época respecto de estas cuestiones, o, por último, si Aristóteles ha tenido efectivamente en cuenta algunas piezas euripídeas para confeccionar su teoría ética.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

## - Ediciones y/o comentarios de fuentes primarias:

Bywater, I. (1894), *ARISTOTELIS ETHICA NICOMACHEA*, OCT.

Barret, W.S. (1963), *HIPPOLYTOS*, Intro., Comm. & Ed., London, OCT.

Diggle, J. (1984), *EURIPIDIS FABULAE*, Oxford, Clarendon Press, Vol. 1

Gauthier, R.A. & Jolif, J.Y. (1970), *L'ÉTHIQUE A NICOMACHE*, Introduction, Traduction et Commentaire, Publications Universitaires, Louvain, 4 tomes.

Joachim, H.H. (1962), *ARISTOTLE-THE NICOMACHEAN ETHICS*, Londres, Clarendon Press.

## - Bibliografía secundaria citada:

Ackrill, J.L. (1980), "Aristotle on action", en Rorty, A.O. (1980), pp.93-101.

Barret, W.S. (1963), *HIPPOLYTOS*, Intro., Comm. & Ed., London, OCT.

Bieda, E.E. (2006), "Medea, madre enfurecida. Sobre los alcances del *thymós* en la *Medea* de Eurípides", en Juliá, V. (2006).

Boeri, M. (1999), "Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia", en *Anuario Filosófico* 32.

Broadie, S. (1991), *ETHICS WITH ARISTOTLE*, Oxford, OCT.

Burian, P. (1997), "Myth into muthos: the shaping of tragic plot", en Easterling, P.E. (ed.), *THE CAMBRIDGE COMPANION TO GREEK TRAGEDY*, Cambridge, University Press, pp. 178-208.

Easterling, P.E. (1997) -ed.-, *THE CAMBRIDGE COMPANION TO GREEK TRAGEDY*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gauthier, R.A. & Jolif, J.Y. (1970), *L'ÉTHIQUE A NICOMACHE*, Introduction, Traduction et Commentaire, Publications Universitaires, Louvain, 4 tomes.

Guariglia, O. (1997), *LA ÉTICA EN ARISTÓTELES O LA MORAL DE LA VIRTUD*, Buenos Aires, Eudeba.

Joachim, H.H. (1962), *ARISTOTLE-THE NICOMACHEAN ETHICS*, Londres, Clarendon Press.

Juliá, V. (2006) -ed.-, *LA TRAGEDIA GRIEGA*, Buenos Aires, La isla de la luna.

Kenny, A. (1966), "The practical syllogism and incontinence", en *Phronesis* XI, n 2, pp.163-184.

Kitto, H.D.F. (1951), *THE GREEKS*, Penguin Books Ltd. (y trad. española LOS GRIEGOS, Buenos Aires, Eudeba, 2004).

Kovacs, D. (1980), "Shame, pleasure, and honour en *Phaedra's great speech* (Eurípides, Hippolytus 375-87)", en *American Journal of Philology* vol. 101 N 3, pp. 287-303.

- López Férez, J.A. (2000) -ed.-, *HISTORIA DE LA LITERATURA GRIEGA*, Madrid, Cátedra.
- Luchnig, C.A.E. (1983), "*The value of ignorance in the Hippolytus*", en *American Journal of Philology* vol. 104 N 2, pp. 115-123
- Rorty, A.O. (1980) -ed.-, *ESSAYS ON ARISTOTLE'S ETHICS*, Berkley-Los Angeles, University of California Press.
- Rorty, A.O. (1980), "*Akrasia and pleasure*", en Rorty, A.O. (1980), pp. 267-284.
- Snell, B. (1964), *SCENES FROM GREEK DRAMA*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Vernant, J.P. y Vidal-Naquet, P. (1982), *MYTHE ET TRAGÉDIE EN GRÈCE ANCIENNE*, París, F. Maspero (y versión castellana, *MITO Y TRAGEDIA EN LA GRECIA ANTIGUA*, Madrid, Taurus, 1987).
- Vigo, A.G. (1997), *LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD*, Santiago de Chile, Universidad de los Andes.