

La areté en la Grecia antigua: de Homero a Aristóteles*

A Wenceslao Roces
in memoriam

Paola VIANELLO DE CÓRDOVA

El tema que me corresponde tratar es ciertamente muy atractivo y de enorme interés, pero el espacio de que dispongo no le hace en verdad mucha justicia. En efecto, el concepto griego de *areté* implica una extensa red de conexiones con otros conceptos que fueron muy importantes en la Grecia antigua y, por otro lado, la documentación que existe al respecto es casi inagotable tanto en las fuentes primarias como en la bibliografía moderna. Por otra parte, debo satisfacer las expectativas que se depositaron en mí cuando se me solicitó que tratara este tema —expectativas fundadas en un muy apreciable amor por la reflexión y por el conocimiento ético— y, al mismo tiempo, debo comunicar, en breve y con suficiente claridad, un mensaje sin duda alguna bastante complejo.

Es complejo, en efecto, porque la palabra *areté* y el concepto o conceptos que ella cobija son típicamente griegos y no corresponden a ningún vocablo de nuestra lengua, como bien se sabe;¹ ni siquiera a “virtud”, que heredamos del la-

* Este texto, leído en una mesa redonda organizada por los estudiantes del Colegio de Letras Clásicas en la UNAM, ha sido revisado para su publicación y está acompañado ahora por una serie de notas que permiten un mejor seguimiento del tema tratado y tener una mayor documentación sobre el mismo.

¹ El hecho es ampliamente reconocido por todos los estudiosos y concierne por igual a todos los idiomas modernos. Como simple botón de muestra, véanse H. D. F. Kitto, *The Greeks*, Penguin Books, Harmondsworth, 1951, pp. 171-2 y W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, FCE, México, 1953 (1a. ed. 1950), p. 10 ss. El mismo

tín *virtus* (ésta sí una buena traducción y equivalencia del griego *areté*) pero a la cual fue agregándose con el tiempo una connotación preeminentemente moral, debido a la gran influencia de la obra de Cicerón² y también a la ideología cristiana. Y en segundo lugar, es complejo porque el término *areté* tuvo en Grecia una larga vida y no mantuvo nunca inalterada su primitiva acepción, sino que fue asumiendo con el paso del tiempo distintos y a veces muy sutiles matices por la diversidad de las situaciones contextuales, tanto históricas en general (de carácter político, económico y social sobre todo), como relativas a las posiciones ideológicas particulares de quienes usaban este vocablo, esto es, de nuestras fuentes antiguas.

Ahora bien, mi exposición debe tener un cuerpo demostrativo acabado y a mí, en particular, me gustaría que presentara un enfoque algo novedoso a fin de no repetir, ni siquiera en síntesis, lo que a lo largo de su carrera universitaria mis oyentes deberían de haber ya leído sobre el tema.³ Este nuevo enfoque consiste en poner de relieve el valor de uso que asume el concepto de *areté* en nuestras fuentes antiguas, gracias a su inserción en el contexto histórico-político que le corresponde en los diferentes casos. Y como el espa-

W. Jaeger en su *Paideia*, FCE, México, 1944, no traduce sino simplemente transcribe términos griegos como *areté*, *paideia* y *kalokagathia*, confiando su comprensión por parte de los lectores al contexto en que se encuentran inscritos (sobre *areté* cf. en particular pp.20-21, donde se dice con respecto a la *areté* de la "primera Grecia": "El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra "virtud" en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortésana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega").

² Cf. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Methuen & Co., London, 1958, p.163. Este mismo autor señala que todavía en la lengua popular de la edad de Cicerón *virtus* significaba en general "valor" y "honor" ("courage" y "honour").

³ Basta pensar, al menos, en el voluminoso libro de W. Jaeger, *Paideia*, citado en la nota 1 y bellamente traducido, hasta de los manuscritos originales, por J. Xirau y W. Roces, este último maestro benemérito de la UNAM y profesor, durante muchos años, de las cátedras de Historia de Grecia e Historia de Roma en nuestro Colegio de Letras Clásicas.

Ahora que entrego este texto para su publicación el profesor Wenceslao Roces ya ha dejado de existir. Lo acompaña mi intenso y grato recuerdo y mi profunda admiración por el rigor intelectual y la entereza moral de hombre científico y político que le conocí en México; recuerdo y admiración que consigno ahora, dedicando este ensayo al ilustre maestro, a las presentes y futuras generaciones de estudiantes de Letras Clásicas de la UNAM.

cio es corto y, por otra parte, deseo que no se carezca de una visión de conjunto, me limitaré a presentar, más bien, los resultados generales de una búsqueda y de una reflexión personales todavía imperfectas, que no creo que ustedes hayan encontrado en ninguna de las lecturas realizadas y que pueden complementarse útilmente con estas últimas. Todo esto quise hacerlo por escrito, dejando de lado el generoso ejemplo oral de Sócrates, que, con todo, sigue teniendo para mí el enorme atractivo de su didáctica psicagógica, y siguiendo, en cambio, el ejemplo que nos proporcionaron en la época clásica de Grecia los sofistas y luego Platón y Aristóteles, quienes también trataron ampliamente el concepto en cuestión, como Sócrates, pero de manera más “científica” y duradera, por escrito.

Empezaré por ofrecer una definición del término griego *areté* que sea lo más comprensiva y abarcadora posible de su realidad, como nos enseñó a hacerlo Aristóteles en su *Organon*.

Areté es una “*excelencia práctica de naturaleza física, intelectual o moral*”,⁴ y también, si queremos decirlo de una manera más tradicional, es “*excelencia y virtud*”. Donde “*excelencia*” debe entenderse en la primera acepción contenida en el Diccionario de la Real Academia Española, que reza: “superior calidad o bondad que constituye y hace digna de singular aprecio y estimación en su género una cosa” y “*virtud*”, en todas las siete acepciones que consigna ese mismo diccionario.⁵ Probablemente esta segunda definición no aclara del todo las cosas porque no es homogénea y se remite a su vez a la definición de *dos* términos. Tomemos prestada, entonces, de G. B. Kerferd una definición que es

⁴ Esta definición de “*excelencia práctica*”, a la que llegué pragmáticamente, tiene una perfecta correspondencia con la que ofrece el *Etymologicum Gudianum* 191.20 Stef.: ἡ ἐν παντί πράγματι ὑπεροχή.

⁵ Pero, sobre todo, en las acepciones 3 y 4, entendidas con la mayor amplitud posible. Las transcribimos en seguida: “1) Actividad o fuerza de las cosas para producir o causar sus efectos. 2) Eficacia de una cosa para conservar o restablecer la salud corporal. 3) Fuerza, vigor o valor [también económico y político]. 4) Poder o potestad de obrar. 5) Integridad de ánimo y bondad de vida. 6) Hábito y disposición del alma para las acciones conforme a la ley moral y que se ordenan a la bienaventuranza [una definición aristotélico-tomista]. 7) Acción virtuosa y recto modo de proceder”.

la mejor que he encontrado hasta ahora y que, después de revisar y analizar diccionarios, léxica y textos de autores griegos,⁶ satisface aquella cualidad de comprensión que demandaba yo en un principio, cuando menos en lo que toca a la *areté* humana que es lo que más interesa aquí.

En términos generales —escribe Kerferd— la ‘virtud’ designada por *areté* comprendía en un hombre todas aquellas cualidades que le procuraban el buen éxito en la sociedad griega y que era lógico esperar que garantizaría con toda seguridad la admiración de sus conciudadanos, acompañada en muchos casos de cuantiosas recompensas materiales.⁷

Para terminar brevemente con esta introducción explicativa del concepto de *areté* y antes de trazar a grandes rasgos su larga historia de Homero a Aristóteles, ofreciendo al mismo tiempo una interpretación de la misma en clave *política* (la cual, en la Grecia clásica, como se sabe, encierra la clave ética), voy a presentar de una manera ciertamente esquemática pero, creo yo, omnicomprensiva, el marco general en el que se inscribe la concepción de la *areté* griega.

⁶ Aprovecho la oportunidad para aconsejar la consulta del artículo ἀρετή en el *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones y, si se quiere profundizar en el tema, las entradas que el mismo vocablo tiene en el *Lexicon des frühgriechischen Epos* de B. Snell y en los *lexica* o índices particulares de los distintos autores (incluyendo naturalmente a Platón y Aristóteles, además de los oradores áticos de los siglos v y iv a.C.). Debo confesar, en cambio, que el artículo ἀρετή en el *Thesaurus Linguae Graecae*, a mi juicio, deja mucho que desear en cuanto a su jerarquización de los distintos valores que asumió el término, así como a su etimología, que reproduce todas las fantasías alegóricas de los antiguos, surgidas a raíz de un verdadero *horror vacui*.

⁷ *The Sophistic Movement*, CUP, Cambridge, 1981, p.131. En lo personal, preferiría substituir el término “conciudadanos” por la expresión “los demás hombres libres”, que tiene un valor más general y más válido a través del tiempo, cuando menos desde Homero hasta Aristóteles. En cambio, la también buena definición ofrecida por el famoso historiador de la filosofía griega W. K. C. Guthrie me parece menos abarcadora y rica que la de Kerferd, aunque contiene un término importante para mi argumentación, el de “líder”. Escribe Guthrie: “*Areté*, cuando se usa sin calificativos, denota aquellas cualidades de excelencia humana que hacían de un hombre un *líder natural* en su comunidad, y que por ende se consideraba depender de ciertos dones naturales e incluso divinos, que eran la marca de un buen nacimiento y educación” (*A History of Greek Philosophy, III. The Fifth-Century Enlightenment*, CUP, Cambridge, 1969, p. 25. Esta serie de volúmenes ya ha sido traducida en España por la editorial Gredos).

En la obscuridad fundamental de su etimología, que es reconocida por todos los estudiosos, en el término *areté* resalta con claridad únicamente la presencia del prefijo aumentativo **ari-*, que encontramos en el famoso adjetivo *áristos* y luego en una serie de otros adjetivos mucho menos conocidos que aquél, pero que implican siempre una nota de encarecimiento (“muy famoso”, “muy señalado”, “conspicuo”, etcétera).⁸ En cuanto al uso corriente de *areté*, en toda la tradición cultural griega, hay que reconocer que el término se refiere tanto a personas (hombres, mujeres, niños, esclavos y artesanos), así como a animales y cosas. Por ejemplo: la *areté* de la tierra es su “fertilidad”; la de los perros, su “agilidad” [en relación con la caza]; la de los ojos, la “agudeza visual”, etcétera. Ahora bien, cuando *areté* se aplica a las personas, presenta una multiplicidad de significaciones que dependen fundamentalmente de su contexto histórico-social general y también de los puntos de vista y de los contextos particulares en los que el vocablo se inserta. En general, *areté* tiene un valor conceptual *especializado*, y ya no un valor común, cuando se refiere al hombre libre, varón, poseedor de bienes, combatiente e integrado en un grupo social, lo cual representa la excelencia de la naturaleza humana según Aristóteles.⁹

Esta excelencia práctica (*areté*) se manifiesta en dos situaciones opuestas de la vida asociada: en la paz y en la guerra, según sintetiza Fénix en su embajada a Aquiles (*Iliada* IX, 443: “me mandó que te enseñara a hablar bien y a realizar grandes obras”). Tiene dos o, más bien, tres orígenes: el nacimiento (y la herencia de la sangre), la riqueza (a menudo asociada con el primero) y la educación; y por ende, son dos los tipos de poseedores naturales o potenciales de *areté*:

⁸ Se trata, por ejemplo, de ἀρίγνωτος, ἀριδείκτος, ἀριζήλος, de tradición épica; de ἀρίδακρυς (“de abundantes lágrimas”, acuñado por Esquilo (*Persas*, 947) o de ἀρίηκος (“muy famoso”), que es un neologismo de Calímaco (*Himno a Delos*, 308) el cual gusta de aportar innovaciones en un léxico desgastado por la tradición. Así quedan subrayadas, al mismo tiempo, la vigencia evocativa del prefijo adverbial en cuestión y su vinculación particular con la idea de “fama”, lo cual nos parece bastante significativo.

⁹ Cf. *Política* I, 1253 a 27-29: “el que sea incapaz de participar de lo común o que, por su autosuficiencia, no necesite nada, no es parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios”.

unos cuantos o *todos* los hombres (libres, varones, etcétera). *Areté* presenta, además, un doble carácter, que puede eventualmente integrarse en una tercera forma mixta: es individual y es colectiva. En fin, presenta dos valores funcionales: por una parte es agonal y competitiva, cuando por ejemplo un hombre quiere demostrar o demuestra de hecho su propia superioridad; y por otra parte es cooperativa, cuando un hombre da algo con la idea de recibir algo a cambio, bien dentro de una sección restringida del cuerpo social (la aristocracia, por ejemplo), bien en el amplio espacio comunitario de la *polis*.

Dentro de este marco general que he trazado están comprendidos, me parece, todos los valores semánticos y los más sutiles matices que el vocablo que nos ocupa presenta en los autores griegos a través del tiempo, desde Homero hasta Aristóteles. Es evidente, empero, si no queremos pecar de esquematismo, que entre las dos manifestaciones extremas y características de cada aspecto —situación, origen, carácter y valor funcional de *areté*— es posible que se den toda una serie de matices integradores y diferenciados entre sí, como también el estado puro de cada uno de ellos (lo cual no es muy frecuente).

Las etapas principales de la historia de la conceptualización del término *areté*, en su valor especializado, no común, para trazar las cuales me apoyo en una revisión general de los textos antiguos y también en Jaeger y en Adkins, sobre todo,¹⁰ pero de las que soy personalmente responsable, son las siguientes:¹¹

¹⁰ A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, OUP, Oxford, 1960, y *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Chatto & Windus, London-New York, 1972.

¹¹ Es evidente que cuando se establecen “etapas” cronológicas para la historia de los conceptos lo que vale principalmente es el límite superior de las mismas, que marca la aparición —o, mejor dicho, su manifestación en las fuentes que se conservan— de una nueva acepción del concepto, equivalente a una realidad nueva que ese concepto representa. En cuanto al límite inferior, éste se marca sobre todo para señalar el ámbito temporal en el que dicha acepción o contenido axiológico se ha ido gestando y fue de alguna manera característico o predominante, pero no implica la desaparición de la acepción o acepciones anteriores, cuando las hubo. La convivencia de distintas acepciones o valores del concepto sólo da razón de una realidad más rica y variada, y, por ejemplo en el caso de nuestra *areté*, de la existencia de grupos sociales que no se rigen en todo por los mismos patrones.

1. El medievo griego (siglos XI-VIII antes de Cristo), si no es que inclusive la Edad de Bronce, hereda al bardo Homero la antigua tradición por la cual *areté* es excelencia individual, tanto en la guerra como en la paz, de origen *exclusivamente* noble y asociada con el poder de mando, que a su vez está respaldado por una amplia posesión de bienes (tierras, animales, siervos y objetos preciados almacenados en el palacio).¹² El carácter estrictamente individual de esta *areté* más antigua, aun cuando se manifiesta a veces como un espíritu de defensa de privilegios comunes, se refuerza con una conducta agonística particularmente acentuada. El noble, que no tiene más competidores que los de su mismo estrato social, debe demostrar de manera pública y constante su excelencia para evitar cualquier cuestionamiento de su capacidad de mando.

2. Al final del medievo griego, que es conocido también como época oscura de Grecia, cuando se construyen las epopeyas monumentales (*Ilíada* y *Odisea*), empieza a gestarse un cambio en la acepción de *areté*, una ampliación significativa. Homero, muy interesado en cantar las maravillas del pasado heroico, no da fe de este cambio; pero Hesíodo, que en *Los trabajos y los días* atiende al presente, concebido como prosecución del pasado, sí lo apunta. Una nueva actividad económica empieza a desarrollarse, si bien con un carácter complementario de la economía agrícola dominante, en sus inicios: el comercio marítimo. Los nobles aristócratas siguen administrando su patrimonio agropecuario y ejerciendo el poder en sus territorios y comunidades, pero hay nuevas riquezas monetarias, hechas en el mar con los barcos mercantes, que sus dueños administran ganándose muchas veces el respeto y la admiración de la comunidad, la cual resultará beneficiada por ellos con el tiempo. Y Hesíodo canta “a la riqueza *areté* y gloria acompañan”.¹³ La *areté* seguirá siendo un valor o un estado virtual que equivale al éxito,¹⁴ de carácter individual pero ya *no* de origen ex-

¹² Cf. por ejemplo *Odisea* XXI, vv. 9-10, 41, 51-52.

¹³ *Los trabajos y los días*, v. 313.

¹⁴ *Ibid.*, vv. 289-292.

clusivamente noble, como en Homero y en la tradición heroica. Tendrá *areté*, y por tanto reconocimiento social, el hombre que posea bienestar y que se haya fatigado para lograrlo; y además, será *panáristos* ("el mejor en todo"), superior aún al *áristos* tradicional que es precisamente aristócrata, el hombre reflexivo que comprende las leyes que rigen la vida humana (como lo hace el propio Hesíodo en tanto que vate inspirado), y *esthlós* ("hombre de bien"), el que obedece a los buenos consejos del poeta.¹⁵

El rescate de la *areté*, hasta entonces privilegio exclusivo del noble, para aquel que no es tal, pero que es también querido por los dioses por su esfuerzo y es premiado con la riqueza, se aprecia claramente en Hesíodo y será un tópico recurrente en los autores griegos que no se ciñen únicamente a los valores aristocráticos.

3. En el periodo arcaico (siglos VII-VI a.C. - primera mitad del V) la *areté* adquiere por primera vez un carácter *colectivo* y un valor *cooperativo*. Este largo periodo es de la mayor importancia para el subsiguiente desarrollo de la Grecia clásica.¹⁶ En él se produce una serie numerosa de fenómenos nuevos y desestabilizadores del *status quo* de antaño. Se asiste al acceso al poder económico de nuevos individuos y pequeños grupos sociales, se da un proceso de debilitación económica de muchos aristócratas y aparece con toda claridad la organización cívica de los individuos en la *polis*, acompañada de una colaboración más igualitaria de sus miembros en la defensa del territorio común. En este periodo se dan entonces las más variadas combinaciones de las características posibles de *areté*. Lo cual tiene su razón de ser, también, en las diversas condiciones geográficas, pues nuestras fuentes proceden de muy distintos lugares con diferentes historias (desde la isla occidental de Sicilia hasta el Asia Menor, la actual Turquía) y se distribuyen en un dilatado espacio temporal en el que las condiciones de vida asociada varían bastante.

¹⁵ *Ibid.*, vv. 293-295.

¹⁶ Cf. en particular el libro de A. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, J. M. Dent & Sons Ltd., London, 1980, que se construye sobre esta premisa y para demostrar su validez.

De este modo tenemos, por ejemplo, que el aristócrata Teognis, quien perdió sus bienes en Mégara y salió al desierto, queda firmemente atado a la idea del origen noble de la *areté* y disputa acremente y niega su posesión a los nuevos ricos y a los tiranos que luchan en contra de los aristócratas; mientras que el tebano Píndaro, quien a menudo deja voluntariamente su patria para celebrar con sus cantos, aquí y allá, a los poderosos que vencieron en los agones deportivos o a los patronos o gobernantes (por lo común tiranos) de las ciudades de los atletas vencedores, se ve condicionado a asociar al origen noble de *areté* el de la riqueza (antigua o nueva). En su obra, la *areté* sigue conservando el carácter individual y el valor funcional competitivo de la tradición heroica del medievo (no por nada los agones deportivos representan, en condiciones de paz, el equivalente de los encuentros bélicos).

Por otra parte, Tirteo y Calino antes, en Esparta, y luego en Atenas Solón y Simónides de Ceos atribuyen la *areté*, con carácter colectivo, en los peligros cívicos y en la guerra, a quienes participan en el gran cuerpo de la *polis* y son animados por un espíritu cooperativo que los acomuna. Pero sucede también que en otros autores líricos de este periodo, como Alceo, Safo y Anacreonte por ejemplo (y pensamos que no se trata tan sólo de las circunstancias de la conservación fragmentaria de su obra), no aparece el término *areté* y sí, en cambio, expresiones como *timé*, *doxa* u *ólbos* que resultaban, quizá, más consonantes con los temas personales tratados por esos poetas y que *areté* debía de contener en sí.

Es posible suponer, entonces, dos cosas al menos: a) que nuestro vocablo *areté*, en singular, expresara en esos tiempos quizás una excelencia "máxima", entre otras posibles, una excelencia de individuos que podían ser muy nobles o muy ricos o heroicos (como los atletas), o que se le concibiera como una cualidad de excelencia propia de ciudades y de cuerpos cívicos enteros (de varones naturalmente) que, en una situación de guerra por ejemplo, representaban a la ciudad, al defender su territorio. b) Que el término *areté*, ya firmemente asociado a la riqueza (*ploutos*) tanto en la con-

ciencia colectiva del pueblo que de aquella riqueza recibe beneficios, como en la de los ricos (ya sea antiguos aristócratas, ya sea gente “nueva” como los comerciantes y artesanos), tuviera un campo de aplicación más relacionado con lo público y lo colectivo-cooperativo, en el sentido de pública distinción y aclamación.

4. En la época clásica (siglos v y iv a. C.)¹⁷ se presentan con respecto a los significados de *areté*, fenómenos de continuidad con ligeras modificaciones y de importantes innovaciones. Si por un lado se perpetúa el concepto de *areté* cívica (y bélica) de la etapa anterior (*areté* con carácter colectivo y con valor cooperativo, en cuyo origen se encuentra ahora la educación ciudadana proporcionada por el hábito de la convivencia pública), por otro lado, en la época de Pericles y en toda la segunda mitad del siglo v, se asiste a una verdadera proliferación de *aretai*, mucho más que antes, y estas *aretai* son concebidas como *tékhnai* (o sabidurías profesionales) que, en cuanto tales, pueden encarnar en cualquier ciudadano que se eduque en alguna disciplina y sea en ella excelente.

Atenas se ha transformado en el centro de un imperio, en una ciudad del comercio y de las profesiones.¹⁸ Y Pericles toma conciencia de que la antigua aristocracia a la que él

¹⁷ Generalmente se hace iniciar la época clásica de Grecia alrededor del año 480, esto es, en coincidencia con las batallas de Salamina, Platea y Micala que marcaron el fin de las Guerras Médicas; un acontecimiento, éste, que ha sido considerado justamente como un parteaguas entre dos grandes fases de la historia de Grecia. Sin embargo, hay que considerar que, por lo común, las consecuencias de los fenómenos histórico-políticos se hacen evidentes en el terreno de la historia de las ideas (sobre todo cuando la documentación deja tanto que desear como en el caso del periodo arcaico tardío de la antigua Grecia) con un cierto retardo respecto de los fenómenos generadores, puesto que el cambio o el impulso al cambio en las mentalidades no se da a partir de un abrir o cerrar de ojos, a voluntad. Por ello, y frente al hecho para mí todavía no claro de la ausencia del término *areté* en lo que resta de la producción trágica de Esquilo (la cual se sitúa cronológicamente en la primera mitad del siglo v), precisamente allí donde yo esperaba encontrarla cuando menos alguna vez, en *Los Persas* (representada en 472 a.C.) y en *Las Euménides* (producida en 458) por ejemplo, creo prudente, por ahora, hacer iniciar la nueva “etapa” del concepto de *areté*, su “etapa clásica”, con la presencia casi estable de Pericles en el gobierno de Atenas y después del asesinato de Efilates perpetrado a instigación de algún grupo aristocrático o *heterta*, esto es, hablando en plata, a partir de alrededor del 450 a.C.

¹⁸ Según una brillante definición de D. Lanza, autor del libro *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, ed. Liguori, Napoli, 1979.

mismo pertenece, poseedora “natural” de *areté* según ella, ya no puede conducir sola los destinos de una *polis* tan compleja donde las mayorías son importantes tanto económica como políticamente. Los aristócratas, en efecto, no constituían un elemento motor de desarrollo para la *polis*, sino más bien un freno, con su defensa indeclinable de una economía agraria de tipo espartano. Debía de darse, por tanto, en niveles de excelencia, una renovación de las capacidades de mando, una “modernización” de los conocimientos y una apertura en los máximos cargos electivos —los de los estrategas por ejemplo— hacia los ciudadanos que estuvieran mejor preparados para comprender y dar soluciones adecuadas a las nuevas y complejas realidades. Es entonces cuando aparecen en Atenas los sofistas, inicialmente invitados por Pericles, como es el caso de Protágoras, que se proclaman “maestros de *areté*”, o sea, de éxito social y de capacitación para el gobierno.¹⁹ Una verdadera herejía, ésta, para los nobles Eupátridas atenienses y una fortuna para los ricos comerciantes y artesanos, que podían tener así la posibilidad de acceder a los máximos cargos públicos mediante la consecución de *areté*, pero también para el pueblo de Atenas en general, el cual elevaba sus niveles educativos asistiendo, entre otras cosas, a las conferencias públicas o a las embajadas que los sofistas llevaban a cabo argumentando con gran habilidad e inteligencia.²⁰

Ahora bien, al definirse como maestros de *areté*, los sofistas en general y muy en particular Protágoras, no pretendían presentarse como docentes de tal o cual excelencia

¹⁹ Cf. por todos, el *Protágoras* de Platón y, más en detalle, sobre los maestros de *areté* (*ib.* 327e-328c); sobre el éxito social (316c: *ellógismos...en tei pólei*) y para la capacidad de gobernar (318e-319a). Es oportuno hacer notar que también Sócrates, en Jenofonte, aparece diciendo que cuidaba solícitamente de capacitar a los demás para el gobierno (*Recuerdos de Sócrates*, I.6.15) y definiendo la *areté politiké* (o *basiliké*) como “aquella por la cual los hombres son políticos y administradores de bienes y capaces para el mando y útiles a los demás y a sí mismos” (*ibid.*, IV.2.10).

²⁰ Es pertinente recordar, al respecto, la embajada a Atenas en la que participó, en 427 a.C., un elocuentísimo ciudadano de Leontinos, el famoso Gorgias. Así como es imprescindible recordar cuánto debió a la enseñanza de los sofistas la producción dramática de la época, que se proponía como una gran escuela pública y cívica, tanto en lo referente a la tragedia (Sófocles y Eurípides) como a la comedia (Aristófanes).

profesional, como maestros de *aretai* particulares, sino de la *areté* más amplia y comprensiva, que abarcaba a las otras específicas artes y conocimientos. Se trataba de enseñar la *areté politiké*, que algunos (como Gorgias y luego su discípulo Isócrates) concebían en particular como retórica, esto es, como el arte de hablar bien en público;²¹ otros, y específicamente Protágoras,²² como el arte de administrar óptimamente los bienes familiares y los asuntos de la ciudad; y otros más (estoy pensando en Hippias de Élida), como una mezcla de conocimientos de disciplinas diferentes (astronomía, cálculo, geometría, música y poliorcética, por ejemplo) que capacitaban para la autogestión y el autocontrol y para ser, también, guías capaces de los demás. En otras palabras, la enseñanza de los sofistas buscaba que los hombres se acostumbraran a pensar según la razón, a controlar los propios procesos mentales, a expresar esos pensamientos racionales y a argumentar con buenas razones. Era necesario que los hombres aprendieran por ejemplo el arte de la guerra, para poder mandar a los ejércitos; que conocieran los usos de las relaciones diplomáticas (a partir de cómo recibir y tratar a los huéspedes, cosa que los nobles sabían hacer casi desde la cuna), a fin de poder participar en las embajadas y decidir de la manera más responsable sobre los asuntos de la política exterior; que se liberaran de las creencias supersticiosas, entre otras cosas gracias a los conocimientos astronómicos, a fin de no ser víctimas de ellas en los momentos decisivos.²³ Era necesario, en fin, que se “democratizara” el ejercicio del poder, para proporcionar un relevo en el mando de la *pólis* de Atenas de manera que, ahora, los líderes fueran los hombres más capacitados y más reconocidos como tales entre la mayoría del pueblo, los que

²¹ Lo cual quería decir: argumentar y exponer públicamente las propias razones de tal manera que se lograra convencer ya sea al jurado en los tribunales, ya sea al pueblo reunido en las asambleas, donde se tomaban las decisiones y se legislaban para el beneficio común o, de cualquier modo, de la mayoría de los ciudadanos.

²² En el homónimo diálogo de Platón, *Protágoras*, 318e-319a.

²³ Situación que padecían, a veces dolorosamente, en cambio, algunos grandes gobernantes romanos como por ejemplo Julio César y el propio Augusto, según nos atestigua Suetonio en sus *Vidas de los doce Césares*.

poseían en niveles de excelencia, gracias a una educación liberal abierta a todo sujeto talentoso, aquellas cualidades prácticas y morales (*aretai*) necesarias para el gobierno de la comunidad, cualidades que los aristócratas reclamaban para sí de manera natural y exclusiva y casi por derecho hereditario.

Escuchemos algunas palabras de un anónimo autor conocido como Pseudo-Jenofonte²⁴ que nos dan una idea de la tensión existente en Atenas, entre 431 y 415 a. C., entre quienes apoyaban el derecho de unos cuantos a gobernar (los poseedores de la *areté* tradicional) y quienes, en cambio, sostenían que ese gobierno se debía ganar a pulso y por consenso de la ciudadanía, que se expresaba libremente en las asambleas dotadas de un poder decisivo y no sólo consultivo. Dice, pues, nuestro autor, refiriéndose al pueblo ateniense (*démos*), que éste detentaba el poder porque manejaba las naves y que prefería “la propia ignorancia (*amathía*) y la maldad (*ponería*) y la buena disposición [hacia él] (*éunoia*) a la *areté* del hombre de bien (*khrestouí*)²⁵ y a su sabiduría (*sophía*) y a su mala disposición hacia el pueblo (*kakónoia*)”.²⁶

Por otro lado, en cambio, un sofista como Pródico, contemporáneo de Sócrates, afirmaba muy democráticamente que *areté* era colaboradora querida del trabajador artesano (*tekhnítes*), fiel guardiana de la casa del señor y protectora benévola del esclavo doméstico, entre otros.²⁷

Si así estaban las cosas, es evidente que tuvo que producirse una fuerte reacción en contra de la enseñanza de los sofistas, de la cual quedan poquísimos testimonios directos apreciables debido a una inclemente *damnatio memoriae* iniciada por los discípulos de Sócrates y de Platón. Una reacción de la cual puede dar una pálida pero plástica idea la

²⁴ Según algunos autores, entre los cuales se cuenta en tiempos recientes L. Canfora (“Studi sull’*Athenaion politeia* pseudosenofontea”, en *Memorie dell’Accademia delle scienze di Torino*, IV, 1980, pp. 1-110), se trataría de Critias, el tristemente famoso tirano de 403 que era tío de Platón.

²⁵ Léase: del hombre de buena familia que hasta entonces ocupaba los máximos cargos (la *strategía*).

²⁶ *La constitución de los atenienses*, I.7.

²⁷ En Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II.1.20-34 (=DK 84 B 2).

expresión que Jenofonte pone en boca de Sócrates: según él, los sofistas no pasaban de ser unos viles “prostitutos” (*phormous*) por el hecho de que (como los maestros de nuestros tiempos) percibían por sus clases una remuneración monetaria, un salario, esto es, “vendían” lo que tenían (sustentadamente) en sí mismos, la *areté*.²⁸

Esta reacción, documentada principal pero no exclusivamente en la reconstrucción personal, llena de astuta y despectiva ironía pero nunca inocente, que tanto de las personas como de los hechos pasados efectúa Platón —el “divino” Platón de la tradición de siglos—, auxiliándose de la figura de Sócrates como mártir de la incompreensión, de la “*amathía*” y de la “*ponería*” populares,²⁹ esta reacción, decíamos, genera una nueva concepción de la *areté*. Se trata ahora de una *areté* interior que es independiente de la apreciación de la sociedad, que Platón primero y entre los modernos en particular W. Jaeger han difundido entre nosotros y que ha seducido a generaciones de jóvenes de nobles sentimientos porque es la única reconocida por aquéllos como “verdaderamente” moral e interiorizada en el hombre, no sujeta al desgaste de las cosas mortales como lo es, en cambio, el buen éxito, producto del reconocimiento social. Esa

²⁸ Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I.6.13. El juicio negativo que Aristóteles da de los sofistas, heredado de su maestro Platón, parece condensarse en un pasaje de sus *Refutaciones sofísticas*, I, 165a: “La sofística es una sabiduría aparente, pero no real, y el sofista es un traficante en sabiduría aparente pero no real”. Platón, a su vez, metía en boca de Sócrates este dilema tendencioso y muy “sofístico”: “¿El sofista viene a ser un comerciante al mayorero o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma?” (*Protágoras*, 313c). Véase, en cambio, una definición de los sofistas ya menos polémicamente política e interesada, y más ecuánime pese a la fuerte inspiración que Platón ejerció sobre el autor, en Plutarco (siglos I-II d.C.) quien, en su *Vida de Temístocles*, 2, escribe: “Aquellos que profesaron la llamada sabiduría que es en realidad habilidad política y eficaz inteligencia práctica [...] y la unieron con el arte de la elocuencia judicial y movieron su práctica de la acción a los discursos, fueron llamados sofistas” (el subrayado es mío).

²⁹ Me refiero en particular al proceso sufrido por Sócrates y a su condena a muerte por el tribunal popular de los heliastas. Con respecto a este proceso recomiendo mucho la lectura de un artículo de M. I. Finley, “Sócrates y Atenas”, reproducido en el libro *Aspectos de la Antigüedad*, ed. Ariel, Barcelona, 1975, pp. 80-99 (primera ed. en lengua inglesa, 1960). Recientemente ha aparecido entre nosotros, en segunda edición corregida y aumentada, el libro de A. Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, FCE, México, 1988, que trata del proceso socrático en las páginas 231 y ss.

concepción, que es novedosa en tanto que *areté* como “conocimiento del bien” es una “parte sustantiva del alma”, no es empero nueva en el sentido de que por primera vez posee un valor moral. En efecto, toma prestados con gran abundancia razonamientos y conquistas de índole moral ya pertenecientes a los primeros sofistas y no exclusivos de Sócrates, quien entra en la liza un poco después.³⁰

Ahora bien, ya en Platón esta *areté*, que se constituye a mi juicio en una defensa del individuo frente a la sociedad comunitaria de la *polis* democrática de Atenas, deja de lado, en el nivel de las definiciones y en el ámbito del ejercicio del gobierno, a todo hombre que no posee los medios suficientes para dedicarse a la filosofía y para entregarse a las amables conversaciones y a los costosísimos simposios.³¹ Así, en la gran construcción del Estado ideal de Platón, la *areté* política, que es la máxima *areté*, es negada por ejemplo al artesano (*tekhnítes*), que no es un ciudadano pleno. Y es negada también a los demás trabajadores de la ciudad y del campo, cuya única función es la de proveer el sustento material y la mano de obra productiva para los otros dos grupos o castas que componen la sociedad: los guerreros, quienes están encargados de la defensa de la *polis*, y los filósofos, que se especializan en conocer el bien común recorriendo en abstracto todos los peldaños de aquella larga escalera del conocimiento que, de las tinieblas de una caverna, lleva hasta la luz de la Verdad.³² Esta máxima *areté*, que

³⁰ Bastará al efecto recordar a Pródico de Ceos con su parábola de Heracles en la encrucijada, o a Protágoras de Abdera quien afirmaba que “Zeus envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral (*aidós*) y la justicia (*dike*), para que hubiera orden en las ciudades y lazos acordes de amistad” (cf. Platón, *Protágoras*, 322c). O también a Gorgias de Leontinos, quien defendía a la retórica en tanto arte-ciencia porque no debía ser juzgada mal por el mal uso que el *rhétor* hiciera de ella (lo cual vale todavía para nuestros tiempos y para el uso que se hace de los modernos conocimientos científicos y tecnológicos).

³¹ No está por demás informar, para que mis palabras tengan un mejor seguimiento, que todo buen simposio, del tipo descrito en los diálogos homónimos de Platón y Jenofonte, costaba aproximadamente un talento, esto es, el equivalente de 12,000 (sic) días de salario mínimo.

³² Una Verdad que los sofistas habían negado en términos absolutos y que aceptaban únicamente con carácter de relatividad. Cf., para todos ellos, Gorgias de Leontinos, de quien Platón refiere en el *Menón*, 71e-72a, que, cuando se le preguntaba qué era la *Areté*, contestaba diciendo que había una *areté* del hombre, otra de la mujer, otra del niño, otra de la niña o del anciano o del hombre libre o del

para Platón garantiza el mando equitativo, justo y moral que nadie más que los “filósofos” puede ejercer, es única y comprende en sí toda una serie de *aretai* menores (templanza, fortaleza, justicia y sabiduría, entre otras), muy importantes para el gobierno de las cosas y de la sociedad, que ya los sofistas habían puesto de manifiesto en su enseñanza.³³

En fin, mientras que el mundo de las *aretai* y de la *areté politiké*, que es la más excelente entre todas, estaba abierto para los sofistas a cualquier ser humano que luchara por tener las cualidades de excelencia *social*, para Platón, si bien en abstracto él reconozca que esto es factible, en la “realidad ideal” de su Estado, que es, luego, la manifestación política máxima de su argumentación ética, lo excluye, como hemos visto. Lo cual nos da en qué pensar.

Pero Platón vivía apartado de la vida política en Atenas, donde su ilustre familia ya no tenía oportunidad de mando mientras durara el régimen popular democrático, y su conceptualización de *areté*, que nos ha llegado sobre todo gracias a su consignación a la escritura, no reflejaba la que era común en la sociedad de su tiempo y, antes bien, se le contraponía, del mismo modo que en general contrasta la verdad con la apariencia.³⁴ Esa *areté* popular, documentada empero con abundancia en la obra de los oradores áticos de finales del siglo v y del siglo iv a.C., presenta la misma función cooperativa, el carácter cívico, el origen relacionado con la educación y la práctica pública, y el valor de éxito y de estimación social³⁵ que señalamos como característicos

esclavo, etcétera, pero que no era difícil, con todo, definir que la *areté* “es para cada acción y edad lo que cada uno de nosotros puede hacer para cada obra”. Algo muy semejante, después de todo, a lo que sostendrá Aristóteles, el filósofo respetuoso y amante de la realidad concreta, casi un siglo después.

³³ Cf. en el *Protágoras* de Platón, la afirmación de que la *areté politiké* los hombres la adquieren con la justicia y la moderación (*sophrosyne*) (323a y 323e) y también “que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminan como a una enfermedad de la ciudad” (322d).

³⁴ El mismo Platón definía la *areté* popular como *éidola aretés* (*Banquete*, 212a) o como *skiagraphía tís* “una mera apariencia” (*Fedón*, 69b) de la “verdadera *areté*”.

³⁵ Estimación social lograda por una muerte valiente en la guerra común contra el enemigo; por los beneficios hechos en favor del pueblo, aunque fuera con el fin de recibir a su vez beneficios como miembro de la comunidad; por las cualidades cívicas propias (honestidad, prudencia, buena conducta) y también por las de los antepasados que hubiesen sido benefactores para con el pueblo, etcétera.

del periodo clásico de Grecia.³⁶ Y tan fuerte y generalizada era esta connotación de *areté* que el propio Aristóteles, siempre atento a los aspectos particulares de la realidad concreta —en este caso, de la vida política en Atenas—, no la ignoró sino que le dio su lugar al lado de la *areté* intelectual y dianoética de Platón y le devolvió el carácter plural de sus manifestaciones, hablando así de *aretai* morales (esto es, éticas y políticas) que se asocian y conviven con las *aretai* intelectuales. Para Aristóteles, así, la *areté* no es tanto conocimiento del Bien y acercamiento a Dios, como para Platón, sino más bien un “hábito”, un “ejercicio” por el cual el hombre realiza del modo más excelente su naturaleza que es “razón más vida política, práctica”.³⁷

Resulta claro, por lo anterior, que la *areté politiké* para el filósofo estagirita y alumno “creativo” de Platón no se logra sólo especulando sino educándose y practicando a un tiempo, más o menos del mismo modo que decía Protágoras, el sofista realista y relativista amigo de Pericles. Así también, podemos comprender por qué Aristóteles rescata y respeta como objeto de estudio la retórica, una disciplina de origen sofístico que había demostrado ser muy útil en un régimen político democrático caracterizado por el discurso contradictorio, a diferencia de Platón quien sólo en su vejez estuvo dispuesto, muy a regañadientes, a admitirla en su forma más filosófica y pura. Del mismo modo, podemos apreciar cómo el Estagirita logra superar la abstracción platónica con su sistema integrador cuando llega a sostener en la *Retórica*³⁸ que el buen orador debe poseer tres cualidades: la *phrónesis* (de origen socrático) que es “prudencia” y “sentido práctico”, la *areté* que es “el poder creador y conservador de bienes, y la facultad de hacer muchos y grandes beneficios”³⁹ y la *éunoia* o “buena disposición de ánimo” hacia el auditorio.

³⁶ Cf., entre muchos ejemplos: Andócides, II.18; Lisias, XII.36; Isócrates, XIX (*Egínético*), 45; Iseo, V.46 y Esquines, III.180. Pero el mismo valor encontramos atestiguado, por ejemplo, como no podía ser de otra manera, en Heródoto, III.82 y en Tucídides.

³⁷ Véase, al respecto, mi *Introducción al pensamiento pedagógico de Aristóteles*, (serie: Cuadernos de apoyo a la docencia) Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1989 (en particular pp. 12-15).

³⁸ II.1.1378a 7-17.

³⁹ Esta definición se encuentra, en particular, en *Retórica*, I.9.1366 a37-b1.

Como hemos podido ver, parece que con Aristóteles se ha llegado de una manera casi paradigmática a una síntesis axiológica del concepto de *areté* por la cual, en un nivel puramente especulativo, ya que el filósofo no actuó políticamente en Atenas por su condición de meteco, los frutos filosóficos de Sócrates y Platón conviven con los frutos prácticos del pueblo ateniense, que esta vez no son objeto de un desprecio tan absoluto como en los filósofos anteriores.